كتاب نهاية الوصول الى علم الاصول تصنيف علامة الحلي

كتاب نهاية الوصول الى علم الاصول تصنيف علامة الحلي
5280
4024
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب نهایة الوصول الی علم الاصول
مؤلف علامه حلی
موضوع
شماره ثبت کتاب 62464
10999
شماره قفسه 7711
باز ... شد
باز دید شد 1382

كتاب نهاية الوصول الى علم الاصول تصنيف العلامة الحلي [illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله المقدس لوجوب وجوده عن الاشباه والنظاير والاضراب المنزه بكمال قدرته عن الاصحاب والانصار والاتراب الذي عجز عن ادراك كماله افكار اولي الالباب وحرمت عن الاحاطة بكنه ذاته ابصار اولي النهى والصواب رب الارباب ومسبب الاسباب مجيب سؤال الطلاب الحكيم الكريم الوهاب الغفور الودود التواب المتفضل المتطول الاواب مبدا المبادي والمآب الذي وعد بالثواب وتوعد بالعقاب رافع منازل العلماء على غيرهم بغير شك ولا ارتياب ومفضلهم على من عداهم بنص الكتاب جاعل قلوبهم اوعية لما يرد عليهم من الخطاب ومرجح مداد هم على دماء الشهداء في ميزان الحساب وصلى الله على سيدنا محمد المصطفى المبعوث من اشرف الانساب وعلى آله الطاهرين الانجاب البررة الاخيار الطياب ما تعاقبت عليهم الاعوام والاحقاب اما بعد فان الله تعالى شرف نوع الانسان على غيره من المخلوقات وفضله على جميع اصناف الموجودات واجناس الممكنات واوجب عليه امتثال اوامره واجتناب معاصيه وحظر عليه ارتكاب زواجره ونواهيه بدلائل منصوبة على لسان نبيه وعلى يد وصيه تفتقر الى النظر والاعتبار وتحتاج الى استعمال قوى الاذهان والافكار واوجب على العلماء الذين هم ورثة الانبياء استخراج تلك الدلائل المشكلة وكشف معانيها المعضلة ليتم فوايدها وتحصل مقاصدها ولما كانت مباحث اصول الفقه من تلك المراد والحصول الموصل الى تلك الفوايد وجب صرف العناية الى البحث عن مطالبه واستخراج الحق في مذاهبه وقد صنفنا كتبا متعددة من المختصرات والمطولات الجامعة لجميع النكات وقد سال الولد العزيز محمد اسعده الله تعالى في الدارين وامده بتحصيل الرياستين وتكميل القوتين وجعلني الله فداه من جميع ما يخشاه وحياه بكل ما يرجوه ويتمناه ان اكتب جامعا لما ذكره المتقدمون حاويا لما حصله المتاخرون مع زيادات نفيسة لم يسبقنا اليها الاولون وصرفنا الهمة الى وضع هذا الكتاب الموسوم بنهاية الوصول الى علم الاصول مشتملا على ما طلبه واراده نفعه الله به وفقه وزاده وقد رتبناه على مقاصد معتمدين على واجب الوجود انه خير موفق ومعين

المقصد الاول في المقدمات وفيه فصول الفصل الاول في ماهية هذا العلم يجب على كل طالب امر ان يكون متصورا له اما اجمالا او تفصيلا وقائلا مطلوبه ليخرج عن العبث ولما كان اصول الفقه مركبا ومعرفة المركب مسبوقة بمعرفة الاجزاء لا من كل جهة بل من الوجه الذي وقع به التركيب وجب معرفة هذين المفردين اولا لا يقال انه ان اردت معرفة المركب بالحقيقة افتقر الى معرفة الاجزاء كذلك ولم يكف من حيث التركيب وان اردت معرفته باعتبار ما لم يستلزم معرفة الاجزاء من جهة التركيب لانا نقول المراد معرفة المركب من حيث التركيب فالاصل ما يستند اليه والمراد هنا الادلة لاستناد الفقه اليها والفقه لغة الفهم ومن العلم ... واصطلاحا العلم بالاحكام الشرعية العملية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ...

المقصد الثالث في الاوامر والنواهي
المقصد الرابع في العموم والخصوص
المقصد الخامس في المجمل والمبين
المقصد السادس في الافعال
المقصد السابع في النسخ
المقصد الثامن في الاجماع
المقصد التاسع في الاخبار
المقصد العاشر في القياس

ضرورة فالعلم جنس وما بعده فصل وخرج بقولنا الاحكام الذوات والصفات الحقيقية وبقولنا الشرعية الاحكام العقلية كالتماثل والاختلاف والحسن والقبح وبقولنا العملية كون الاجماع او خبر الواحد او الاستصحاب حجة فانها احكام شرعية لكنها علمية لا تتعلق بعمل وبالمستدل على اعيانها علم المقلد بكثير من الاحكام حيث علم ان المفتي افتاه وان ما افتاه به فهو حكم الله في حقه ... ليست فقها حيث لم يكن مستدلا على اعيانها وعلم واجب الوجود تعالى وعلم النبي صلى الله عليه وآله والملائكة عليهم السلام وبقولنا بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة العلم باصول العبادات كالعلم بوجوب الصلاة والزكاة والصوم فانها لا تسمى فقها لانها معلومة من الدين ضرورة وقيل العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال لا يقال الفقه من باب الظنون فكيف جعلتموه جنس العلم ولان المراد ان كان جميع الاحكام لم ينعكس فان اكثر الفقهاء لا يحيطون بجميع الاحكام وقد سئل مالك عن اربعين مسألة فقال في ستة وثلاثين منها لا ادري وان كان البعض لم يطرد فان المقلد يعرف بعض الاحكام وليس بفقيه لانا نجيب عن الاول بان المجتهد اذا غلب على ظنه ثبوت الحكم بدليل ظني كخبر الواحد وشبهه قطع بوجوب العمل بمقتضاه فالحكم معلوم والظن وقع في طريقه لا يقال اذا كان احد مقدمتي الدليل ظنية كان ظنيا لانا نقول هنا مقدمتان قطعيتان احديهما ان الحكم مظنون وهي وجدانية والثانية ان العمل بالظن واجب وهي اجماعية فيحصل القطع بالحكم وعن الثاني ان المراد البعض وينعكس اذ المراد العلم بالمستدل على الاحكام بحيث يقدر على استخراج ما يرد عليه مما ليس حاضرا عنده الا لعوق او العجز ويطرد فان المقلد لا يعلم عن استدلال تفصيلي على ما علم واحترز بعضهم في الحد فقال العلم بجملة غالبة من الاحكام وهو خطأ لعدم الضبط ... واحد منها ... المجتهد ... المقلد ... فاصول الفقه مجموع طرق الفقه وحده اصطلاحا العلم بالقواعد التي هي مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها فالمجموع احتراز عن الباب الواحد منه فانه وان كان من اصول الفقه لكنه ليس هو ... وطرق الفقه تشتمل الادلة والامارات والمراد بالاجمال ... بيان ان تلك الادلة ... مسائل ... بكيفية الاستدلال بها شرائط تلك الطرق ... بكيفية حال المستدل اجتهاد العالم وتقليد العامي وقيل العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية

الفصل الثاني في غايته وبيان موضوعه اعلم انه قد يراد الشيء لذاته فيكون غاية في ذاته وقد يراد لغيره فغايته ذلك الغير وذلك الغير قد يراد لذاته وهكذا الى ان ينتهي الى المراد لذاته ولما كان الغرض من العلم نيل السعادة الاخروية والخلاص من العقاب

سبب اسال اوامره ونهيه واجتناب نواهيه كان ذلك غاية في علم الفقه ولما توقف علم الفقه على هذا العلم كان علم الفقه غاية لهذا
العلم فعلم الفقه داخلة الغاية لذاته من هذا وغاية هذا الوصول الى استعلام الاحكام الشرعية التي هي سبب السعادة
والخلاص من الشقاوة ولا استبعاد في ان يكون علم ما غاية لآخر كما لا يبعد في كونه آلة واعلم ان كل علم لابد له من موضوع
يبحث فيه عن عوارضه الذاتية التي تلحقه لذاته او لجزئه او لوصف مساو لازم لذاته ولما كان هذا العلم باحثا عن الاحوال
العارضة للادلة الموصلة الى الاحكام الشرعية واقسامها وكيفية استنباط الاحكام منها على سبيل الاجمال كالعموم والخصوص والامر
والنواهي والنسخ والمجمل وغير ذلك من العوارض الذاتية للادلة الموصلة الى الاحكام لا جرم كان موضوع هذا العلم
هو الادلة الخاصة من تلك الحيثية الفصل الثالث في مبادي كل علم على الاطلاق فلا بد له من مسائل يبحث عنها فيه ومن
مباد لتلك المسائل وهي قسمان تصورات وتصديقات فالمبادي التصورية هي الحدود وهي اما حد الموضوع او حد اجزائه
او حد جزئياته ان كانت او حد ذواعراضه الذاتية واما المبادي التصديقية فهي المقدمات التي يتوقف ذلك العلم عليها
وهي مسائل من علم آخر او معلومة بالضرورة فالمبادي التصورية هنا هي معرفة الاحكام الشرعية فان الناظر في هذا العلم انما
ينظر في الادلة الاحكام الشرعية فيجب ان يكون متصورا لتلك الاحكام ولا يجوز ان يكون اثباتها من جملة المبادي
والا لزم الدور واما المبادي التصديقية فمن الكلام والعربية اما الكلام فلان هذا العلم باحث عن طرق الاحكام
الشرعية فلو توقف على وجودها المتوقف على معرفة الشارع واسمائه ومعرفة ما يجب له وما يجوز عليه وما لا
يجوز واما العربية فلان الادلة عربية لاسناد اكثرها الى الكتاب والسنة ونحن نذكر تفاصيل ذلك ان شاء الله تعالى الفصل
الرابع في مرتبته ونسبته الى غيره من العلوم اعلم ان العلوم منها ما يحتاج اليه في معرفة كيفية العمل الدنيوي ومنها ما ليس كذلك
كالحساب والهندسة والطب وغيرها وغرضنا الآن يتعلق بالاول كالكلام والفقه واصوله ومعرفة الحديث والتفسير وهذه
العلوم الدينية منها كلي وهو الكلام لا غير فانه الباحث عن الوجود الذي هو اعم من كل موضوع فهو كلي النسبة الى الكل
فانه يقسم الموجود اولا الى قديم ومحدث ويقسم المحدث الى جوهر وعرض ثم يقسم العرض الى ما يعم الى الحياة والى الحيوان
ثم ينظر في القديم فيثبت وحدته وعدم تكثره ونفي التشبيه عنه وما يجوز عليه ويستحيل وافعاله والالطاف والتكاليف والاعواض
ويثبت الرسل وصدقهم وعصمتهم والائمة عليهم السلام والمعاد وهناك ينقطع البحث في الكلام ومنها جزئي كالفقه الناظر في صاحبه
في احكام افعال المكلفين خاصة والاصول الباحثة عن احكام الادلة الشرعية خاصة والتفسير الباحث عن معاني الكتاب
وعلم الكلام الباحث عن طرق الحديث خاصة وفي علم الكلام تثبت مبادي العلوم الجزئية فيأخذ المفسر منه الكتاب
من حيث الكتاب منطوقه ويأخذ المحدث واحدا خاصا وهو السنة ويأخذ الفقيه واحدا خاصا وهو فعل المكلف فينظر في نسبته

فوائد العلم

الثامن صح

الحديث صح

الخطاب الشرعي من حيث الاحكام الخمسة اما من جهة المنطوق او المفهوم او فعله ومدار البحث الاصولي قول الرسول صلى الله عليه وآله
وفعله فان الكتاب انما سمعناه منه والاجماع يثبت بقوله وقول الرسول انما يثبت كونه حجة في علم الكلام فاذن علم الكلام
العلم الاعلى ومنه نزل الباحث الى العلوم الدينية وعلم الكلام شرط في كون العالم عالما بالعلوم الدينية او مباديها
فوقها وليس شرطا في كون الاصولي اصوليا او كون الفقيه او المفسر او المحدث فقيها او مفسرا او محدثا فان الفقيه انما ينظر في
فعل المكلف الى الخطاب الشرعي من امر ونهي ولا يجب عليه الرد على الجبرية واثبات الافعال الاختيارية للمكلف ولا وجود الاعراض
فقد يشك قوم في وجودها والعمل عرض ولا اقامة البرهان على ثبوت خطاب الشرع وكيفية كلامه بل ياخذه حجة وكذلك ياخذه
على متقلدا فيه وكذا الاصولي يتقلد من المتكلم صدق الرسول صلى الله عليه وآله وان قوله حجة لم يتطرق وجوه دلالة اقواله واعلم انه لما كان
ذو المبدأ مبتدأ من مبدأ وجب تأخر هذا العلم عن علم الكلام واللغة والنحو لا عن الجميع بل عما يتوقف عليه خاصة الفصل
الخامس في وجوب معرفته وقد بيّنا في علم الكلام وجوب التكليف ووجب معرفة وانما يتم بهذا العلم وكذا الاجتهاد واجب
فهذا الفن بل ما يتوقف عليه فانه وما لا يتم الواجب المطلق الا به يكون واجبا فيكون معرفة هذا العلم واجبة ويستحيل كما انتفى
التدريج في هذا الفن ان الواجب قسمان احدهما على الاعيان والثاني على الكفاية وهذا الواجب من قبيل الثاني لان ما
وجب به هذا العلم لاجله وهو الفقه انما يجب على هذا الحد فيستحيل في الحكمة ايجاب هذا على الاعيان الفصل السادس في
معنا دراسته نذكر تعريفها هنا للحاجة اليها اعلم ان اصول الفقه لما كان باحثا عن ادلة الاحكام وكان الكلام فيها يحوج الى معرفة
الدليل واقسامه الى ما يكون السطر فيه يفيد العلم والظن وجب تعريف هذه الاشياء فاعرف الثبوت منها استغنى عن الحجة
في اثباته وما لم يكن بيّنا وجب ان يحال بيانه الى العلم الذي هو فوقه فالناظر في الوجود ولواحقه هنا مباحث الاول في
ان العلم بالايجاد لا تختلف الناس هنا فذهب اكثر المحققين الى انه غني عن التعريف لانه من الكيفيات النفسانية التي
يجدها كل عاقل كالفرح والشبع وغيرها واستدل بعض المتاخرين عليه بان ما عدا العلم لا ينكشف الا به فيستحيل ان يكون
غيره كاشفا عنه والا لزم الدور ولانه اما بالضرورة كونه عالما بوجودي وتصور مطلق العلم جزء منه وجزء البديهي
بديهي واعترض على الاول بان المطلوب من حد العلم هو العلم بالعلم وما عدا العلم ينكشف بالعلم لا بالعلم بالعلم وليس محال
ان يكون هو كاشفا عن غيره وغيره كاشفا عن العلم به وبان توقف تصور غير العلم على حصول العلم بعينه لا على تصوره فلا دور وبان
جهة توقف غير العلم على العلم من جهة كونه العلم اولا وتوقف العلم على الغير لا من جهة كون ذلك الغير ادراكا للعلم بل من جهة
كونه صفة مميزة له عما سواه فاختلفت جهة التوقف فلا دور وعلى الثاني بانه لا يلزم من حصول امر تصوره او تقدم تصوره وبان تصور
الغير بالبديهيه جاز ان يكون كسبيه وفيه نظر فان حد العلم من جملة ما يبدو ما عدا العلم انما يعلم بالعلم لكل العلم به

واخذ الاصولي واحدا خاصا وهو قول الرسول عليه السلام الذي ثبت صدقه فينظر من حيث دلالته على الاحكام الخمسة صح م

في وجوب معرفة هذا العلم

فالمقدار والاثبات من الموضوع لفظ وفائدة وسواء ان يكون له معنى كان كان العبد نفيا جاز بالالقاب مثل زيد وعمرو فانه بدل على الاشارة
ولهذا لا يستقيم فيه الصدق والكذب بل هو من المفردات التي يجوز تغيره واللفظ على ما هو عليه ولا يجوز في المفرد ذلك ولهذا كان الحمل
لفظ شيء ليست تصانيف من قسمي تقييد الكلام اذ لا يجوز تبديلها واللفظ على ما هو عليه وان لم يفد لفظ شيء لاشتراك جميع المعلومات
في معناها فيتعذر بها طريقة الاثبات والنسخ فقدم افادتها لامر يرجع الى غيرها واللقب لا يفيد لامر يرجع اليه واما الصدق في
المشتق للاثبات فاما ان يعلل نوعا من المعنى ككونه وكونه واعتقاده وارادته او جنس منه كجوهر وسواد او عينا
من عين كعالم وقادر واسود وابيض قال السيد المرتضى لم يشترط في الخطاب الفهم وانتهى الساجع له ولا ايضاح وبهذا
ذم العقلاء من خاطب بغيرا لمقصد او الجماد ويسمى خطابا اذا انتسب موردا العتيرة للخطاب في معنى الكلام مجازا ودون
الشارع احتراز عن غير وقول المعلى افعال المكلفين يخرج عنه ما عداه وقولنا بالاقتضاء والتخيير يدخل الاحكام الخمسة
فان الاقتضاء قد يكون للوجود والعدم اما مع الجزم او بدونه فيتناول الواجب والحرام والمندوب والمكروه واما التخيير
فهو الاباحة وقد اعترض عليه من وجوه الاول اذا كان الحكم هو خطابه بعد وخطابه كلامه عند الاشاعرة قديم فيكون حكم الله
بالحل والحرمة قديما وهو باطل اما اولا فلان حل وطي الزوجة وحرمة الاجنبية فعل العبد فانه يقال وطي حلالا او حراما
وفعل العبد المحدث يستحيل ان يكون وصفه قديما واما ثانيا فلانه يقال حلت المراة بعد ان لم يكن كذلك وهذا اعتراف
بحدوث الحكم واما ثالثا فان المقتضي هو العقد او ملك اليمين ومعلول الحادث حادث الرابع نخرج عنه الحكم بكون الشيء سببا
وشرطا ومانعا وصحيحا وفاسدا الثالث الحكم الشرعي قد يوجد في غير المكلف كالحكم بالاتلاف الذي هو سبب لوجوب الضمان
والدلوك سبب لوجوب الصلاة الرابع ادخال كلمة او في الحد خطأ لانها للترديد والتشكيك والحد للايضاح اجاب
عن الاول بالمنع من كون الحل والحرمة وصفين للفعل فان معنى كون الفعل حلالا كونه مقولا فيه رفعت الحرج عن فعله
وكونه حراما كونه مقولا فيه لو فعلته لعاقبتك فحكم الله هو كلامه والفعل هو متعلق الكلام وليس لمتعلق القول منه
والتحليل للمعدوم بما هو كونه مذكورا مخبرا عنه ومسمى بالاسم المخصوص ووصف بثبوته وهو محال وقول احلت لزيد بعدما لم يكن
ملاحكم الله هو قوله الاول شرعت لرحمي وجوده في كذا فحكم قديم ومتعلقه محدث وقوله الحكم تعلل بالاسباب قلنا المراد
من السبب المعرف لا الموجب وعن الثاني المراد من كون الدلوك سببا للصلاة معلوم انه امر بالصلاة عند دلوك الشمس
الايجاب وقولنا العقد صحيح معناه ان الشرع اذن في الانتفاع به وهو معنى الاباحة وقيل يراد في الحد او الوضع وعن الثالث
ان معنى كون الاتلاف سببا لوجوب الضمان تكليف الولي باخراج الضمان من ماله ومعنى كون الدلوك سببا للصلاة تكليف الرجل
باداء الصلاة عنده وعن الرابع ان المراد ان كل ما وقع عليه احد هذه الوجوه كان حكما وقيل ان الشرطية ليست حكما وقال

كذا

وكلامه صح

حادث صح

تعلق صح

السببية صح

ارجع

بدخول الدليل الذي لم ينظر فيه فانه لا يخرج عن كونه دليلا لعدم النظر فان الوصلة به ممكن وبالصحيح عن النظر الفاسد وبالجزئي عن الحد وقيل
قول مؤلف من قضايا اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر وهو يطلق على الاستدلال بالمعلول على العلة واقسام الدليل
لمي واني فالاول هو الاستدلال بالعلة على المعلول والثاني هو الاستدلال بالمعلول على العلة او باحد المعلولين على الآخر وهو
مركب منهما اللولين وانما يعود انما عقلي محض او مركب من العقل والسمعي ولا سمعي محض لتوقفه على صدق الرسول المكتسب عقلا
لامتناع الا لزم الدور واما النظر فله شرائط كثيرة اجودها ما ملاه نحن في كتبنا الكلامية وهو ان ترتيب امور ذهنية
ليتوصل بها الى آخر فالاول مختلف المادة والصورة صحيح والافاسد فان كانت مقدماته علمية كان النتيجة علمية وان
كانتا او احديهما ظنية فهي ظنية ولما كان مجهول المنتج مفتقرا في ثبوته لموضوعها الى وسط وجبت مقدمتان تشتركان في
حد اوسط فان كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الاول وشرطه ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وان كان محمولا فيهما
فهو الثاني وشرطه اختلاف مقدمتيه كيفا وكلية الكبرى وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث وشرطه ايجاب الصغرى وكلية احديهما
وان كان موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى فهو الرابع وشرطه اتفاق مقدمتيه في الايجاب مع كلية الصغرى او اختلافهما
مع كلية احدهما هذه طرق اكتساب التصديقات واما اكتساب التصورات فانما يكون بالحد او الرسم والحد منه تام يستجمع
مجموع المقومات من الاجناس والفصول ومنه ناقص يشتمل على بعضها والرسم منه تام يفيد الامتياز عن كل ما عداه وناقص
يفيد الامتياز عن البعض وشرط الثلاثة الاول الاطراد والانعكاس وبيان هذه المناهج ذكرناها في كتبنا المنطقية
البحث السادس في الحكم اختلف الناس هنا فالمعتزلة القائلون بحسن الاشياء وقبحها عقلا ذهبوا الى ان الحكم صفة للفعل في
نفسه والاشاعرة ينفون ذلك ويجعلونه امرا شرعيا لا صفة حقيقية للفعل واختلفوا في تعريفه فقال الغزالي انه خطاب الشرع
المتعلق بافعال المكلفين ويدخل فيه قوله والله خلقكم وما تعملون فانه خطاب الشرع متعلق بافعال المكلفين وليس حكما اجماعا
وقال الحزوني زيادة على ذلك بالاقتضاء او التخيير فالخطاب هو الكلام الذي يفهم السامع منه شيئا وليس بجيد لدخول ما لم
يقصد المتكلم افهام السامع وقيل اللفظ المقصود الذي يقصد به افهام من هو متهيئ لفهمه خرجت الحركات والاشارات المفهمة والمهمل
وما لم يقصد به الافهام وقولنا من هو متهيئ احتراز به عن الكلام لمن لا يفهم كالنائم والمغمى عليه ونحوه وقال السيد المرتضى الخطاب
هو الكلام اذا وقع على بعض الوجوه وليس الخطاب في كونه كذلك ارادة المخاطب لكونه خطابا لمن هو خطاب له
لمشاركته ما ليس بخطاب له في جميع صفاته من وجود وحدوث وصيغة وترتيب ولابد من زائد يحصل به يسمى الخطاب وهو قصد
المخاطب ولهذا قد يسمع الكلام جماعة والخطاب لبعضهم دون بعض لاجل القصد ولهذا جاز ان يسمع النائم ولم يجز ان يخاطب
لا يجوز ان يامره وينهى ثم قسم الخطاب الى مهمل ومستعمل فالاول ما لم يوضع في اللغة التي اضيف انه مهمل الى ما يقابلها

تعريف الحكم الشرعي

المستع

فيدور وحصول العلم لا يوجد للصورة الخارجي بل الذهني وهو عين المقدور به يبطل ما قيل انه كسبي لحصول المحدود والسؤال
بعض المتأخرين بانه لو كان ضروريا لكان بسيطا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو كان مركبا لتوقف العلم به على اجزائه
والجزء مغاير للكل المتوقف على غيره مكتسب وبيان بطلان التالي انه لو كان بسيطا لزم ان يكون كل شيء علما والتالي باطل اجزاؤه
فالمقدم مثله بيان الشرطية انه يكون مساويا للوجود والشيئية اذ لو كان اخص منها لكان مركبا من العام وقيد مخصص
واذا كان مساويا لهما وجب صدقه على كل ما صدقا عليه وهذا غاية السقوط فانه ليس كل متوقف على غيره مكتسب بل المتوقف
على طلب مكتسب ولا يلزم من كون الشيء اخص من شيء تركيبه من ذلك العام وقيد مخصص اذ لو كان كذلك لزم نفي البسائط
ومثبتي المركبات البحث في حده اختلف القائلون بتحديد العلم في حده فقال ابو الحسن الاشعري العلم ما يوجب لمن قام به
كونه عالما وهو خطأ فان المشتق انما يعلم بعد معرفة المشتق منه فلو استفيد معرفته من المشتق دار وفيه نظر اذ لا يجب معرفة
المشتق منه معرفة تامة والحد كاسب للكمال وقال بعض الاشاعرة العلم تبيين المعلوم على ما هو به ورد عليه الاول وينتقض
بعلم الله تعالى فان التبيين مشعر بوضوح الشيء بعد اشكال وقال الاستاذ ابو بكر العلم ما يصحح من قام به احكام الفعل واتقانه وهو
خطأ فانه حد لعلم خاص وهو المتعلق بالعمل قال الجويني ويلزم منه ادراج القدرة فيه فان العلم لا يتاتى به الاحكام
دون القدرة وفيه نظر وقالت المعتزلة العلم اعتقاد الشيء على ما هو به مع ما يقتضي سكون النفس وينتقض باعتقاد المقلد للحق ويخرج
عنه العلم بالمعدوم وليس بشيء وقال القاضي العلم معرفة المعلوم على ما هو به واعترض عن ان المعرفة هي العلم فان الحد
هو المحدود بعينه وهو خطأ اما اولا فللزوم الدور واما ثانيا فلان المعرفة والعلم لفظان مترادفان يمنع واحد بدلا
للحد والمحدود وقال السيد المرتضى العلم ما اقتضى سكون النفس وينتقض بالاعتقاد وقال الغزالي الاثبات الظاهر متعذر
واما الشرح بالتقسيم والمثال اما الاول فهو ان يميز عما يلتبس به وظاهر تميزه عن الارادة والقدرة وصفات النفس واما ما
يلتبس به الاعتقاد وظاهر تميزه عن الشك والظن لانتفاء الجزم فيهما فالعلم عبارة عما جزم به ولا يجوز ولا يخفى
يتميز عن الجهل فانه يتعلق بالمجهول على خلاف ما هو به والعلم مطابق وربما يلتبس باعتقاد المقلد ويتميز عنه بان حقيقة
الاعتقاد هو السبق الى احد معتقدي الشاك مع الوقوف عليه من غير اخطار نقيضه بالبال وهو وان وافق المعتقد فهو جنس
الجهل في نفسه وان خالفه ما لا صابة فان معتقد كون زيد في الدار لو قدر استمراره عليه حتى خرج زيد من الدار بقي اعتقاده كما
كان لم يتغير في نفسه وانما تغير اضافته فانه طابق وقتا وخالف آخر اما العلم مستمر ... مع تغير المعلوم والاعتقاد عقدة
على القلب والعلم انحلال العقدة وكشف وانشراح فهما مختلفان والمثال ان العلم ... الى الملك ... لبعض معتقد
... والعالم لا عقدة ... وانما ... الشبه المذكور وان لم يعرف حده ... واما المثال ...

في حده

ادرك البصيرة الباطنة فهم ما لنا يسر بالبصر الظاهر فان معناه الانطباع وكذا العقل ينطبع فيه صور المعقولات وهذا المثال يفيد
من القرب وهو على طرف رجوع الى تحديده لمقابلاته وفيه زيادة اخفاء وقال بعض المتاخرين انه صفة يحصل بها للنفس المتصف
بها التمييز بين حقائق المعاني الكلية حصولا لا يتطرق اليه احتمال نقيضه فالصفة جنس وحصول التمييز بها احتراز عن الحياة
وما اشترط فيها وحقائق الكليات احتراز عن الادراك نوع من العلم لا يصير اليه الا بالكلي واورد العلوم العادية
فانها تستلزم جواز النقيض عقلا واجيب بان الجبل حال العلم العادي بانه حجر يستحيل ان يكون ذهبا وهو المراد
ومنع ... العقلي انه لو قدر لم يلزم منه محال لنفسه لانه محتمل وليس بجيد لان التجويز ينافي الجزم ... ولا
ما انه ضروري البحث الثالث في اقسام العلم اما تصور وهو المتصور الذهني او تصديق وهو الحكم بمتصور على آخر ايجابا او سلبا
وكل منهما ضروري وكسبي فالضروري من التصور ما لا يتوقف على طلب وكسب ومن التصديق ما يكون تصور طرفيه والكسبي
من كل منهما ما يقابل البديهي والضروريات الصدقية اما اوليات وهي التي يحكم بها العقل بمجرد تصور الطرفين او محسوسات
وهي ما يحكم بها العقل بمعاونة الحس الظاهر واما مجربات وهي القضايا يحكم بها العقل لكثرة التجربة والاعتياد واما وجدانيات
وهي قضايا يحكم بها العقل لاجل حدس قوي من النفس واما متواترات وهي قضايا يحكم بها العقل لتوارد الاخبار التي يحصل
معها الحكم قطعا واما فطريات القياس وهي قضايا يحكم بها العقل لاجل متوسط لا يغيب عن الذهن وتسمى قضايا قياساتها معها البحث
في الحكم الذهني المتصور على آخر اما ان يكون جازما او لا والاول اما ان يكون مطابقا او لا والمطابق اما ان يكون
ثابتا او لا فالجازم المطابق الثابت هو العلم ويستجمع الجزم والمطابقة والثبات فان خلا عن الجزم فهو الظن الصادق وان
خلا عنه وعن المطابقة فهو الظن الكاذب وان خلا عن المطابقة والثبات فهو اعتقاد الجاهل وان خلا عن الثبات وحده
فهو اعتقاد المقلد المحق اذا عرفت هذا فالظن ترجيح احد الطرفين مع تجويز خلافه والوهم مرجوح الظن والشك هو سلب القطع
واعلم ان رجحان الاعتقاد مغاير لاعتقاد الرجحان والظن هو الاول لا الثاني فان كان الظن مطابقا كان صادقا والا فهو
كذب واما اعتقاد الرجحان فلا اذا اعتقد ترجيح نزول المطر عند الغيم الرطب فيعم الى العلم والظن وغيرهما والترجيح هنا
راجع الى المعتقد وفي الظن راجع الى الاعتقاد وقيل ما عدا الذكر الحكمي اما ان يحتمل متعلقه النقيض بوجه ما او لا والثاني
العلم والاول اما ان يحتمل النقيض عند الذاكر لو قدره او لا والثاني الاعتقاد فان طابق فصحيح والا ففاسد والاول
اما ان يحتمل النقيض وهو راجح او لا والراجح الظن والمرجوح الوهم والمساوي الشك البحث الخامس في الدليل والنظر الدليل
يطلق في اللغة على الدال وهو الناصب للدليل وقيل هو الذاكر للدليل وقد يطلق على ما فيه دلالة وارشاد وعند الفقهاء ما يمكن ان
يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري والامارة هي التي يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيها الى الظن وبالامكان

ليعينهم للحكم خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين ... وقيل خطاب الشارع بفائدة شرعية يختص به اي لا يفهم الا منه لانه انشاء فلا خارج له
وهذه الحدود كلها باطلة عندنا لما عرفت من ان كلامه تعالى عبارة عن الحروف والاصوات وهي حادثة وقد بيناه في علم الكلام
ولان الحكم ليس هو الخطاب بل المستفاد منه فان الحكم ليس قول الشارع اوجبت عليك بل نفس الوجوب المستفاد من ذلك الخطاب
الفصل الثاني في تقسيم الحكم وهو على وجوه يليها مباحث الاول انقسامه الى الاحكام الخمسة الواجب والمندوب والمباح
المكروه والمحظور وطريق الحصر ان نقول الخطاب اذا تعلق بشيء فاما ان يكون طلبا للفعل او للترك او تخييرا وفي الاول
فالاول ان كان جازما فهو الواجب والا فهو المندوب والثاني ان كان جازما فهو الحرام والا فالمكروه والثالث هو المباح
اما الواجب ففي اللغة الوجوب السقوط قال تعالى وجبت جنوبها ... الحائط اذا سقط والثبوت ... واما في الاصطلاح
الشرعي فعند المعتزلة ان الواجب ما يستحق تاركه الذم او ما يستحق العقاب بتركه او ما يكون على صفة باعتبارها
يستحق فاعلها المدح وتاركها الذم ... والواجب ... واما الاشاعرة فقد رسمه
القاضي ابو بكر بانه ما يذم تاركه شرعا على بعض الوجوه ... فقولنا يعاقب تاركه لان الله تعالى قد يعفو عن العقاب
ولا يقدح ذلك في وجوب الفعل ... وقولنا متوعدا بالعقاب على تركه لان الخلف في خبر الله تعالى محال ...
ما يخاف العقاب على تركه فان المشكوك في وجوبه ... يخاف من العقاب على تركه مع انه غير واجب ... وقولنا شرعا ليخرج عنه
من يوجب الاحكام عقلا وقولنا على بعض الوجوه ليدخل فيه المخير فانه يذم على تركه اذا ترك مع بدله والموسع لانه يذم اذا
اخل به في جميع الوقت والواجب على الكفاية لانه يذم اذا اخل به الجميع واورد على طرده الساهي والنائم والمسافر وغيرهم
من اصحاب الاعذار فان الصوم لا يجب عليهم ... على تركه ... وهو انتفاء الاعذار ... يذمون على تركه على
وجه وليس واجبا فاجاب بان الوجوب ساقط عن ذلك المعذور وانما يسقط بالنوم والسهو ...
على الكفاية والموسع والمخير يسقط بفعل البعض وبفعله آخر الوقت وبفعل بدله فلا حاجة الى القيد في الكفاية
لم ... الماثور ... بالسنة فان الفقهاء قالوا ... ان اهل بلد اتفقوا على ترك الاذان ...
انه لا يستعمل للوجوب والاولى ان نقول الواجب ما يذم تاركه على بعض الوجوه ولا يرد المخير والموسع والكفاية لان الواجب
في المخير والموسع هو الامر الكلي لا الجزئيات وفي الكفاية فعل كل واحد يقوم مقام الآخر فكان التارك فاعلا او يدل
الحد قولنا الى بدل واعلم ان الواجب يطلق عليه اللازم والمحتوم والفرض وقالت الحنفية الفرض ما عرف وجوبه بدليل
قطعي والواجب ما عرف وجوبه بدليل ظني فان الفرض هو التقدير قال الله تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم والوجوب السقوط
فخصصنا الفرض بما عرف وجوبه بدليل قطعي لانه هو الذي علم انه تعالى قدره علينا واما الذي عرف وجوبه بدليل ظني فانه

في تقسيم الحكم الى الاحكام

الواجب لانه ساقط علينا ولا يسمى فرضا لعدم علمنا بانه تعالى قدره علينا وهذا في غاية الضعف فان الفرض هو المقدر وهو اعم من ان يستند الى
علم او ظن كما ان الواجب هو الساقط من غير اعتبار سببه ولان اختلاف طرق الدلائل غير موجب لاختلاف حقائقها وكذا طرق الحرام
وكذا طرق الواجب مع انه تعالى قد اطلق الفرض على الواجب في قوله فمن فرض فيهن الحج اي اوجب وللاجماع على انه يقال ادى صلاة
مختلفا فيها انه قد ادى فرض الله تعالى والاصل في الاطلاق الحقيقة واما المحظور فهو ما يذم فاعله او الذي يستحق فاعله العقاب او ما
يشتمل على وصف باعتباره يستحق فاعله الذم ويطلق في اللغة على ما كثرت آفاته يقال لبن محظور اي كثير الآفة وعلى المنع يقال حظر
عليه كذا اي منعه والقطع ومنه الحظيرة في البقعة المقطعة التي تاوي اليها المواشي وقيل انه في العرف عبارة عما ينهض سببا
للذم بوجه ما من حيث هو فعل الى المباح الذي يستلزم فعله ترك واجب فانه يذم عليه لكن لا من حيث هو فعل بل لما يلزمه من ترك
الواجب ويقال له محرم ومعصية اي ما كرهه الله تعالى وعند الاشاعرة فعل ما نهى الله تعالى عنه وذنب اي المنهي عنه الذي يستحق
عليه العقوبة فلا يوصف افعال البهائم والاطفال به وربما وصف فعل المراهق به لاستحقاقه الادب على فعله ومن وجود عدد
... على فعله وقبيح واما المباح فهو في اللغة ماخوذ من الاباحة وهي الاعلان ومنه باح بسره ويطلق على الاطلاق والاذن
يقال ابحته كذا اي اذنت له فيه واما في الشرع فقال قوم انه ما خير المرء فيه بين فعله وتركه شرعا وينتقض بخصال الكفارة المخير
فانه ما من خصلة منها الا وانه مخير بين فعلها وتركها ومع ذلك لا يكون مباحا بل واجبة وكذا الموسع في الصلاة في اول وقتها
وقيل ما استوى طرفاه مع عدم الثواب والعقاب وينتقض بفعل الله تعالى فانه كذلك ولا يوصف بالاباحة وقيل ما اعلم فاعله او دل
عليه انه لا ضرر في تركه ولا فعله ولا نفع في الآخرة ويعترض بالفعل الذي خير الشارع فيه بين الفعل والترك مع اعلام فاعله او
دلالة السمع على استواء فعله وتركه ... في الدنيا والدين فانه مباح وان اشتمل فعله وتركه على الضرر وقيل ما دل السمع على
تخيير الشرع فيه بين الفعل والترك من غير بدل وخرج بالاخير الموسع في اول الوقت والمخير واما قول المعتزلة انه ما لا ذم في
فعله وتركه ولا مدح ... وقال ... واعلم انه قد يوصف الفعل بانه مباح وان كان تركه مطلوبا
كما يقال دم المرتد بانه مباح ومعناه انه لا حرج على من اراقه وان كان الامام مطلوبا بترك اراقته واما المندوب فهو في اللغة
ماخوذ من الندب وهو الدعاء الى امر مهم وفي العرف ما يكون فعله راجحا على تركه ... مع النقيض وقيل هو الذي
تركه ... بالاخلال ... وليس مندوبا وقيل ما يمدح على
فعله ولا يذم على تركه ويبطل بافعاله تعالى فانها كذلك وليست مندوبة وقيل هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا
فالمطلوب فعله خرج عنه ما عدا الواجب من الحرام والمكروه والمباح والاحكام الآتية بخطاب الوضع ونفي الذم يخرج به الواجب
ومطلقا المخير والموسع في اول الوقت وذم الفقهاء من ترك النوافل المجهول لانهم استدلوا بذلك على استهانته بالعادة ويسمى مرغبا

فيه وسنحبا اي ان اسه نعه احد ونفلا اي طاعه غير واجبه وان للانسان ان يفعله منحصا وسكوها اي ان الحلال المقاد لله
فيه مع انه ذم من غيرحتم وسنه اي طاعه غير واجبه و قيل انه لا يختص المندوب بل كلا عليه وجوبه او مذهبيته بامر النبي صلى الله عليه وسلم
اوبادامه فعله فان السنه ماخوذه من الاداه ولهذا قال للختان سنه لا يراد انه ليس بواجب واحسان اذا كان بنفا موصلا الي
الغير مع العقل الي الغاه واما المكروه فهو خذ ذلك من نله ما هي عنه نهي تنزيه وهو ما اعلم فاعله ان تركه خير من فعله لم يكن عليه
فعله عقاب والمحظور وترك الاولى كترك النافله وهي مكروه لا باعتبار النهي عن الترك بل لكثره الفضل في فعلها وسره اللغه
ماخوذ من الكريهه وهي الشده في الحرب ويقال جمل كره اي شديد الراس **البحث الثاني** الحكم قد يكون بحسن الفعل وقد يكون
بقبحه قالت المعتزله الفعل وسوا وجد بعد ان كان مقدورا او لا لا يكون له صفه زائده على حدوثه نحو كلام النائم وهذا
لا يوصف بحسن ولا قبح واما ان يكون وينقسم الي فعل الملجا ولا يستحق به مدح ولا ذم والي فعل المكلف ما فيه وسوا الذي شانه
ان يستحق فاعله مع العلم به والتمكن الذم وما حسن وهو ما لا يستحق فاعله الذم ولا يجب في كل فعل ان يكون اما حسنا
او قبيحا والاشاعره المعين لمجرد الحدوث وج تنبيه كل محدث او بحسن او لا قال قد حصلته فعل الساهي والدبحا عالة
العامل حقا لانا نقول السجود واجب بحبوان السهو في الصلاه حكم يلزم عند السهو واما نفينا عن كلام النائم وحركاته لا
يتبداه الحسن والقبح واما اذا اعترض فيه حال توجب القبح وانا كان لا ذم عليه كذم الصبي والبهيم لان الملك
المخبر منقود ولا استناد في لعلن وجوب الضمان بذلك شرعا لانه لا سببيه بين ذلك وبين ما نفيناه من الذم ويجاب بذلك
لزم العاقله الذي شرعا و ان لم يكن ما جنيهم فعل لا قبيح ولا حسن واما صار القتل سببا شرعا لوجوب ذلك عليهم والحق
ان نقول الانسان اما ان يصدر عنه فعل وليس هو في حاله التكليف كالنائم والساهي والمجنون والطفل وهذا لا يوصف
عليها كل فاعلها لا يحسن ولا مدح ولا ذم واما ان يصدر وجوب الضمان في ماله ويخرجه الولي واما ان يكون في حاله التكليف فان
كان القادر عليه المتمكن من العلم بحاله فهو الحسن والا فهو القبيح فالقبيح هو الذي ليس للمتمكن منه ومن العلم بقبحه ان يفعله
الذي ليس له فعله و معنى ليس له معقول وسبع ذلك ان يستحق الذم بفعله ويعرف ايضا بانه الذي على صفه لها تأثير في استحقاق
الذم والحسن ما هو للقادر عليه المتمكن من العلم بحاله ان يفعله او ما لم يكن على صفه تؤثر في استحقاق الذم اعترض بان
العاجز تعالى ليس له ان يفعل والقادر الممنوع عنه حسا والقادر مع المنع والقادر المزجور عنه شرعا والاول غير
مراد والثالث لانه قد يكون حسنا مع قيام المنع الطبيعي وبالعكس ولا الرابع لعوده الي الشرع ولا الذرائع
المشترك وهو مطلق المنع اذ لا اشتراك فان معنى الاول نفي القدره عليه وهو عدمي والرابع انه يعاقب عليه وهو وجودي
ولا اشتراك بينهما واما استحقاق الذم فقد قال الاشعري يستحق الوعيد يعني العقاب اليه لذاته واما الحكم يستحق الاشتغال

بذلك معنى انه يحسن منه ذلك الاشتغال والاول ظاهر الفساد والثاني يقتضي الدور والذم قول او فعل او ترك قول او فعل ينبي عن
اتضاع حال الغير فان عني بالاتضاع ما ينفر الطبع عنه لم يتحقق في حقه تعالى حسن ولا قبح لانتفاء النفره الطبيعيه عنه تعالى
~~في حقه تعالى حسن ولا قبح لانتفاء النفره الطبيعيه~~ عنه وان عنيت فيه بيننه والمرابت الحاصله تغيير الاستحقاق فان المراد
الطلب الاستيجاب وحسن ذم العقلاء عليه والاتضاع الحاصل المراد واما الاشاعره فانهم يقولون الفعل لا يوصف بحسن ولا قبح
لذاته بل باعتبارات هي اضافيه غير حقيقيه **ا** الحسن يقال لما لاءم الغرض والقبيح لما خالفه **ب** الحسن لما امر الشارع
بالثناء على فاعله والقبيح لما امر بذمه فاعله **ج** الحسن لما لا حرج في فعله والقبيح مقابله **د** القبيح المنهي عنه شرعا والحسن ما لا نهي
عنه شرعا فيندرج فيها فعال الله تعالى وافعال المكلفين الواجبه والمندوبه والمباحه والساهي والنائم والبهائم **ح** الحسن ما
اذن فيه شرعا فيخرج افعاله تعالى ولو قيل ما ينهى عن فاعله ان يعلمه انه غير ممنوع عنه شرعا خرج فعل البهائم والنائم ونحوه
به فعله تعالى وسيأتي تمه البحث في ذلك ان شاء الله تعالى **البحث الثالث** الخطاب كما يرد بالحكم الذي لا يكون منقسما الى
الاقتضاء والتخيير فكذا يرد بالحكم الذي ينقسم الى السببيه والشرطيه والمانعيه وهنا مطالب **الاول** السبب يطلق
في اللغه على ما يمكن التوصل به الي مقصود ما ولهذا يسمى الحبل سببا والطريق سببا لما امكن التوصل بهما الي المقصود وفي الشرع
هو الوصف الظاهر المنضبط الذي دل الدليل السمعي على كونه معرفا لحكم شرعي وينقسم الى ما يستلزم في تعريفه للحكم حكمه
باعثه عليه كجعل زوال الشمس اماره على وجوب الصلاه وطلوع الهلال اماره على وجوب الصوم والى ما لا يستلزم كالشده
المطربه المعرفه لتحريم شرب النبيذ لا لتحريم الخمر فان تحريمه معلوم بالنص والاجماع لا بالشده والا لزم الدور اذ لا يعرف
كونها عله بالاستنباط الا بعد معرفه الحكم في الاصل وعلى هذا فالحكم الشرعي ليس هو نفس الوصف المجعول سببا بل
جعله سببا فقد عرف الحكم فيها بالسبب ويدل اخر عليه ههنا حكمان احدهما الحكم المعروف بالسبب والاخر سببيه
المحكوم بها على الوصف المعرف للحكم فلله تعالى في الزاني حكمان وجوب الحد عليه وجعل الزنا سببا لوجوب الحد فان الزنا لا
يوجب الحد بعينه بل بجعل الشارع في كل واقعه من الوقائع بعد انقطاع الوحي فاظهر الله تعالى خطابه للخلق بامور حسيه
بعضها اسبابا للاحكام وجعلها موجبه ومقتضيه للاحكام على نحو اقتضاء العله الحسيه معلولها لئلا تخلو اكثر الوقائع عن
الاحكام الشرعيه سواء تكرر الحكم بتكرر السبب كما تقدم او لا كالحج مع الاستطاعه والايمان مع نصب الادله وانا لم يتكرر لان
السبب ما وجد فلم يجب الحج الا مره والايمان معرفه فاذا حصلت دامت واسباب الغرامات والكفارات والعقوبات
ظاهره وفي المعاملات ظاهره اسباب لحل المال والنكاح وحرمتها العده والطلاق واعترض بان المراد من جعل الشارع
الزنا سببا للحد ان كان عباره عن الاعلام بانه يجب الحد عليه فهو حق لكنه يرجع الى المعرف وان كان عباره عن جعل الزنا

مؤثرا في هذا الحكم فهو باطل اما اولا فلان الحكم عند الاشاعره كلامه وكلامه غير قديم فلا يعلل بالمحدث ولانه بعد جعل الزنا مؤثرا ان
بقي الزنا كما كان ولم يكن مؤثرا فكذا بعده والا لكان العدا ما لا يكون مؤثرا بعد عدمه ولان الشرع بعد الجعل فلم يصدر عنه الحال
ان قال انه جعل عله وان صدر فاما كان هو الحكم فالمؤثر هو الشرع لا الوصف وان كان غيره كان المؤثر في الحكم وصفا
حقيقيا وهو قول المعتزله وان لم يكن للحكم ولا يوجبه لم يكن له تعلق بالحكم البته ولانه لو كانت السببيه حكما شرعيا افتقرت الي
السبب اخر فيتسلسل ولان الوصف المعرف للحكم ان كان يعرفه بنفسه فيكون موجبا قبل ورود الشرع او بصفه زائده فيتسلسل الكلام
في تلك الصفه كالكلام في الاول ولان الطريق المعرف لسببيه الوصف اما ان المستند به للحكم من جلب مصلحه او دفع مفسده وذلك
ممنوع اذ لو كانت معرفه الحكم السببيه لا يمكن تعريف الحكم السبب بها ولان الحكم ان كانت قديمه لزم قدم موجبها وهو معرفه
السببيه وان كانت حادثه افتقرت الي معرف اخر لحقائها ويعود التقسيم **والجواب** المراد جعل الزنا سببا لتعلق
الحكم به وليس بجيد فان كان الحكم اضافيا لا تعقل الا متعلقا فلا تعقل تعلقه مع قدمه بالحادث كما لا يعقل ذاته بالحادث حال
نعا حصول الزنا الا كان هو الحكم لحدوث صفه المؤثريه وفيه نظر فان المعنى اذا لم يوجب اولا فالمطلوب وهو انها بعد الجعل ان
اثرت فليست هي ما لا يكن سببا والصادر من الشارع المؤثريه وهي صفه الحكم وعلته ولها تعلق بالحكم وليس بجيد
فان المؤثريه اما تستند الي الخطاب او الي الحكم الملازم ~~لمرضع اقتران الحكم بها في صوره فلا تستند الى سببا اخر~~ نعرفها
حتى لزم التسلسل وبه يندفع ما بعده وليس بجيد فان السبب حينئذ يساوي الحكم في الاسناد الى الخطاب فما فتقار احدهما
سبقن استغناء الاخر والحكم كما لا يعرف الحكم لخفائها كذا لا يعرف السببيه والحكم المؤثر للمستحكم مضبوط بالوصف المعرف
بالحكم لا مطلق الحكم فانها اذا كانت خفيه غير منضبطه بنفسها ولا بلازمها من الوصف لم يمكن تعريف الحكم بها لاضطرابها
واختلافها باختلاف الاشخاص والاحوال والازمان وعاده الشرع في مثله رد المكلفين الي المكان الظاهر
المنضبط المستلزم لاحتمال الحكم دفعا للمشقه والحرج كما في التعبير المستند الى المسافه التي هي مظنه المشقه ولم يستند الحكم
الي المشقه لعدم ضبطها وليس بجيد لان مطلق الحكم ان جاز تعليل السببيه جاز تعليل الحكم به وان كان حكما خاصا افتقر الي
ضابط اخر ويتسلسل والحكم اذا كانت منضبطه بالوصف فهي معروفه بنفسها غير مفتقره الي معرف اخر ولا يلزم من تقدمها
على ورود الشرع ان تكون معرفه لسببه لتوقف ذلك على اعتبارها في نظر الشرع وقبل وروده لا اعتبار بها وليس
بجيد لان المعرف للسببيه الجميع منها ومن اعتبار الشرع **المطلب الثاني** في المانع المانع من الامور الاضافيه
التي لا تعقل الا بالقياس الي غيرها وانما يضاف الي ما يقتضي شيئا فيكون مانعا لذلك من الاقتضاء ولما كان الاقتضاء
متعلقا بالسبب والحكم الذي هو معلوله كان المانع منقسما الي امرين احدهما مانع السبب وكل وصف يخل وجوده بحكمه

حكمه السبب كالدين في باب الزكاه مع ملك النصاب والثاني مانع الحكم وهو كل وصف وجودي ظاهر منضبط مستلزم لحكمه يقتضي نقيض حكم السبب
بقاء حكم السبب كالابوه المانعه من القصاص مع القتل العمد العدوان **المطلب الثالث** في الشرط الشرط هو ما يكون وجود الحكم
او ما هو مترتب عليه تاما من غير ان يكون له مدخل في التأثير مخرج العله وجودها ولا يلزم من وجوده وجود المشروط بل يلزم من
عدمه عدمه اما في نفسه فانه كان عدمه مخلا بحكمه السبب فهو شرط السبب كالقدره على التسليم في باب البيع وما كان عدمه مشتملا على
حكمه منافيه لحكمه الحكم مع بقاء حكمه السبب فهو شرط الحكم كعدم الطهاره في الصلاه مع الاتيان بمسمى الصلاه وحكم الشارع
ليس بالوصف المحكوم عليه بالشرطيه وانما تبين كون الوصف مانعا او شرطا **البحث الرابع** في الصحه والبطلان والاجزاء
الحكم قد يكون حكما بالصحه وقد يكون حكما بالبطلان وهما عارضان للافعال التي يمكن وقوعها على الوجهين فالصحه قد تطلق في
المعاملات والاطلاقات في العبادات تختلف فالمتكلمون عنوا بصحتها كونها موافقه الشريعه سواء وجب القضاء اولا والفقهاء عنوا
بصحتها ما اسقط القضاء ويظهر الخلاف في صلاه من ظن انه متطهر فعند المتكلمين انها صحيحه لانه مامور بها في نفس الامر ونفي ذلك
وان اردت به ظاهرا معنى كون الصحه ذلك ويشكل على الفقهاء ما لا قضاء له كالعيد وما لم تقض مع صحتها كصلاه فاقد الطهورين
العقود فكون العقد صحيحا ترتيب اثره عليه وحصول غايته منه ولو فسرت الصحه في العبادات بذلك امكن ولو فسرت صحه العقد
باذن الشارع في الانتفاع بالمعقود عليه امكن واما الباطل فهو ما يقابل الصحه فهو في العبادات كونها غير موافقه لامر الشارع
او غير مسقط للقضاء وفي العقود هو الذي لا يترتب عليه اثره وهو مرادف الفاسد في المشهور خلافا للحنفيه فانهم فرقوا
بينهما وجعلوه متوسطا بين الصحيح والباطل فان العقد ان كان مفيدا للحكم مشروعا باصله ووصفه فهو صحيح وان لم يكن مفيدا
وهو غير مشروع باصله ووصفه فباطل وان كان مشروعا باصله غير مشروع بوصفه كعقد الربا فانه مشروع من حيث
انه عقد بيع وممنوع من حيث اشتماله على الزياده سموه فاسدا فكان هذا متوسطا بين المشروع باصله وبين المشروع باصله
ووصفه معا وهذا يختلف لا حاجه اليه ولو صح هذا القسم لم يناقش في تخصيص اسم الفاسد به واما الاجزاء فقد يوصف الفعل
اذا كان يمكن وقوعه على وجهين احدهما يترتب عليه حكمه والثاني لا يترتب كالصلاه وشبهها اما ما لا يقع الا على وجه واحد كمعرفه
الله تعالى فلا يوصف بذلك وكذا رد الوديعه لا يقال فيه انه يجزئ او غير مجزئ ما اختلف الناس في تفسير الاجزاء فقيل الاكتفاء بالاتيان
به في سقوط التعبد واما يكون كذلك اذا فعل المكلف ما كلف به على الامور المعتبره فيه من حيث وقع التعبد به وقيل اسقاط
القضاء ويبطل بانه لو مات بعد فعله مع الاختلال بعض شرائطه لم يجب القضاء ولم يكن مجزيا ولانا نعلل وجوب القضاء بعدم
الاجزاء فالعله غير المعلول ولان القضاء انما يجب بامر جديد وفيه نظر اذ سقوط القضاء مع الموت لم لا بالفعل واعترض بانه
لو فسر الاجزاء بالاكتفاء بالفعل بسقوط القضاء الذي للاولان وليس بجيد اذ الاولان اعتراض على الحد المنقول **البحث**

البحث الخامس في القضاء والاداء والاعادة اعلم ان العبادة قد توصف بكل واحد من هذه الثلثة وذلك لانها اذا كانت موقتة فخرج الوقت ولم يفعلها المكلف فيه بل في خارجه سواء كان معينا او موسعا سمي قضاء وان فعلها فيه سمي اداء وان فعلها
على نوع من الخلل ثم فعلت ثانيا في الوقت المضروب لها سمي اعادة ولا استبعاد في اجتماع الاعادة والقضاء في فعل
واحد اذ لم يلحظ في الاعادة الفعلية الوقت ولا في اجتماع الاعادة والاداء اذ لم يلحظ في الاداء الاولية في سبق الشاب
بين الاعادة وبين كل من الاداء والقضاء بالعموم من وجه في نوع الاول لو ظن موته لولم تشتغل بالواجب الموسع عصى بتاخيره
فلو اخر وعاش فهو اداء لانه لما انكشف بطلان ظنه زال الحكم وبقي ما كان قبل الظن وهذا اختيار الغزالي والجمهور وقال
القاضي ابو بكر يكون قضاء لتعيين وقته بسبب غلبة الظن ولهذا فعصي به ولهذا يعصي بالتاخير اجماعا وليس بجيد فان العصيان
لا يستلزم كون الفعل قضاء لان ذلك الوقت كان وقتا للاداء والاصل بقاء ما كان على ما كان بل وجوب العصيان بعد ظهور
بطلان ظنه ووجوب التضييق عليه انما يحكم بذلك لو استمر الظن وكيف يصح ان ينوي القضاء بفعل فعل في وقته واورد
بعض المتاخرين على القاضي انه لا يلزم من عصيان المكلف بتاخير الواجب الموسع عن اول الوقت مع عدم عزمه على الفعل
عند القاضي ان يكون فعل الواجب بعد ذلك في الوقت قضاء وليس بجيد فان العصيان بما ليس باعتبار تضيق الوقت بل بترك
الواجب وبدله لما مر آخر بيع من اللازم فات فعله في الوقت فالتحقيق انه لا يبقى قبل خلاف ماورد التوجه وليس بجيد
الثالث الواجب على الفور كالزكوة اذا اخر عصي ويلزم القاضي ان يكون قضاء وليس بجيد لانه لم يعين وقته فقدر
وانما وجب البدار بقرينة الحاجة والا فالامر يقتضي وجوب الاداء في جميع الاوقات وكذا من لزمه قضاء صلوة على الفور
فاخر فلا نقول انه قضاء القضاء ولهذا اتفقنا الي او تجدد واما الامر بالاداء فانه كاف في دوام اللزوم فلا يحتاج الي
دليل اخر فالحق ان القضاء مخصوص بما يتعين وقته شرعا ثم فات الوقت قبل الفعل الفعل انما يسمى قضاء اذا ثبت
وجوب الاداء ولم يفعل او ثبت سببه فالاول كمن ترك الصلوة عمدا حتى خرج وقتها ثم اداها والثاني اما ان يكون
المكلف لا يصح منه الاداء عقلا كالنائم والمغمى عليه او شرعا كالحائض او يصح لكن المنع للسقوط كالمسافر اذا علم
انه يصل قبل الزوال فان السفر رخصة وقد اسقط وجوب الصوم ويصح منه او من قبله تعدى كالمريض فانه قد يسقط وجوب
الصوم عنه في جميع ذلك يسمى قضاء لوجود سبب الوجوب لانفس الوجوب كما يقول بعض من لا تحقيق له من الفقهاء باعتبار
وجوب القضاء فان الواجب ما يترك فلا يجامع جواز الترك او وجوبه وكيف يؤمر بالصوم ولو فعله الحائض لكان الثالث
اسم القضاء على الاول وهو ما ثبت وجوبه ولم يفعل في وقته حقيقة وفاقا واختلفوا في الثاني فقيل انه مجاز فان صوم الحائض
حرام فتسميته قضاء مجاز وحقيقته انه وقت مثلا لكنه لما تجدد هذا الوجوب بسبب حال حرمت سميت من اجاب الاداء حتى

فات لفوات اجابة سمي قضاء والنائم والناسي يقضيان ولا خطاب عليهما لانهما منسوبان الي الغفلة والتقصير كل ما فيه على ...
للحائض ولهذا يجب عليها التشبه بالصائمين بالامساك بقية النهار دون الحائض وقيل ان الاطلاق حقيقة لانه استدراك
لمثل ما انعقد سبب وجوبه ولم يجب للعارض لا استدراك لمثل ما وجب فعلا فالحق ان الاشتراك البحث السادس في الرخصة فانها
والعزيمة العزم في اللغة العقد المؤكد قال الله تعالى فنسي ولم نجد له عزما اي عقدا وسمي بعض الرسل اولي العزم لتاكيد قصدهم في طلب
الحق وفي العرف الشرعي عبارة عما لزم العباد بايجاب الله تعالى او اجازة فعله من غير ضرر واما الرخصة فهي في اللغة عبارة عن التيسير
والتسهيل ومنه رخص السعر اذا تراجع وسهل الشراء واما في الشرع فقال بعض اصحاب الرأي انها مباح في ايجاب فعله مع كونه
حراما وفيه تناقض وليس بجيد لعدم اجتماع الحكمين في وقت وقيل ما رخص فيه مع كونه حراما وهو ايضا تناقض لان الرخص
من الرخصة وهي غير خارج عن الاباحة وقيل ما جاز فعله لعذر مع قيام السبب المحرم وهو غير جامع لان الرخصة لا يكون بالفعل
بل تكون لاسقاط صوم الرمضان والكف عن المأمور والاولى ان يقال الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام السبب
المحرم ايع النفي والاثبات معا فنابه الاصل كالاكل والشهب لا يسمى رخصة ما لم يوجبه الله تعالى علينا من العموم التوال وصلوة
الاظهر لا يسمى رخصة ويسمى تناول الميتة رخصة وكذا سقوط الصوم على المسافر وسقوط الركعتين في الرباعية في فعلها ثم
قيام المقتضي للتحريم فقد يجب كاكل الميتة عند خوف التلف وقد لا يجب كذكر كلمة الكفر عند الاكراه واعلم ان اسم الرخصة
يطلق حقيقة ومجازا فالاول اباحة النطق بكلمة الكفر بسبب الاكراه واباحة شرب الخمر للمكلف بلقمة لا يسيغها الا الخمر فان
بعيد عن الحقيقة كتسميته باسقاط ما من اثقال الملل المتقدمة رخصة بما لم يجب علينا واوجبه على غيرنا لا يسمى رخصة وذلك لانه
على غيرنا فاذا قابلنا التشابه حسن اطلاق اسم الرخصة عليه فان الايجاب على غيرنا ليس يقتضي حقا والرخصة فيما يقابل
التضييق ويتردد بين طرفين احدهما يقرب الي الحقيقة وبعضها الي المجاز فالاقرب الي الحقيقة وجد به بان يسمى رخصة حقيقة
لقيام السبب وهو الشهر مدخل تحت قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه والتاخير عن العموم لعذر انما يتم عند ... اما انه لا يحسن
اسم الرخصة فيه اذا لا يمكن التعليل استعمال المانع عنه فلا يمكن قيام السبب ويحوز عند الجراحة او مالا يكون مالي
التيسر على النعم والسلم ... لما قال الله تعالى لعدم تبعية حكم ابن خزام ... ان كان
عجز ... قيل ان حكم المنع تعليق يعني الاحاديث ...
للرخصة ان كان راجحا على التحريم لم يكن سماه رخصة بل عزيمة والا لكان حكما ثبت بدليل راجح مع وجود المعارض المرجوح
رخصة وليس كذلك وان ساواه فانه قلنا بالتساقط والرجوع في الحكم الاصل لم يكن رخصة بل يكون حكم بحكم قيمة ما قلنا بالتخيير
لم يكن اكل الميتة حال الاضطرار رخصة اذ لا تخيير بين جواز الاكل وتحريمه بل وجوبه وقيل ان الرخصة فلم يبق الا الرجحان

الحرمة على الجميع ويلزم منه العمل بالمرجوح وهو في غاية الاشكال لكنه الاشبه باسم الرخصة لما فيه من التسهيل بالعمل بالمرجوح ومخالفة
الراجح وفيه نظر لان هذا القسم انما يرد لو كان دليلان متعارضين وانما هما دليلان لو تواردا في الحال على محل واحد وليس
كذلك فان التحريم ثابت في حق القادر والوجوب ثابت في حق المضطر ودليلنا بالاباحة ان قيام المحرم في حق الاثم
هذا المكلف لو لم يكن مضطرا او كونه رخصة باعتبار نسبة حالته الاضطرارية الي حالته الاختيارية واعلم انه لا استبعاد في
كون الشيء رخصة باعتبار وواجبا باعتبار كالفعل واكل الميتة حالة المخمصة الفصل الثاني في الحسن والقبح عقليان
وقد اضطرب العقلاء في ذلك اضطرابا عظيما فالذي عليه المعتزلة انهما حكمان عقليان والاشاعرة قالوا الحسن
والقبح قد يعنى بهما ملايمة الطبع ومنافرته وهما عقليان بهذا الاعتبار وقد يعنى بهما كون الشيء صفة كمال او نقص كقولنا العلم
حسن والجهل قبيح وهما عقليان بهذا الاعتبار ايضا وقد يعنى بهما كون الفعل متعلق المدح او الذم والنزاع في هذا عند
المعتزلة انه عقلي واما حسن الفعل او قبحه لكونه واقعا على وجه مخصوص لاجله يستحق فاعله الذم والمدح ثم ذلك
الوجه قد يعلم بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد يعلم بالاستدلال كحسن الصدق الضار
وقبح الكذب النافع وقد لا يعرف معرفة بالعقل مستقلا بل يفتقر الي مساعدة الشرع كحسن صوم رمضان وقبح صوم
العيد لان العقل لا يستقل بمعرفة ذلك لكن لما ورد الشرع به علمنا اختصاص كل واحد منهما بالوجه الذي باعتباره حسن
حسن او قبح ولولا ذلك الاختصاص لامتنع ورود الشرع به وذلك الوجه ما اشتمل عليه من اللطف المانع من القبح الداعي
الي الطاعة لكن العقل لا يستقل بمعرفته هذا المذهب ماليه الامامية والكرامية والخوارج والبراهمة والثنوية وغيرهم سوى
الاشاعرة حتى ان الفلاسفة حكموا بحسن كثير من الاشياء وقبح بعضها بالعقل العملي ثم ان اوائل المعتزلة ذهبوا الي
ان الاشياء حسنة وقبيحة لذاتها لا باعتبار صفة موجبة لذلك ومنهم من اوجب ذلك كالجبائية وبعضهم فصل
واوجب ذلك في القبح دون الحسن والاشاعرة قالوا الحسن والقبح يعني كون الفعل انما حسن بامر الله تعالى به
ونهيه عنه فلو نهي عن الحسن كان قبيحا وبالعكس والحق الاول لنا وجوه الاول انا نعلم بالضرورة حسن الصدق النافع
والانصاف ورد الوديعة وانقاذ الغرقى والاحسان الي المستحقين وقبح الظلم والكذب والجهل وانا ما كلف
الامي لنفلة لمصالح والروحي الطيران في الهواء حكم العقلاء كافة بقبح ذلك ووجوب ذمه ولا مدخل للشرع في
ذلك ... ولهذا حكم به منكر الشرائع كالبراهمة لانا لحسن الصدق لانه ... والاحسان لانه الحكم
يستند الي ... وهو ملايم للطبع فكل واحد وقبح الكذب لانه ... اما نقول الضرورة قاضية
بالقبح والحسن يعني تعلق المدح والذم ... اذ لولا الحسن والقبح شرعا لم ... من الله تعالى ...

فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان التالي انه لو حسن منه كل شيء لحسن منه اظهار المعجزة على يد الكاذب ولو حسن منه
ذلك لما امتنع الفرق بين الصادق والكاذب وذلك يفضي الي بطلان الشرائع بالكلية اذ لا يبقى الوثوق على
المعجزة ... الاحتمال لا يقال الاستدلال بالمعجزة على الصدق يتوقف على مقدمات انه تعالى خلقها لذلك وان
كل من صدقه الله تعالى صادق والحسن والقبح انما يثبتان في الثانية ... الاولى لو توقف الرجحان على المرجح لزم
الجبر فلا قبح وان لم يتوقف جاز ان يخلقها لا لغرض او لغير التصديق ومنع قبح خلق المعجز للتصديق من غير ...
لان يجوز للمكلف خلق المعجز عقيب الدعوى لا للتصديق ... كالمتشابهات ...
القرآنية فاصله بانه خلقه للتصديق كالشاهد والمتشابهات قابل للتاويل ولا يتم هذا ما يحصل التصديق
في غير محله الثالث لو حسن من الله تعالى كل شيء لما امتنع منه الكذب وح لا يبقى الاخبار والوعد والوعيد ...
التكليف والاعتذار باستحالة الكذب في الكلام الازلي ممنوع ولو سلم جاز ان تكون هذه الكلمات المسموعة ...
لما في نفس الامر ... الرابع انه لولا اختصاص الواجب ... لاحد المكلف بالوجوب كان ...
به ترجيحا من غير مرجح وهو باطل بالضرورة وكذا باقي الاحكام والافعال الخامس انا نعلم بالضرورة ان اذا خيرنا العاقل
بين الصدق واعطاء دينار وبين الكذب واعطاء دينار ... واستوى الصدق والكذب في جميع الوجوه و...
الاعتبارات سوى وصفي الصدق والكذب فانه يختار الصدق على الكذب ولولا ان الصدق حسن وان الكذب
قبيح ما لما اختار الصدق دون الكذب السادس ان الحسن والقبح لو لم يعلما قبل الشرع لاستحال العلم بهما بعد الشرع
... لورود الشرع بالاسم ولا يتصور السابع انا متى علمنا كون الشيء ظلما علمنا قبحه ومتى انتفى كونه ظلما انتفى
العلم بقبحه فلبس الحسن والقبح في الظلم كونه ظلما بالدوران الثامن لو كان الحسن والقبح شرعيا لما وقت العاقل
الحسن اليه والمسيء الثامن لو كانا شرعيين لما كان فعل الله تعالى حسنا قبل ورود الشرع التاسع لو كانا شرعيين لما كان
شرعيين لزم افحام الانبياء ... فكذا المقدم بيان الشرطية ان الوجوب ح يكون سمعيا وقبل الشرع لا وجوب
فاذا امر النبي المكلف باتباعه كان له ان يقول لا اتبعك حتى يجب علي ولا يجب علي اتباعك الا ...
بثبت بقولك وقولك ليس بحجة الا بعد معرفة صدقك وصدقك لا يثبت الا بالنظر وانا لا اعرف النظر حتى
يجب علي ولا يجب علي الا بقولك وقولك ليس بحجة ... الله عليه وآله وامام بطلان التالي فظاهر ...
ما فيه ... قال ابو الحسين ... في هذه المسألة في مواضع احدها ان
الحسن والقبح ... انما هما معلومان مثلا الثالث ان العلم ... الصور ...

عرضا فيه سواء انه منزه فلا يشبهه شيء وصح قوله انه قبيح فعلا ويستحق الذم عليه فانه يستحسنا ما تحلف الكتابة مما لا يليق
والتشبه بالارجل له وصفا له تعالى ذلك واستبطأ وعاد وتطلب لجاه النبي وذم الغني على ما يتعلق لي برهان
يدعى على كون الكواكب في السماء وحصول المدح للخوريا لبعض دون البعض على ما استناده الى العقل فلانا اذا
راجعنا عقولنا وفرضناها خالية عن الشرع ونظرنا لم يبق الا منه ما ذكر لا يبقى الا منه مذهب الخوارج
درهم بدرهمين فيعلم قطعا استقامة الاول دون الاول يكون للحكم بمجرد العقل الثالث عشر لو كانا شرعيين لجوزنا
من الله تعالى لا نعرف جهة الشرع الملك بنزولها فلا نفرق بينهما حجة ويجتمع من اسا في استحسان المدح والذم لا
لا يفرق بين حركة الاصبع مستديرة وحركتها ان تكون من اسا الهاشم المدح ومن احسن هو المذموم بل هما قريبا
يستنده للفهم من ان الصفة ومن مبارحهم مما لا يعتقد الشرائع اذا حكم بحسن الحسن وقبح القبيح فانه يشبه
دخلت عليه لكن لو اخبرنا من شاهدا على مثل الاستبعاد الاول لسارعنا الى تكذيبه فدل على ان ذلك متقرر في
بداية العقول الثاني عشر حكم اكثر العقلاء بقبح الظلم وحسن الصدق في كل زمان وفي كل صقع لا يختلفوا الا ان يكون
علما ضروريا او استدلاليا وملزوم الخطأ او لا يكون علما فكان من الحق اتفاق الامم العظيمة عليه قرنا بعد قرن لا يجوز
ان يجمعوا على شرب الخمر والزنا وليجمعوا اصحاب شريعة الرابع عشر لو علل بالشرع لما مطالبه لجواز ان يطرق
الكذب وارادة غير الظاهر منهم واحتجت الاشاعرة بوجوه الاول ان افعال العباد اما اضطرارية او اتفاقية
وشاطئ المذهبين لا قبح بيان المقدمة الاولى ان فاعل القبيح اما ان يمكن من الترك او لا يمكن فان لم يمكن ثبت
الاضطرار وان تمكن فاما ان لا يتوقف رجحان الفعل على الترك على مرجح او لا يتوقف فان كان الثاني ثبت
الاتفاق لان العدم نسبته الى الطرفين واحدة فاذا حصل الفعل بها في وقت دون اخر من غير مرجح
كان ذلك محض الاتفاق وان توقف فذلك المرجح ان كان من فعل العبد نقلنا الكلام اليه وان كان من غيره
فعند حصوله ان وجب لزم الاضطرار لان الفعل معه واجب وقبله ممتنع فلا اختيار للعبد وان لم يجب جاز
الترك فلنفرض وقوعه في وقت وعدمه في اخر واختصاص احد الوقتين بالوقوع دون الاخر لعدم لو كان لم يتوقف
على مرجح يحصول المرجح الاول في الوقتين فيكون حصوله اتفاقا وان توقف على مرجح ~~مع حصول المرجح~~
~~لانه فيكون حصوله اتفاقا وان توقف على مرجح~~ لم يكن الاول مرجحا تاما وقد فرضناه تاما هذا خلف
الحث ما يدفع انضمام المرجح الاول فان وجب الفعل لزم الاضطرار والا ثبت الاتفاق ولا قبح لا مكرر
بان الفاعل مرجح الفعل على الترك لانه مالك يرجح ان كان لا لمرجح زايد على كونه قادرا كان ذلك اتفاقا

الفعل م

لامرجح م

بان رجحان الفاعل اما يعتبر عند انضمام هذا العقيد الى القادرية وان لم يكن لم يبق لذلك الفاعل ترجيح احد مقدوريه
على الاخر الا ان صفة القادرية مستوية في الازمان كلها ثم انه لم يوجد الا في بعض تلك الازمنة دون بعض
من غير ان يرجحه القادر لبعضه وذلك هو معنى الاتفاق الثاني ان العلم بالحسن والقبح اما ان يكون
ضروريا او نظريا والاول باطل للفرق بين اعتقادنا في هذه الامور وكون الواحد نصف الاثنين والتفاوت انما
يكون بتطرق الاحتمال الى المتيقن وهو يناقض كونه ضروريا بل كونه علما ولانه لو كان ضروريا لاشترك فيه العقلاء
كغيرها من الضروريات والثاني باطل فكذا المقدم والثاني بطل لعدم الدليل الثالث لو كان الظلم قبيحا لكان القبح
اما ان يرجع الى ذاته او الى صفاته الثبوتية والسلبية او الى المجموع او الى القياس والاول باطل والا لزم القبح
للحسن وكذا الثاني لاستحالة تعليل الثبوتي بالعدمي والرابع لاستحالة كونه جزءا من المؤثر والخامس لان ذلك
الامر ان كان لازما للظلم عاد التقسيم فيه وان لم يكن لازما للحكم لم يكن القبح معللا لازما الرابع لو قال لاكذبن غدا
فاما ان يجب عليه الكذب او لا يجب وعلى التقديرين يخرج الكذب عن كونه قبيحا لاستحالة التكليف بالقبيح الخامس ان
شخص اذا طلبه ظالم فانه اخبر به لزم حسن ايقاع الضرر بالنبي وان حسن الكذب ثبت المطلوب السادس ان
تكليف ما لا يطاق واقع فبطل الحسن والقبح وبيان الاول ان ما علم الله تعالى وقوعه واجب وما علم عدمه ممتنع
وعلى التقديرين ولانه تعالى كلف ابا لهب بالايمان بجميع ما اخبر به النبي صلى الله عليه وآله انه لا يؤمن فيكون
مكلفا بانه يؤمن وبانه لا يؤمن وهو جمع بين النقيضين السابع لو قبح الكذب لذاته لكان المتضمن له اما بمجرد اللفظ
وهو باطل والا لقبح حال كونه صدقا او عدم المخبر عنه فيكون العدم علة للثبوتي او المجموع فيكون العدم جزءا
من المؤثر او لا من هو خارج فانه لزم عاد المحذور والا لم يلزم القبح الثامن لو كان الكذب قبيحا لذاته لكان
المعنى بشرايط من ذلك اقتضائه للحكم الثبوتي فان كان منه لجميع الحروف كان عدميا لاستحالة اجتماع الحروف
في الوجود وان كان صفة لبعضها كانت اجزاء الخبر الكاذب كاذبة التاسع لو كان الكذب قبيحا لذاته لما اختلف
باختلاف الاوضاع والتالي باطل فالمقدم مثله العاشر الظلم عدمي محض فيكون عدميا لان العاجز عنه لا
به الوجه الوجودي الحادي عشر قبح الظلم متقدم عليه وهذا ليس لفاعله ان يفعله فليس معلولا الثاني عشر لو كان
للحسن والقبح ذاتيين لزم قيام المعنى بالمعنى والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان حسن الفعل زايد على
مفهومه والا لزم من تعقل الفعل تعقله وهو ثبوتي لانه نقيضه وهو حسن عدمي والا استلزام محلا ثابتا وهو صفة
للفعل والا لافتقر في ثبوته الى ثبوته فيلزم قيام الحسن بالفعل وقد تبين في علم الكلام امتناع قيام العرض

النبي م

ومن جملتها جزء م

تعلق م

بالعرض الثالث عشر لو قبح الفعل او حسن لغير الطلب اعني الامر والنهي لم يكن تعلق الطلب لنفس الفعل لحق فقد يجعل
امور زايد وهو لازم على الجبائية الرابع عشر لو كان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفته لم يكن الباري مختارا
في الحكم لان الحكم بالمرجوح على خلاف المعقول يقبح الراجح فلا اختيار الخامس عشر قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا نفى التعذيب من دون البعثة فلا يكون الفعل قبيحا ولا حسنا قبلها والجواب عن الاول وهو اقوى
شبههم من حيث النقض ومن حيث المعارضة اما الاول فنقول لم لا يجوز ان لا يتمكن من الترك وقوله يلزم الاضطرار
قلنا ممنوع فان الاضطرار انما يتم لو لم يكن له اختيار اما على تقدير صدور الفعل من الاختيار فلا اضطرار ولا نسلم
ان وجوب الفعل حالة الاختيار ومع امكان قبله فان القدرة والداعي اذا اجتمعا وجب الفعل ولا ينافي ذلك الاختيار
قوله ان تمكن من الترك ولم يتوقف الرجحان على مؤثر لزم الاتفاق قلنا ممنوع وانما يكون الفعل اتفاقيا لو لم يسند الى
سبب ظاهر ونحن نسند الفعل هنا الى الفاعل اقصى ما في الباب ان رجحان احد الطرفين ليس لامر زايد على ذات
الفاعل ما حيناه سلمنا لكن لم لا يترجح الفعل باستمالة الداعي المصلحة للفاعل او الداعي مترجح على الفاعل او نقول سلمنا لكن لم لا
يكفي الرجحان المطلق من غير احتياج الى رجحان مانع من النقيض فانه وقوع الممكن جايز لخروجه عن التساوي الى
الرجحان ولا يلزم الجبر ولا انتفاء القدرة واما المعارضة فنقول هذا الدليل ثابت في حقه تعالى فما هو الجواب عنه فهو جوابنا
عن المخالف وعن الثاني ان الضروريات تتفاوت وكذا النظريات بواسطة الاستعداد وهذا لا يلزم تطرق احتمال
النقيض الى احد الطرفين ولا نجزم بسلب ذلك ان الضروريات الظاهرة قد يخفى عن كثير من الناس خفاء اضطراريا
او لغيره ذلك ونحن نمنع التفاوت في هذه العلوم عند معتقدها ولهذا لا يشكك العاقل في قبح تكليف الزمن الطيران
لم يعتريه شك ولا يشكك في ان الواحد نصف الاثنين ولا يلزم اشتراك العقلاء في الضروريات لتباينها في حصول
المقدمات العقليات وعن الثالث لم لا يجوز ان يرجع الى ذاته او صفاته الثبوتية ولا يلزم قبح الحسن لاختلافهما في
الماهية سلمنا لكن لم لا يرجع الى اوصافه السلبية ونمنع كون القبح ثبوتيا فان القبح هو الذي ليس لفاعله التمكن
ان يفعله سلمنا لكن جاز ان يكون العدم جزءا من المؤثر فان عدم المانع جزء من الفاعل التام وعن الرابع انه يجب
ترك الكذب لان قوله لاكذبن غدا لا يخرج عن وجوه اما لعزم والوعد عليه ولا يزول قبحه بفعله بل يزداد القبح بسبب الاصرار على
العدل بالخبر عن المستقبل اذا صدر عن عزم المخبر على ان يفعله ثم تغير عزمه لم يكن كذبا لان حسن الاخبار كان جازما
على الكذب وسواء اخبر عن عزمه وفيه نظر فان المخبر اخبر عن الاتيان بالكذب لا عن عزمه عليه ولهذا لو اخبر بانه
عزم الآن على الكذب في غد ثم لم يكذب في الغد لم يكن كاذبا خبره بخلاف صورة النزاع او نقول كل من الصدق والكذب

منوع م

يكر

يعتوره

بما يتبع او نقول انه صدق حسن وان استلزم قبيحا فانه لا يلزم من استلزامه القبيح قبحه وان استلزم قبحه لكن باعتبار اخر كما
ذهب اليه الجبائيان من القول بالوجوه والاعتبارات وعن الخامس ان الحسن التخليص لا الكذب او لا يمكنه التخلص
بالتعريض او الايمان بتنظيف الخبر من غير قصد فالواو لو جاز ذلك لارتفع الوثوق بوعده ووعيده وانتفت فائدة
البعثة لتطرق هذا الاحتمال فيما اخبر النبي صلى الله عليه وسلم ضعيف لانه متى ادى ذلك الى الجهل والاضلال بالخبر لم يجز
صدوره من الله تعالى ولا من رسوله بخلاف الاثناء وعن السادس بالمنع من التكليف بالمحال واما حكاية العلم
ومتاخر عنه في الرتبة فلا يؤثر فيه وجوبا ولا عدما اذ هو تابع له والوجوب الحاصل من العلم وجوب لاحق اذ لا
فرق بين وقوع احد الطرفين وبين الوضع العلم به فكما ان كل واحد منهما يقتضي وجوبا لاحقا ان العقل فانه
بالتطابق بين المعلوم والعلم وان الاصل في هذا التطابق انما هو المعلوم اذ لو اختلفنا على انه به لما تعلق
به العلم وتمام تحقيق ذلك مذكور في كتبنا الكلامية ثم لو لزم مع العلم الوجوب وانتفاء القدرة لثبت ذلك في
حقه تعالى فانتفى اختياره تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واما تكليف ابي لهب بالايمان فصحيح انه اخبر بانه لا يؤمن
وقوله تعالى تبت يدا ابي لهب الى اخرها لا يدل على انه لا يؤمن ويحتمل وجهين احدهما ان يكون ما ذكر في هذه
السورة انا يقينا وان شرط عدم من الدنيا كما في وراه لهلك الايات المتناولة لوعيد الكفار متناولة لكل
كافر سواء تاب اولم يتب وهو يرتبط اجماعا الثاني ان يكون هذه السورة نزلت بعد موته اذ لو كانت نزلت
في حياته لكان ما يضعف عنه ما لسعي لكنه كلفه من حيث انه كان مختارا اذ الاخبار بعدم الايمان لا ينافي القدرة
على في العلم فان الاخبار بعدم الايمان انما هو من حيث العلم الذي لا ينافي المكنة ثم كيف يجتمع القول
بالتكليف بالمحال مع قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الى غير ذلك من الايات وعن السابع المقتضي للقبح
هو الخبر المتصف بعدم المطابقة ولا استبعاد في كون العدمي جزءا من علة الامر الاعتباري اما قولنا
ان القبح امر عدمي او يجعل شرطا في القبح والشرط لا مدخل له في التأثير وعن الثامن بالمنع من كون
القبح ثبوتيا على ما مر سلمنا لكن بالوجه الذي وضعهم بالخبر والكذب تصفه بمجموع القبح وعن التاسع
ان المختلف باختلاف الاوضاع انما هو الحروف والاصوات ووضعها للمعاني المختلفة اما ماهية الكذب
فلا اختلاف فان الكذب هو الخبر الغير المطابق باي عبارة كان والكذب فيه لكونه كذبا لا لبيان ان النقل
ويمكن ان يكون لاجزاء الكاذب مشروطا بالوضع وعدم مطابقته المخبر عنه مع علم المخبر به لا كان شرطا لكونه
كذبا وعن العاشر ما تقدم من كون القبح عدميا سلمناه لكن نمنع كون الظلم عدما بل هو وجودي فان عدم

او انه الكذب م

المعقول

يحرر

الاستحقاق جاز ان يكون لازما للظلم لا داخلا فيما بيّنا لكن جاز ان يكون الظلم علة للقبح لما فيه من الامر الوجودي او العدمي فقط
وعن الحادي عشر بالمنع من تقدم قبح الظلم عليه وانما المتقدم للعلم بكونه قبيحا وعن الثاني عشر بالمنع مع كون تقبيحه
عقليا والاستدلال بصورة النفي على الوجود دون لانه قد يكون شيئا او منقسما الى ثبوتي وعدمي سلمنا لكن يمتنع
اتصاف تمام العرض مثلا فان اكثر المحققين ذهبوا الى ان ذلك كالسرعة والحركة والاستقامة والخط سلمنا
لكنه آت في صفة الاعيان وعن الثالث عشر بشمول الملازمة ومع كذب التالي فان الطلب الماضي الى الفعل لاجل حسنه
وعن الرابع عشر ان القدرة لا تزول باعتبار عروض امتناع الصدور لان حكمته تقتضي امتناع صدور القبيح
منه وعن الخامس عشر ان المراد ما كنا معذبين بالاوامر السمعية او قبل الرسول اشارة الى العقل فاعلم ان الاشاعرة
يلزمهم نفي التقبيح بالكلية لان الداعي مستند الى قدرته تعالى وكلما فعله الله تعالى عندهم فهو حسن فيكون الداعي
الكفر والظلم ووجوه القبائح الصادرة عن البشر غير قبيح واعتذروا بان القبح المعلوم بالضرورة انما هو القبح
بمعنى ملايمة الطبع ومنافرته ضعيف فان الطالع الطالع يميل طبعه الى الظلم مع ذلك فانه يجد صريح عقله
حاكما بقبحه وانه من خاطب الجماد وامره ونهاه فلا يتنفر طبعه عنه مع قبحه وكذا من انه يقتل حسنه في
شتم الانبياء والملائكة وقرائه بصوت طيب حسنا فانه يميل الطبع اليه وينفر العقل منه سلمنا المغايرة بين نوع
العقل والطبع واعلم انه لا يمكن الجزم بشيء من قواعد الاسلام ولا بشيء من احكام الدين الا بالقول بالحسن والقبح
العقليين وكيف يصح الجزم من الاشاعرة بصدق النبي صلى الله عليه وآله وعدالته وهو يجوز مع امكان الكذب
والاضلال من الله تعالى لجهله بخلق المعجزة على يد الكاذب وانما طولنا الكلام في هذه المسئلة لكونها احد المطالب
الجليلة وقد جرت عادة الاصوليين بذكر مسئلتين يتفرعان على هذه المسئلة احدهما وجوب شكر المنعم والثانية
حكم الاشياء قبل ورود الشرع فلنشرع فيهما بعون الله تعالى وحسن توفيقه المسئلة الاولى في ان شكر المنعم واجب عقلا
اختلف الناس في ذلك فاوجبه المعتزلة خلافا للاشاعرة لنا وجوه الاول ان الضرورة قاضية بذلك لانا نقطع بـ
انه دافع للخوف ودفع الخوف واجب ولان الانسان يكون الشكر واجبا اما انه دافع للخوف فلان العاقل
اذا علم ان النعم خاف من كفرانها واما ان الشكر دافع له فلان الخوف انما هو من ترك اداء العاقل علم انه اذا شكر
المنعم واذعانها واعترف بالانعام امن من المؤاخذة على ترك ذلك ونعلم ايضا بالضرورة ان طريقة الشكر امنى
فيه واما ان دفع الخوف واجب ملتقطا الضرورة به واما ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فلما ثبت
انه اذا تعارض طريقان احدهما امن والاخر مخوف وجب سلوك الامن وهنا الشكر طريق امن والاخر محوف

رائهم

واجب عقلا شكر المنعم

مخوف الرابع لو لم يجب الشكر عقلا لم يجب المعرفة اذ لا فرق بينهما ولان المقتضي لوجوب المعرفة وجوب الشكر والتالي باطل
والا لزم افحام الانبياء فانهم اذا اظهروا المعجزات قال المكلف لا اجب على النظر في المعجز الا بالشرع ولا يستقر الشرع
الا بالنظر في معجزكم فينقطع النبي وشريطة الاحتجاج احتجت الاشاعرة بالعقل والنقل اما النقل فقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا نفي التعذيب قبل وجود البعثة فينفى الوجوب وقوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس
على الله حجة بعد الرسل واما العقل فهو ان الشكر اما ان يجب لفائدة اولا والقسمان باطلان اما الاول فلان
القائل يستحيل عودها الى الله تعالى لانه غني والى غيره لانها اما جلب نفع او دفع ضرر والاول باطل لعدم وجوبه عقلا
وكيف يجب المفضي اليه ولانه يمكن خلو الشكر عن جلب النفع فان الشكر لو كان واجبا لم يكن اداؤه مقتضيا شيئا آخر
ولانه تعالى قادر على ايصال المنافع بدون الشكر فيتوسط عبث والثاني باطل لان المضرة اما عاجلة وهو باطل لان الاشتغال
بالشكر يتضمن عاجلة فلا يكون دافعا لها او آجلة وهو باطل لان الضرر الآجل انما يحصل القطع بدونها عند عدم الشكر
لو كان الشكر غير المشكور ويشبه الكفر اما المنزه عن ذلك فلا بل احتمال العقاب على الشكر قائم لانه تصرف في ملك الغير
بغير اذنه ولان العبد لو حاول مجازاة مولاه على نعمه استحق التأديب والاشتغال بالشكر اشتغال بالمجازاة ولان
نعم الله بالنسبة اليه اقل من نسبة اللقمة الى الملك ولو ان انسانا شكر الملك على اعطائه اياه لقمة في الحافل لعل
قبحا واستحق التأديب فكذا هنا ولان الشاكر قد لا يعرف كيفية الشكر فياتي بغير اللائق بجلاله فيستحق العقاب
على الترك فاذا فقد ذلك انتفى معنى الوجوب والجواب عن الاول ما تقدم من التخصيص بالاوامر الشرعية او المجاز
في الرسول وهو العقل سلمنا لكن نفي استحقاق التعذيب لا يستلزم نفي الوجوب بدون العقاب فانه يكفي في استحقاق المدح
والذم بتركه ولان العذاب يجوز اسقاطه بعفو وشفاعة لانه للواجب والآية دالة على انها لا دلالة فيها على الاحاطة
عذر المكلف بانقطاع الرسل وعن الثاني لم لا يجب الشكر لمجرد كونه شكرا لا لشيء آخر فانه لا يلزم ثبوت الغاية
لكل شيء والا لزم التسلسل بل لابد وان ينتهي الى ما يكون واجبا لذاته ولا غاية له سوى ذاته كما ان دفع الضرر واجب
لذاته لا لغاية اخرى ولهذا يعلل العقلاء وجوبه بكونه شكرا للنعمة لا لشيء آخر وان لم يعلموا شيئا آخر من جهات
الوجوب سلمنا لكن لم لا يجب لفائدة عائدة الى المكلف في الثواب قوله يمكن ايصاله دون الشكر قلنا ممنوع
فان الثواب انما يستحق وصفة الاستحقاق انما تحصل بواسطة العمل قوله جلب النفع غير واجب فلا يجب سببه قلنا
ممنوع فان المنافع يختلف فجاز وجوب بعضها عقلا ولا نسلم ان اداء الواجب لا يقتضي شيئا آخر سلمنا لكن لم لا يجب
لكونه دافعا للضرر المتأخر قوله الشكر مضرة عاجلة قلنا الضرر العاجل المندفع به ضرر الشكر اكثر من ضرر الشكر

والمانع ملاحظة من توقع عقلا دون المعتزلة مع الوجوب دون العقاب

فلا يكون م

حاشية الشكر م

حذف العقاب فانه مندرج على ضرر الشكر مع عاجلة فكان الضرر العاجل المندفع بهذا الشكر اكثر من ضرر الشكر
وسوكان في الوجوب سلمنا لكن لم لا يندفع به الضرر الاجل قوله وانما يتحقق ذلك في حق من يستحق الشكر
ويشبه الكفر قلنا ممنوع فان ترك الواجب علة في استحقاق العقاب بتركه قوله الشكر تصرف في ملك الغير قلنا هذا
ضعيف فانا نعلم قطعا ان الاشتغال بوظايف الخدمة والقيام بالشكر والمواظبة عليه اسلم من تركه والاعراض عن
الخدمة والعاري عن الشكر وتمثيل النعم باللقمة باطل فان نعم الله تعالى على العبد بايجاده واحيائه واقداره ورزقه
من العقل والسلامة واقداره على الملاذ والنعم اعظم من ملك الدنيا باجمعها وتكليفه بارسال الرسل وانزال الكتب
من اعظم النعم كما قال سليمان وداود عليهما السلام حين شكرا نعم الله تعالى وقالا الحمد لله الذي فضلنا على كثير من عباده
المؤمنين وكذا شكر ابراهيم في الاولاد وغيرهم من الانبياء ولا يلزم من قلة ذلك بالنسبة الى ملكه تعالى قلته في نفس
الامر فان الملك لو اعطى فقيرا ما يغنيه ويزيد عليه كان نعمة عظيمة وان قلت بالنسبة الى ملكه سلمنا لكن نفي العبث
مقول من الاشاعرة فان الاحكام بامرها عندهم كذلك اذ عندهم انه تعالى لا يفعل لغاية ولا غرض ولا نفي للعبث
سوى ذلك وينكرون القبح العقلي سلمنا ذلك لكن دليلكم ينفي وجوبه عقلا وشرعا المسئلة الثانية في حكم الاشياء
قبل الشرع اعلم ان الافعال البشرية منها ضرورية لا يمكنهم تركها كالتنفس في الهواء ولا بد من القطع بعدم المنع
منها الا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق ومنها ما ليس بضروري كاكل الفاكهة ومنها ما لا يدرك العقل حسنه
ولا قبحه بضرورة او استدلال وقد اختلف فيه فذهب البصريون من المعتزلة وجماعة الفقهاء الشافعية والحنفية الى
انها على الاباحة وذهب البغداديون من المعتزلة وطائفة من الامامية وابو علي ابن ابي هريرة من الشافعية الى
انها على الحظر وقال ابو الحسن الاشعري وابو بكر الصيرفي وجماعة من الفقهاء انها على الوقف وفسروه بامرين
احدهما انه لا حكم وهذا ليس وقفا على الحقيقة بل هو قطع بانتفاء الحكم والثاني انا لا نعلم ما الحكم فيه والحق الاول لنا وجوه
الاول ما قوله ابو الحسن البصري وهو ان ما اوله الفاكهة مثلا منفعة خالية عن المفسدة ولا ضرر على المالك فيه فوجب
ان يكون الحكم حسنة اما انه منفعة فضروري واما خلوه عن امارات المفسدة فلانه مقدر واما انتفاء الضرر على المالك
فظاهر واما الحكم بحسن ذلك فللعلم بحسن الاستظلال بحائط الغير والنظر في مرآته والتقاطها انما وجب حسنه
اذا خلا عن المفاسد وعلم حسنه لكونه منفعة خالية عن امارات المفسدة ولا ضرر على المالك فيها فقضية الدوران يقتضي
الاوصاف مانه ومتعلقة بهذه الحيثية للحكم فيها لا الافعال عدم العلم بالمفسدة ثبت مع احتمالها وهو كاف في القبح لانا
نعلم القبح على قبح التصرف بالمقتول اي الامان اما الثانية فلا وانما لو قام العاقل من تحت الحائط حكم الناس

على ذلك في قوله م

قبل ورود الشرع في حكم الاشياء

المستند م

وصفه لاحتمال سقوطه استقبحه العقلاء بخلاف ما لو كان الحائط مائلا ولان احتمال المفسدة ثابت في الفعل والترك فيلزم التكليف
بما يستحيل ما لا يطاق الثاني انه تعالى خلق الطعوم قائمة في الاجسام فلا بد له من غرض والا لزم العبث وذلك الغرض
يعود الينا بالاستحالة النفع والضرر عليه وليس الغرض الاضرار اجماعا ولا ستلزم الخلاف العبث اذا ثبتم بالادراك
الماتة فالتناول مطلوبا يكون هو الانتفاع اذ لا واسطة اتفاقا فان قلنا يادركها فالمطلوب وان كان باجتنابها
فاما ان يكون بتناولها او منعه فيتحقق الثواب باجتنابها لان يستند للنفس مستلزما ادراكها اذ ثواب
الاجتناب انما يكون مع دعاء النفس الى ادراكها فيستلزم تقدم ادراكها وكذا الاستدلال بها يتوقف على
معرفتها المتوقف على ادراكها الثالث انه حسن من كل عاقل ان يتنفس بحضرة الهواء وان يدخل منه اكثر مما يحتاج اليه
للحيوة بل ان مقدار ما يحتاج الحياة اليه عند سعتها ولا علة لهذا الحسن الا كونه نفعا خاليا عن المفسدة ولا ضرر
على المالك وهو ثابت هنا الرابع انه تعالى حكيم لطيف بعباده فلو كان هذا المفروض واجبا او حراما لوجب عليه
ارشاد عباده اليه لعرفهم الحسن والقبيح فان كان حالهم مما لا يدرك العقل ضرورة ولا نظرا ولما انتفى الحكم الشرعي
والاذن الشرعي دل على انه مباح الخامس انه تعالى علمنا انه نافع ولا ضرر فيه وذلك يستلزم الاذن فيه اذ لو كان مانعا
منه لكان تناوله مشتملا على الضرر وهو خلاف الفرض احتج القائلون بالحظر بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه
فيكون قبيحا واحتج القائلون بنفي الحكم بان الحسن والقبح شرعيان وقبل الشرع لا حكم ولقوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا نفي العذاب قبل البعثة وهو يستلزم نفي الوجوب والحرمة والجواب عن الاول المنع
عدم الاذن فانه ماذون فيه بدليل العقل كالاستظلال بحائط الغير وعن الثاني ما تقدم من ان الحسن
والقبح عقليان وعن الآية بما تقدم مرارا ولان العقاب لازم للوجوب الشرعي لا الوجوب العقلي فلا يلزم من
نفيه نفي ملزومه اعني الوجوب الشرعي لا العقلي سلمنا لكن لا دلالة في الآية على نفي الاباحة والوقف لعدم ملازمة
العذاب لشيء من ذلك اعني الوجوب الشرعي في العقلي سلمنا اجماعا وقد الزم الفريقان الاشاعرة باسم وهو ان
قولهم لا حكم حكم بعدم الحكم ولان التصرفات ان كان المكلف ممنوعا منها كانت على الحظر والا كانت على الاباحة
لعدم الاباحة الواسطة او بعدم الحكم وليس اباحة ايضا لانه حاصل في فعل البهيمة ولا يوصف بالاباحة بل الملكية هي
اعلم ان الحظر او دل على انه لا حرج عليه في الفعل او الترك والاعلام انما يكون بالشرع عندهم فاذا انتفى انتفت
الاباحة المقصد الثاني في اللغات وفيه موارد وفصول اما المقدمة ففيها بحثان الاول في ماهية اللغات
من لبني ليفيد اذا ابي بالكلام وحصل معانيه في تلفظ وقع كل لفظ وضع لمعنى فالمقصد نوما للمعنى لا سائر وكلمة

التناول مطلوبا يكون م

فان عادة م

الاشارات والرقوم وخرج بالمعاني المهمل وهذا الحد شامل للمفرد والمركب وهو مرادف الكلام عند الاصوليين فانهم حدوه
بانه المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع عليها اذا صدرت عن قادر واحد فالمنتظم جنس في الاجسام لو سلمنا
الترتيب لكن لما تعاقبت الاصوات على المسمع مترتبة شبهت بالاجسام وقيد بالحروف ليخرج المنتظم من غيره
وقيل احترز به عن الحرف الواحد فان اهل اللغة قالوا اقل الكلام حرفان اما ظاهرا او في الاصل كق وع وش فانه في
الاصل قي بدليل الرد في التثنية فيقال قيا لكن اسقطت تخفيفا وليس بجيد فان الانتظام نسبة لا تعقل الا بين اثنين
بل الوجه في التقييد ما قلناه تحرزا اولا وقولنا المسموعة احتراز عن الكتابة وقولنا المتميزة احتراز عن اصوات
الطيور وقولنا المتواضع عليها ليخرج عنه المهمل وقولنا اذا صدرت عن قادر واحد احترازا عما اذا نطق
قادر بحرف وآخر باخر فانه لا يسمى المجموع كلاما لما لم يصدر عن قادر واحد وهذا يقتضي كون الكلمة
المفردة كلاما والمحققون جعلوه اسما للمفيد وهو الجملة المفيدة خاصة واجمعوا على ان الكلام اقله حرفان اما ظاهرا
او في الاصل فينتقض بلام التمليك وباء الالصاق وفاء التعقيب فانها انواع الحروف وكل حرف كلمة
ثم انها [illegible] والحركة [illegible] لكون حرفا [illegible] وفيه نظر فانا نعد
كل كلمة كلاما بل يخص الكلام بالمركب هذا على اصطلاح الاصوليين واما على اصطلاح النحاة فانه الجملة المفيدة كما تقدم
وهي اما اسمية مثل زيد قائم او فعلية مثل قام زيد وقد تتركب تركيبا ثانيا كالقضايا الشرطية اما المتصلة مثل ان كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود او المنفصلة مثل العدد اما زوج واما فرد واعلم ان الكلام يخرج عن كونه كلاما تارة
بالزيادة واخرى بالنقصان كما لو زيدت ان في قولك قام زيد او حذفت لفظ قام واقسام التركيب اثنا عشر لانه
[illegible] والمستعمل [illegible] اسم [illegible] مثل [illegible] لا [illegible] ينتقض بما ذكر في حرف النداء
فانه يفيد مع الاسم [illegible] عن الفعل [illegible] لكان كذلك لاحتمل التصديق والتكذيب وجاز ان
يكون خطابا مع ثالث لانا نقول انه انشاء فلا يحتمل التصديق والتكذيب ولا كونه خطابا مع ثالث
الاشارات البحث [illegible] في الغاية لان الانسان مدني بالطبع لا يمكنه ان يعيش وحده كغيره من الحيوانات بل
لا بد له من مشاركة ابناء جنسه [illegible] بعضهم بعضا في اصلاح جميع ما يحتاج اليه وكل
منهم [illegible] يشتغل كل واحد منهم ببعض الامور الضرورية في البقاء من الحرث واصلاح المآكل والملابس والمسكن
ولا بد في ذلك من ان يعرف كل واحد منهم ما في ضمير صاحبه من الحاجات فيضطر الى سلوك طريق التعريف
[illegible] بالحركات والاشارات والرقوم الا انهم وجدوا الكلام في هذا الباب من غيره اما اولا فلسهولة

ادخال الصوت في الوجود لتوليده من كيفية مخصوصة في اخراج النفس الضروري من غير تكلف الى وجه يسعد به انتفاعا كاملا
اولى من سلوك طريق آخر لا يخلو من مشقة عظيمة واما ثانيا فان الصوت يوجد في وقت الحاجة ويعدم عند انقضائها
فكان وضعه اولى اذ [illegible] عند [illegible] دون الاستغنا [illegible] بالوقوف عليه ضرر واما ثالثا فلان الكلام كما يحصل
التعبير به عن الاجسام وتوابعها كذا يحصل التعبير عن المجردات [illegible] من المعدومات بخلاف الاشارات التي يختص
بالمقارنات خاصة على انها قد تتعذر ايضا عنها اذ الاجسام البعيدة يتعذر الاشارات اليها والجسم ذو الالوان [illegible]
المكثرة يتعذر الاشارة الى بعضها دون بعض اذ لا اولوية لانصراف الاشارة الى اللون القائم بالجسم دون
الطعم او الحركة دون الثابت به واما رابعا فلكثرة المعاني التي يحتاج الى التعبير عنها فلو وضعنا لكل
علامة خاصة كثرت العلامات ولم يكن ضبطها او يحصل الاشتراك في اكثر المدلولات [illegible] واما خامسا
فلان الاصوات اخف الاشيا اذ الافعال الاختيارية اخف من غيرها لاستغنائها عن الالات [illegible]
اخف وما لا [illegible] فيه من الازدحام اخف وما لا يفتقر الى استعانة اخف والمد [illegible] في كل الاوقات
اخف وما لا تعب فيه وما لا مشقة فيه اخف وذلك كله حاصل في الصوت وقد خص الله تعالى الانسان دون غيره
من الحيوانات [illegible] بالمقاطع الصوتية ومن اختلاف تركيبات المقاطع الصوتية حدثت العبارات
اللغوية **الفصل الاول** في مباحث مهمة كلية تتعلق بالوضع **البحث الاول** الواضع اختلف الناس فيه فذهب
بعضهم الى ان دلالة اللفظ طبيعية اي لذاته وهو منقول عن عباد بن سليمان الصيمري وبعض المعتزلة واصحاب
الاكسير وقال المحققون انها بواسطة الوضع واختلفوا فذهب بعضهم الى ان الواضع هو الله تعالى وهو قول
ابي الحسن الاشعري واتباعه وابن فورك والظاهرية وجماعة من الفقهاء وهو مستفاد من جهة التوقيف الالهي
اما بالوحي او بخلق اصوات وحروف يسمعها احد او جماعة او بخلق علم ضروري بذلك وذهب ابو هاشم
واصحابه وجماعة من المتكلمين الى انها اصطلاحية بان انبعث داعية واحد او جماعة الى ان تواطؤوا على وضع الالفاظ لمعانيها
ثم عرفوا غيرهم بذلك الوضع بالاشارات والقرائن كالاطفال والاخرس الذين يعلمون الوضع بسبب
التكرار وقال آخرون بعضها اصطلاحي وبعضها توقيفي واختلفوا فقال الاستاد ابو اسحق الاسفرايني
الذي لا بد منه في الاصطلاح توقيفي والباقي اصطلاحي وقال آخرون بالعكس وان ابتدا اللغات اصطلاحي
والباقي بالتوقيف والجمهور من المحققين توقفوا هنا وهو اختيار القاضي ابي بكر والغزالي وجزم [illegible] ابطال
مذهب عباد [illegible] لان الالفاظ لو دلت بالذات لامتنع اختلافها باختلاف الامم في الاصقاع والازمان ولكان [illegible]

كل احد الى كل وضع وهو معلوم البطلان ولانا نعلم بالضرورة انا لو وضعنا لفظ الكتاب لمعنى الدار وبالعكس لكن حسن
ودلت [illegible] في اللغة صحيح بانه لولا المناسبة الطبيعية بين اللفظ والمعنى لكان اختصاصه بذلك المعنى ترجيحا
بلا مرجح والجواب منع الملازمة فان الواضع ان كان هو الله تعالى كان تخصيصه بذلك كتخصيص حدوث العالم بوقت حدوثه دون
[illegible] المختص هو [illegible] ذلك اللفظ في ذلك الوقت بالبال دون غيره كما في الالقاب احتج الاشعري
وموافقوه بوجوه الاول قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها فيكون الافعال والحروف كذلك اذ لا قائل بالفرق ولان الاسم
ماخوذ من السمة وهي العلامة والافعال والحروف كذلك فيكون اسما لوجود المعنى المشتق منه فيها ولتعذر
التكلم بالاسما وحدها فتعليمها يستلزم تعليم الافعال والحروف الثاني انه ذم [illegible] غير توقيف لقوله ان
هي الا اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما انزل الله بها من سلطان فلو لم يكن ما عداها توقيفيا لم يحسن هذا الذم
الثالث قوله [illegible] واختلاف السنتكم وليس المراد الالسنة الجارحة اذ لا اختلاف في [illegible]
ولو ثبت فانه في غيرها [illegible] فكان [illegible]
واطلق عليها اسم [illegible] اطلاق اسم المحل على الحال وهو من احسن وجوه المجاز الرابع العمومات كقوله ما فرطنا في الكتاب
من شيء تبيانا لكل شيء علم الانسان ما لم يعلم واللغات داخلة في هذه العمومات الخامس لو لم تكن اللغات توقيفية لزم الدور
او التسلسل واللازم بقسميه باطل فالملزوم مثله بيان الشرطية ان الاصطلاح انما يتم بان يعرف كل من المصطلحين ما في نفسه
كل واحد منهم [illegible] ذلك بطريق كالالفاظ والكتابة وغيرها [illegible] فلا بد من طريق وذلك الطريق [illegible]
بل الاصطلاح فان كان [illegible] لزم الدور والا تسلسل السادس لو كانت اللغات اصطلاحية لزم ارتفاع الامان عن الشرع
لاحتمال تبدل لغاتها ولوجب اشتهارها فانه من معجزات الرسول [illegible] ولم تتواتر [illegible]
[illegible] اشتهارها واظهارها [illegible]
[illegible]
[illegible]
الضروري بانه [illegible]
او غيره والاول باطل والا لزم ان يكون [illegible]
به فان العلم بالصفة مسبوق بالعلم بالموصوف [illegible] الثاني باطل والا لبطل التكليف [illegible]
التكليف على كل عاقل والثاني باطل لامتناع ان يخلق [illegible] العاقل [illegible] بالالفاظ [illegible]

وتراكيبها الجيدة واما الثاني [illegible] لكونه قد حصل العلم الضروري بذلك فهو باطل والا لانتفى التكليف [illegible]
[illegible] الى طريق [illegible] فاما ان يتسلسل او ينتهي الى الاصطلاح [illegible]
بان الاصطلاح يتوقف على تعريف كل واحد منهم [illegible] فان عرفه باصطلاح آخر تسلسل والا
بدئ في اول الامر من التوقيف ثم من الجائز ان يحدث بعد ذلك لغات كثيرة بالاصطلاح بل الواقع ذلك فان كل
وقت يتجدد لاهل الاصطلاحات [illegible] من قبل والا [illegible] على الاول من وجوه الاول جاز ان يكون
المراد من التعليم الالهام بالاحتياج الى الالفاظ وبعث عزمه على وضعها [illegible] لانه الهادي الى
[illegible] كقوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم [illegible]
لان ترتب عليه حصول العلم [illegible] ما يعلم العبد [illegible]
[illegible] الاصطلاح يكون مستندا اليه تعالى [illegible] اسناد التعليم اليه الرابع يجوز ان يكون المراد من الاسماء
الصفات والعلامات مثل ان الخيل للركوب والجمل للحمل [illegible] الى غير ذلك فان الاسم ماخوذ من السمة والعلامة
[illegible] كل حرف [illegible] بالعط [illegible] خاص [illegible] جاز ان [illegible]
الخامس [illegible] كل [illegible] الاسماء التي في زمانه [illegible]
فاصطلح اولاده على وضع هذه اللغات الموجودة لنا والكلام انما هو في هذه اللغات [illegible]
[illegible] ثم عرضهم على الملائكة [illegible] الاسماء [illegible] للحروف والافعال [illegible]
التعليم [illegible] لجواز الاصطلاح [illegible] الاسم من السمة [illegible] على الافعال والحروف [illegible]
المشتق [illegible] ليس [illegible] باعتبار [illegible] الاسماء
[illegible] اللغات [illegible]
اللغات او على الخارج وفيه نظر [illegible] اللغات [illegible]
واللغة صادرة عن اللسان وليس [illegible] على اللغات [illegible] وكذا الخارج بل [illegible] اللسان [illegible]
[illegible] الرابع ان المراد [illegible] في الكتاب [illegible]
فيه [illegible] المراد [illegible] من الاحكام [illegible] لكن جاز ان يكون [illegible] اللغات [illegible]
[illegible] وكذا [illegible] الخامس [illegible] الاطفال اللغات من آبائهم [illegible] الخطاب عليهم [illegible]
اخرى [illegible] لكن جاز ان تكون هذه اللغات ~~بتعليم الاطفال اللغات~~ [illegible] اصطلاحية ومعرفتها مسبوقة بلغة اخرى

ثم ننبه عليها ما تقدمنا ثم اصطلحوا على هذه لا يبالي اذا كان لا بد من الخلف ثم نفسه فلكن هذه لانا نقول المختص
ذلك وقولك لا يبعد الشيء وفيه نظر اذ البحث غير مختص بالمواضعه وعلى الخامس انه لو تعين لاشتهر المعجزات
الناقلين بعضها حتى صار اهادا الاشتهار رعنها ولا كلفنا بالكتاب العزيز عنها واحلات تعقل الا ان الاحتمال
شروخ للجمع او غلط المواضعه منقض ورادوه فنقل واشتهر او غلط السامع وعلى الحجة الاولى البحث المنع من الحصار
التوقيف في البعث بل جاز ان يكون الوحي او يعلم من ورد عليه الحقه اسرته وعلى الثانية انه يجوز ان يخلق علما ضروريا
بان واضعا وضع هذه الالفاظ لمعانيها وان لم يخلق العلم الضروري بان الواضع هو الله تعالى فلا يلزم
ملزم من العلم الضروري بانه تعالى الواضع من العلم الضروري بان الواضع بذاته وصفاته الاختيارية
والسلبية وانتفى ما في الباب انه يحصل العلم به تعالى ببعض الاعتبارات وذلك لا يكفي في معرفته تعالى ينبني التكليف
بمعرفته لا كان شيئا لكن لا نسلم انه يجعل العلم به بقية ساير التكليف مطلقا بل التكليف بمعرفته خاصة لذلك البعض
ولا ساير التكليف لساير الاشيا مكنا لكن جاز ان يخلقه في غير العاقل واذ قد ظهر ضعف الكلامين فالا اقرب
التوقف ويجوز كل واحد منهما وان كان التوقف اولى **البحث الثاني** في ان اللغة لا تثبت بالقياس اختلف
الناس في ذلك فقال القاضي ابو بكر وابن سريج وجماعة من الفقهاء واهل العربية انها تثبت قياسا ونفاه اكثر الشافعية
والحنفية وجماعة من الادباء وليس الخلاف في اسماء الاعلام لانها غير موضوعة لمعان توجبها والقياس لا بد فيه من
جامع يكون علة او معرفة واذا قيل هذا سيبويه فالمراد انه حافظ كتابه او شبيه سيبويه او محيط بالعلم ولا
في اسماء الصفات لانها وضعت للفرق كالعالم المميز بذلك عن غيره ولان اطرادها واجب نظرا الى تحقق معنى الاسم
فان معنى العالم من قام به علم وهو متحقق في كل من قام به علم فاطلاق اسم العالم عليه بالوضع لا بالقياس اذ ليس جعل
احدها اصلا والاخر فرعا اولى من العكس ولا في تخريج العامل المناطق كلي وقانون استقري من اهل
اللغة ولا يرفع هذا الفاعل قياسا على رفع ذلك الفاعل بل الخلاف انما هو في اسما وضعت على مسميات مستلزمة
لمعان في محالها وجودا وعدما وذلك مثل اطلاق اسم الخمر على النبيذ باعتبار مشاركته للمعتصر من العنب في الشدة
المطربة المخمرة على العقل ومثل اطلاق لفظ السارق على النباش بواسطة مشاركته للسارق من الاخفاء والاخذ خفية
ومثل اطلاق اسم الزاني على اللائط لمشاركة الايلاج المحرم والحق انه لا قياس لنا وجوه الاول انا سبيل الى نقل
العلم بالقياس الا انه اثبات اللغة بالمحتمل الثاني ان اهل اللغة وضعوا الخمر لكل مسكر كان تناوله النبيذ بالتوقيف
لا بالقياس وان وضعوه للمعتصر من العنب خاصة كان التجاوز الى النبيذ على خلاف قانون اللغة وان اطلقوا الخمر

بعد الوضع لهم بالنسبة الى كونها حقيقة

مع من تكلم صحيح

لكنهما على التساوي فلا يدل على احدهما دون الاخر احتجوا بوجوه الاول الدوران وبيانه ان الاسم دار مع الوصف
في الاصل وجودا وعدما وذلك يقتضي العلية وجود الاسم في الفرع ثم الوجود الوصف فيه الثاني ان العرب انما سمت
بالانسان والفرس من كان في زمانهم ثم طرد ذلك الاسم لما وجد في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول فان العرب
انما نطقت برفع ما نطقوا به فاعلا ونصب ما نطقوا به مفعولا ثم حملنا نحن ما نطق عليه لمشاركة في صحة الفاعلية
والمفعولية وذلك محض القياس الثالث قوله تعالى فاعتبروا فانه يدل على القياس الشرعي ودلالته اللغوي على ما تقدم
القياس ينطبق شارب النبيذ يحد وكذا اللائط من غير ورود الشرع فيهم بل بمجرد القياس على الاسماء والجواب
عن الاول ان الدوران هنا لا يدل على علية الوصف لجنس الباعث بل هو الامارات ولا دار اسم الخمر مع الشدة
المطربة كذا دار مع الشدة المعتصرة من ماء العنب وينتقض ما ذكرتم بتسمية الرجل الطويل نخلة والفرس الاسود ادهم
والملون بالبياض والسواد ابلق مع عدم الاطراد ودوران الاسم مع الوصف في الاصل وجودا وعدما وعن
الثاني ان التسمية ليس على نحو القياس بل العرب وضعت تلك الالفاظ لاسماء الاجناس بطريق العموم لا للمعين ثم نصا
نحن على ذلك المعين وعن الثالث منع دلالة على القياس على ما يأتي ومنع العموم في كل اعتبار وان عم المعتبر
ومنع حد شارب النبيذ بالقياس في التسمية بل لعموم قوله عليه السلام الا ان الخمر حرام وهو توقيف كلا
في اللغة او بالقياس في الحكم وهو ان العلة في حد شارب الخمر لاجل تناوله المسكر وهو موجود في النبيذ
وحد اللائط لمشاركته في المعنى وهو الايلاج المحرم لا التسمية وقطع النباش لمشاركته السارق لا للحاق في التسمية
كلفة الاقيسة الشرعية **البحث الثالث** في انه لا يجب ان يكون لكل معنى لفظ والدليل عليه ان المعاني غير متناهية
والالفاظ متناهية وذلك يوجب احد الامرين اما خلو بعض من الالفاظ وهو المراد في المسئلة
لا تناهي من المعاني وهو محال اذ وضعه لما لا يتناهى يستلزم تعقله وتعقل ما لا يتناهى محال اما المقدمة
الاولى فلان من جملة انواع المعاني الاعداد وهي غير متناهية واما الثانية فلانه مركب من الحروف المتناهية
والمركب من المتناهي يكون لا محالة متناهيا واذا ثبت خلو بعض المعاني من الالفاظ فنقول المعاني
منها ما يكثر الحاجة الى التعبير عنه فلا بد لهم من الالفاظ وذلك كانواع الروائح واعلم ان اللفظ
المشهور بين الناس للخواص والعوام لا يجوز وضعه لمعنى خفي لا يعرفه الا الاذكيا كما قال ابو هاشم وجماعة من
المتكلمين ان الحركة ليست عبارة عن التحرك المعلوم بين الناس بل هي موضوعة بازاء الحقيقة توجب كون الجسم
متحركا لان المعلوم عند الجمهور ليس الا كون الجسم متحركا فاما تلك الحالة التي لا يعقلها الا من توجب المتحركية فهو

في ان لكل معنى لفظ

لكثرة تداولها بين الناس وعلم مرادهم بها
فيجب وضع الالفاظ بازائها لوجود العلة
والداعي واستعارة الفارقة منها ما لا
تكثر الحاجة الى التعبير عنه صح

ثم غير معلوم لاكثر العقلا فلا يكون اللفظ موضوعا له بل لا معنى للحركة الا نفس كون الجسم متحركا منتقلا وفيه نظر لان الواضع ان
كان سواه تعالى فلا يكون اللفظ موضوعا له بل لا معنى للحركة الا نفس كون الجسم منتقلا في المكان اليه كالماء الى السواء فلا يجوز ان
يكون بعضها خفيا عنه وان كان الناس لا يترتب الوضع عليه وان كان هو البشر فكذلك لاحتمال ان يكون بعض
البشر وقف على المعنى الدقيق فوضع اللفظ بازائه ثم خفي على غيره ذلك المعنى واستعمله لازمه واشتهر الى ان كان
الاصل سوى ذلك المعنى الدقيق **البحث الرابع** في تعيين الغرض بالوضع الغرض من وضع الالفاظ المفردة لمسمياتها
وليس الغرض ان تفادي بها معانيها والا لزم الدور لان افادة الالفاظ المفردة لمعانيها من موقوفة على العلم بكونها
موضوعة لتلك المسميات وذلك العلم متوقف على العلم بتلك المسميات فلو استفيد العلم بتلك المسميات من تلك
الالفاظ المفردة لزم الدور وهذا وارد في المركب اذ لا يفيد معناه الا بعد العلم بوضع ذلك المركب المستلزم
سبق العلم بمعناه فلو استفيد العلم بالمعنى من المركب لزم الدور لانا نقول لم يتوقف افادة المركب لمعناه
على العلم بوضعه وذلك لانا متى علمنا وضع كل واحد من المفردات لمعناه وعلمنا دلالة الحركات المخصوصة على
النسب المخصوصة لتلك المعاني فاذا توالت الالفاظ المفردة بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع
نسبة بعضها الى بعض فاذا حصلت واذا حصلت المفردات في السمع بعضها الى بعض ذهنا حصل العلم بالمعاني
المركبة وفيه نظر فان الغرض من وضع اللفظ قد بينا انه تعريف الغير ما في ضمير المتكلم من المعاني
المدلول عليها بالالفاظ سواء كانت مفردة او مركبة ولا دور هنا فانا لا نستفيد العلم بتلك المسميات من تلك
الالفاظ بل نستفيد قصد المتكلم او عزيمته من المعاني المفردة من ذلك اللفظ المفرد واعلم ان الالفاظ
لم توضع للدلالة على الموجودات الخارجية بل الدلالة على الذهنية اما في المفردات فلانا اذا ظننا الجسم
بعيدا عنه صخرا سميناه بذلك فاذا ظهر لنا انه انسان سميناه باسم الانسان فاختلاف الاسماء عند اختلاف
الصور الذهنية تدل على ان اللفظ يدل عليها واما في المركبات فلانا اذا قلنا قام زيد لم يفد قيامه في الاعم
بل كذب بل الحكم فاذا عرفنا ان ذلك الحكم صواب استدللنا به على الوجود الخارجي فاما ان يكون اللفظ
دالا على ما في الخارج فلا وفيه نظر فان الواضع انما وضع الالفاظ للمعاني الخارجية تعليم العلم وارشاد
حدث على لغته باستعمال اللفظ فيما وضع له والتخيل للصور انسانا انما سمي الصخر الخارج بالانسان لظنا
بصورة من الصور الانسانية نعم انه حكم بمطابقة ملزمة ذهنية للخارج فاخطا في الاطلاق فاللفظ الموضوع
للخارجي لم تختلف من الامور وجهات اطلاق اللفظ على الخارج مشروط باعتقاد انه كذلك في الخارج والكذب في المركب

عندهم صح

في تعيين الغرض من الوضع

لا تبحث صح

النظم صح

والحقائق العينية صح

تمام صح

لمعنى صح

انا نمنع لو كانت دلالة قطعية **البحث الخامس** في كيفية تعريف الوضع اعلم ان الامور التي يرجع الى الكتاب والسنة وما
عربيا لانه يجب البحث عن النحو المتعلق بهما والتصريف واللغة ايضا وارادة اللغة الوضع لما يتوقف من ان ما لا يتم الا
به فهو واجب ولا طريق للعقل المحض اليه من هذه الاشياء فطريقها بالنقل فالنقل فاذن طريق المعرفة اما النقل
اما المركب من العقل والنقل اما النقل فهو متواتر وهو ما يعلم وضعه بنقل يفيد العلم كالسماء والارض ورفع
الفاعل ونصب المفعول واما آحاد وهو كثير واما المركب فهو كما اذا استدللنا بالنقل على جواز الاستثناء من الجمع وان
الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فعلم بالعقل بواسطة النقلين ان الجمع للاستغراق وفيه غموض باشتباه التواتر
فان الالفاظ التي من المتداولة المشهورة بين الناس قد اختلف الناس فيها اختلافا فاتضح معه القطع بكثير الالفاظ
للخفيه وبيانه انهم اختلفوا في لفظ الله فزعم قوم انها سريانية غير عربية وآخرون حملوها عربية واختلفوا في
فزعم انها موضوعة واخرون انها مشتقة واختلف القائلون اختلافا عظيما وكذا اختلفوا في الايمان والكفر والصلوة
والزكوة حتى قال بعض المحققين في علم الاشتقاق ان الصلوة ماخوذة من الصلوين وهما عظما الورك ولا شك
في انه غريب وكذا اختلفوا في صيغ الامر والنهي وصيغ العموم مع شدة حاجتهم الى التعبير عن ذلك كله وعظم
شهرتها واذا كان الظاهر حاله ذلك فكيف الخفي وكيف يدعي التواتر في مثل ذلك ولا يكفي دعوى التواتر في معانيها
في الجملة كاطلاق لفظ الله على الاله سبحانه وان خفي الموضوع له بل هو الذات او المعبود او القادر وكذا غيرها
لان ذلك يوجب الشك في المسمى لانا اذا علمنا اطلاق لفظ الله على الاله مع عدم العلم بالمسمى الذات او كونه معبودا
او قادرا على الاختراع او ملجأ للخلق او كونه بحيث يحار العقول في ادراكه الى غير ذلك من المعاني المتحملة هذا
اللفظ لم يعلم المسمى بعينه وايضا من شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة وذلك غير معلوم البتة في جميع الازمنة
في النحو واللغة والتصريف وان علمنا حصول الشرائط في زماننا لا نعلم اخبارنا من شاهدناه من بلوغهم حد التواتر
من اخبرهم كذلك وهكذا الى ان ينتهي النقل عن الرسول عليه السلام ولانها لو تحققت منها لاشتهر لتوفر الدواعي على نقله
لانا نقول كل من سمع لغة معينة لم يسمع منه انه سمعها من اهل التواتر بل غاية علمهم الاستناد الى استاد او كتاب صحيح
وليس منع اللغة من الامور العظيمة التي يشتهر النقل فيها وتتوفر ولا بل انخرم كثير من الروايات زماننا الا انا
قاسوها واعراب الخلاف انا لا نعرف المعرو ولا زمانه سلمنا لكنه ما اشتهر ان اللغة انما اخذت عن جمع محصور
كالخليل وابي عمرو بن العلا والاصمعي وابي عمرو الشيباني وامثالهم وهؤلاء لم يبلغ عددهم حد التواتر فيجب
لا يحصل القطع بقولهم ولا يكفي القطع بصدق بعضها فانه غير معلوم العين فلا لفظ الا يجوز ان يكون خطا فاما

في كيفية تعريف الوضع

والحكم

من غيره صح

الدواعي صح

الاحاد فلا يفيد الا الظن ومعرفة القرآن والسنة موقوف على معرفة اللغة والنحو والتصريف واذا كانت مظنونة كان مدلول
القرآن والسنة ظنيا وهو باطل بالاجماع ولان خبر الواحد انما يفيد الظن لو سلم عن المعارض والقدح في الناقل وهو منتف
هنا فانه اجل ما صنف في النحو واللغة كتاب سيبويه وكتاب العين وقدح الكوفيون في كتاب سيبويه وفي مصنفه وقد
واتفق جمهور اهل اللغة على القدح في كتاب العين واورد ابن جني في الخصائص بابا في قدح الاكابر الادباء بعضهم في
بعض وبابا اخر في ان لغة اهل الوبر اصح من لغة اهل المدر وعرضنا القدح في الكوفيين وبابا اخر في الغريب على
الاصمعي ابن احمد الباهلي وروي عن رؤبة وابنه انهما ارتجلا الفاظا لم يسمعاها كما قال المازني ما قيس على
كلام العرب فهو من كلامهم ونسب الاصمعي الى الخلاف وزيادة الفاظ في اللغة التي لم تكن ومع الحجة [illegible] الاصل
الدلالة على ان خبر الواحد في الشرع حجة ولم يقم في اللغة التي هي الاصل فكانت اولى ويجب ان يبحث عن رواتها
وجرحهم وتعديلهم كما في رواة الشرع وايضا فان الرواية تقتضي عدم التطرق اليها بالزيادة والنقصان وقد نقل ابن
جني ان الشعراء قوم لم يكن لهم علم اصح منه فشاغلت العرب عنه بالجهاد وبعد ظهور الاسلام فلما اشتهر رجعوا الى
اوطانها واهمل الشعر وقد هلك اكثر العرب ولا كتاب هناك يرجع اليه فلم تحفظ الا القليل وروي ابن جني عن يونس
ابن حبيب وابي عمرو ابن العلاء ما انتهى اليكم مما قالت العرب الا اقله وروي كثير له معناه وسر [illegible] التطرق التغيير
واعتراض الاحداث على اللغة وقد عجز الصحابة عن ضبط ما شاهدوه في اليوم خمس مرات وسن فصول الاذان والاقامة
والجهر بالقراءة وترك اليدين فاذا كانت الظاهرة كذلك فكيف حال اللغات وكيف الاعراب مع قلة وقوعها وعدم الاشتغال بها
بتحصيلها الا بعد انقراض عصر الصحابة والتابعين واما الاستدلال بالمقدمات النقلية فالحاصل لو اشتمل المناقشة على
الرابع واما اشتمال الرابع هو اسالة ودلك غير معلوم فلا يحصل الجزم بالانتاج امكان قد اجمعوا على الاستدلال
بهذه الطريق في مباحث النحو والتصريف والاجماع حجة لانا نقول اثبات الاجماع يبنى وكل مبنى فرع على النحو واللغة
والتصريف فلو اثبتنا الاصل بالاجماع دار والجواب عن هذه الاشكالات ان النحو واللغة والتصريف منها متواتر
قطعا لا يقبل التشكيك وانا في الازمنة الماضية كلفظ السماء والارض فانا نعلم قطعا استعمالها في معانيها الان
في زمان الرسول عليه السلام والقدح في مثل ذلك غير مسموع يجري مجرى السفسطة ومنها ما يعلم بالاحاد واكثر الفاظ
القرآن من الاول في نحو وتصريف فلا مدخل للجزم به واما الثاني فقليل جدا ويتمسك به في ظنيات المسائل لا في قطعياتها وجب
العمل به لانه ثبت بالاجماع [illegible] بالقرآن الاول الطبي لا بالاصلي **الفصل الثاني** في تقاسيم دلالة الالفاظ وفيه مباحث
الاول اللفظ اما ان يدل على تمام مسماه او جزئه بتوسط وضعه فتكون الدلالة مطابقة كالبيت الموضوع لمجموع الجدار والسقف والسرير

الكتاب

الكلام

وقد حصل هنا الزيادة فكما نقل عن رؤبة وابنه والاصمعي والمازني وما في التصانيف [illegible]

لو كان م

بحرانه م

والاجماع

[illegible]

ودخوله فيما الوضع فكونه الدلالة تضمنا كدلالة البيت على احد اجزائه او بتوسط لازمه لمسمى الوضع وتسمى دلالة الالتزام كدلالة
البيت على وقاية الحر والبرد ودلالة السقف على الجدار والمراد من الدلالة فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه والخلاف
بالنسبة الى من هو عالم بالوضع وقيدنا بالتوسط في الدلالات الثلاث ليخرج اللفظ المشترك بين الكل والجزء بينه
وبين لازمه والمطابقة وتضمن صاحبها مثال تشارك من الوضع والعقل فان اللفظ اذا وضع للمركب او للملزوم
كان فهم المركب والملزوم مستلزما لفهم الجزء واللازم ويشترط في دلالة الالتزام اللزوم الذهني والا لم يحصل الدلالة
الا لذاته لعدم الوضع فيه وعدم دخوله في الموضوع له اللفظ فلم يلزم من العلم بالماهية العلم به انتفت
الدلالة مطلقا ولا يشترط اللزوم الخارجي مثل لانه للجوهر والوجه مثلا زمان ولا يستعمل اللفظ الدال على احدهما
في الاخر وليس بجيد فانه لا يلزم من حصول الشرط حصول المشروط بعد الحكم وجود الدلالة مع ما يلزم الحاجب
العدم على الملكة ثم اللزوم الذهني شرط لا سبب **البحث الثاني** في المفرد والمركب اعلم ان الالفاظ بحذو حذو المعاني
وكما ان من المعاني ما هو بسيط مفرد وما هو مركب فكذا من الالفاظ مفرد ومنها مركب ودلك لانه الدال بالمطابقة
اما ان لا يقصد بجزء الدلالة على جزء المعنى كعبد الله علما وان قصد كغلام زيد فهو مركبا ومؤلفا
وقولا وقيل المفرد اللفظ الذي لا يدل جزؤه والمركب ما اشتمل على كلمتين فصاعدا مركب بهذا المعنى دون الاول وحد
يعرف بالعكس واكثر الاولون التركيب نحو ضارب ونحو يخرج مما لا يجيء وليس بجيد فالدال على المجموع وبلدك جزء
من اجزائه دون الباقي بقوامه لانه مهمل في مستقل ونحو عبد الله اذا جعل علما على شخص واحد
حال العلمية لان كل واحد من جزئيه لا يقصد به الدلالة على شيء اصلا ولا ثانيا في ذلك القصد بارادة اخرى وباعتبار
اخر وسواء اعتبار الوصفية فانه قد يكون مركبا **البحث الثالث** في الذاتي والعرضي اعلم ان لفظ المفرد اما ان
يمنع نفس تصوره من الشركة فيه فهو الجزئي الحقيقي ويطلق الجزئي على كل اخص تحت اعم وهو اعم لا عموم الجنس لما كان
تحت النوع وهو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد فقط في جواب ما هو والشرط الكلية الخارجية
اخرى اراده ستة وبالنسبة الى جزئياته قسمان ذاتي وعرضي والذاتي اما نفس الماهية او جزؤها فالاقسام ثلثة
الاول ان يكون الكلي نفس الماهية وهو النوع الحقيقي ويرسم بانه الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد فقط في جواب
ما هو ولا يشترط الكثرة الخارجية ويطلق النوع على احض الجنسين المقولين في جواب ما هو فيهم الاضافي ويسمى الاسم
من وجها الثاني ان يكون جزء الماهية فان كان تمام المشترك في جواب ما هو حسب الشركة فهو الجنس ويرسم بانه الكلي المقول على
كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو لا عن كل الشركة فهو قريب ومنه بعيد وان لم يكن مقولا في جواب ما هو بل

فيما فرق بالحد

مو

واقسام السبب الى الوجود والخارجي م

ولان الاول لا يمكن ان يكون ساكنا والموقوف عليه لا يكون متحركا ولا بد من متوسط للتنافر بين المتحرك والساكن فوجب الثلثة
لانا نقول ان كان متحركا [illegible] حصل لنا فرضه وهي الاخيرة من حيث ان اللسان قد عرض له الكلال
بتوارد المتحرك فيطلب الراحة بالساكن واما معتل اما مقبل كالناقص من عدت والكاف من ضربك والياء من غلامي ولما
منفصل كمن وانت وتثنيتهما وجمعهما واما مبهم كاسماء الاشارة نحو ذا وتا وتثنيتهما وجمعهما وقد يدخلها التنبيه اوله
والكاف للخطاب في اخره والمنسوب ما دخل عليه ياء النسبة كهاشمي وعلوي والفعل ينقسم على اقسام الزمان الى ماض
كضرب ومضارع كيضرب وهو مشترك بين الحاضر والمستقبل ويخلص لاحدهما بالقرائن كاللام في الحاضر والسين والسوف
في المستقبل ويخص المضارع بحروف المضارعة في اوله وهي الهمزة والنون والتاء والياء واما فعل الامر فانه عند
المضارعة والماضي اذا استند الى ظاهر فهو مفرد والا فمركب لاشتماله على الضمير واما الفعل المضارع مع الغائب عند
بعضهم مركب وعند اخرين مفرد واما الحرف فما اتى به رابطة بين الاسم والفعل واقسامه ثلثة الاول ما يكون حرفا
خاصة كمن والى وفي وحتى والثاني اللام وباء القسم وواوه وتاؤه والثالث ما يكون حرفا تارة واسما اخرى كعلى
وعن والكاف ومذ ومنذ والثالث ما يكون حرفا تارة وفعلا اخرى كحاشا وعدا وخلا وسيأتي البحث في ذلك كله ان شاء الله
البحث الخامس في نسبة اللفظ الى المعنى اللفظ المفرد والمعنى اما ان يتحد او يتكثر او يتحد اللفظ ويتكثر المعنى او بالعكس
فالاقسام اربعة الاول ان يتحدا معا فان كان المعنى ما نعا من الشركة لنفس تصوره فهو العلم او المضمر او المبهم على ما سبق وان
لم يمنع فهو الكلي فان لم تتفاوت افراده فيه فهو المتواطئ اي المتوافق لتوافق افراده فيه وان تفاوتت بان كان بعضها
اشد فيه من الاخر كالبياض بالنسبة الى بياض الثلج والعاج او كان بعضها اولى من الاخر كالوجود للجوهر والعرض
او كان بعضها اقدم من البعض الاخر فيه كالوجود للعلة والمعلول سمي مشككا من حيث تشابه التواطؤ باعتبار الاتحاد
المعنى والمشترك باعتبار اختلاف افراده فيه فالناظر فيه يشك هل هو مشترك او متواطئ ولنا فيه نظر ذكرناه في كتاب العقلية
الثاني ان يتكثرا معا وهي الالفاظ المتباينة كالانسان والفرس سواء تباينت المسميات بذواتها كهذا المثال او كان بعضها
صفة للبعض كالسيف والصارم او صفة الصفة كالناطق والفصيح الثالث ان يتكثر اللفظ ويتحد المعنى ويسمى المترادف كالاسد
والليث سواء كانت من لغة واحدة او من لغات الرابع ان يتحد اللفظ ويتكثر المعنى فهذا اللفظ لا يخلو اما ان يكون قد
وضع اولا لمعنى ثم نقل الى الثاني او وضع لهما معا والاول ان لم يكن النقل لمناسبة بينهما فهو المرتجل وان كان لمناسبة فان
كانت دلالته بعد النقل على المنقول اليه اقوى سمي بالنسبة اليه منقولا لغويا ان كان الناقل اهل اللغة وشرعيا ان كان هو
الشرع كالصلاة والزكاة وعرفيا ان كان الناقل اهل العرف اما العام كالدابة او الخاص كمصطلحات النحاة وغيرهم وان

هو في جواب اي ما هو في جوهره فهو الفصل ويرسم بانه كلي يقال على النوع في جواب اي شيء هو في جوهره الثالث ان يكون خارجا عن الماهية
ويسمى العرضي وهو اما ان يختص بحقيقة واحدة وتسمى الخاصة ويرسم بانها كلية يقال على افراد حقيقة واحدة قولا عرضيا والا
فهو العرض العام ثم الكليات هذه الخمس لا غير والذاتي خواص منها الاولى انه يمتنع رفعه تصورا عن الشيء الا اذا تصورنا هو ذاتي
له اولا اي يتقدم عليه في الوجودين والعدمين الثانية انه يمتنع سلبه عما هو ذاتي له الثالثة عدم احتياجه الى علة مغايرة
لعلة الماهية فان جاعل السواد هو الذي جعله لونا والاولى حقيقة والباقيتان اضافيتان وقد يتصاعد
الاجناس مرتبة فلا بد من الانتهاء الى ما لا جنس فوقه ويسمى جنس الاجناس وتتنازل الانواع الى ما لا نوع تحته ويسمى نوع
الانواع وبينهما مراتب متوسطة والعرضي قد يكون لازما وقد يكون مفارقا واللازم اما للماهية او للوجود والمفارق
اما سريع الزوال او بطيئه وعلى كلا التقديرين فاما سهل الزوال او عسره واللازم اما بوسط او بغير وسط فهذه جملة
مختصرة في الكليات والاستقصاء ذكرناه في كتبنا المنطقية **البحث الرابع** في تقسيم الكلام اللفظ المفرد ان لم
يستقل بالدلالة فهو الحرف وان استقل فان لم يدل على الزمان المعين بصيغته ووزنه فهو الاسم وان دل فهو الفعل
وقولنا الفعل [illegible] خلاف فيه والاسم قد يدل على الزمان كاليوم والامس وقد يدل على بعض جزئيات الزمان
كالمعدوم والمتاخر والصبوح والغبوق والزمان هنا غير معنى ما لنا سعي ما لتركيب كعدم وتقدم وصح
ويصح وقد لا يدل على الزمان البتة كالجسم ثم الاسم اما ان يكون مفهومه مانعا من الشركة فاما ان يشير
الى ما يرجع اليه وهو المضمرات او لا وهو الاعلام اولا فقد يكون اسما للماهية كالسواد ويسميه النحويون اسم
الجنس او للموصوف مع بعض صفاته وهو المشتق كالضارب وهو شيء ما مجهول عند السامع ماهية الذات معلوم من حيث
هو الوصف ويخص بعض الاحيان بما يسمى مجرد ذكره خلاف فيه الا ان هذا احاط منها خاصا لانا نقول الاسم
اخبرنا عنها الاخر ذكرها بل معبر منها باسمها في حيث اي من ضرب قد امر ماض وفي حرف جر لانا
نقول الاخبار هنا عن اللفظ لا عن المسمى لا يقال يجوز ان يقال ضرب لا خبر من مسماه بمجرد ذكره لانا نقول الاخبار
هنا عن اللفظ ايضا لا شاع ان يكون الجميع يسمى وينقسم الى الصحيح وهو ما لم يكن في اخره الف ولا ياء قبلها كسرة والى معتل
اما مقصور وهو ما كان في اخره الف واما منقوص وهو ما كان في اخره ياء قبلها كسرة وان كان في اخره همزة بعد
الف فهو الممدود وينقسم الى المعرب اما منصرف وهو ما يصلح ان يجر بالجر والتنوين او ممنوع وهو ما لا يصلح لذلك
مع الجهالة المعربات واما مبني وهو ما ناسب مبني الاصل وابعض في اما ظاهر واما مكرر من كثرة حروف حذفنا
من الالحاف مع قوة بالنسبة الى قسمه الاول لكن وجود الثلاثة فيها وقد حذف الثالث لعارض كيد ودم واب

منهار

فقط دلالة [illegible] ولا ان لا يختص وليس العرض العام ويرسم ما يقال على [illegible] افراد حقيقة واحدة م م

فوائد [illegible]

فوائد

وان كان ساكنا ما وجود الثلاثة لانا نقول انه متحرك لا لمشاورة م وبه الاخير م م

عليه م

والياء م

في نسبة اللفظ الى المعنى

والنظائر م

لم يكن اولى بالنسبة الى الاول لحقيقة وبالنسبة الى الثاني مجازا فان كان جهة النقل المشابهة سمي مستعارا وان كان اللفظ موضوعا
لهما معا دفعة فان كان افادته لهما على السواء فهو المشترك بالنسبة اليهما معا والمجمل بالنسبة الى كل واحد منهما فان كون اللفظ
موضوعا لهذا وحده ولذاك وحده معلوم ثم فكان مشتركا من هذه الحيثية وكون المراد هذا او ذاك غير معلوم فكان
مجملا من هذه الحيثية وقيل بالعكس وان كانت دلالته على احدهما اولى سميت اللفظ بالنسبة الى الراجح ظاهرا وبالنسبة الى
المرجوح ماولا وفيه نظر فانه يبطل كون المشترك حرسا لما وضع اللفظ فيه لمعنيين دفعة وكون الظاهر والماول جزئيا
احدها ولم يجد اما اولا فلان المشترط في المشترك اتحاد زمان الوضع بل لو وضع اولا لمعنى واستعمل فيه ثم وضع لآخر
بعد ما سمي مشتركا واما ثانيا فلان الظاهر الماول قد يوجدان في الوضع الواحد كما في الحقيقة والمجاز والاحود ان يقال
وضع لمعنى فصاعدا او لاسواكان الزمان واحدا او متعددا وسواكان الواضع واحدا او اكثر فهو المشترك ولا الذي
تقدم من الاقسام ثم نقول اللفظ ان لم يحتمل غير ما وضع له وارتفعت بينه النص وان احتمل غيره فان تساويا فالمجمل والا
فالراجح هو الظاهر والمرجوح هو الماول واعلم ان الاقسام الثلاثة الاول اشتركت في الوحدة وعدم الاشتراك فهي
نصوص واما الرابع فينقسم الى الاربعة اذا عرفت هذا فنقول النص والظاهر قد اشتركا في مطلق الرجحان الا ان
النص راجح مانع من النقيض والظاهر راجح غير مانع من النقيض فالمشترك فيه وهو مطلق الرجحان هو المحكم
لتناوله النص والظاهر والمجمل والمتشابه يتساويان في عدم الرجحان لكن الماول مرجوح والمجمل غير راجح ولا مرجوح ولا يكون راجحا مطلقا فالمشترك بين المجمل والماول في عدم الرجحان الا ان
المجمل وان كان غير راجح فهو غير مرجوح والماول مرجوح ويقال للمشترك بينهما المتشابه لتوفيه المجمل والماول

البحث السادس في اللفظ المركب قد عرفت ان الغاية في ذلك الوضع للالفاظ افادة المعنى المركب عند المحاورة وانما
يكون ذلك بالمركبات فالقول المفيد اما ان يستفاد منه طلب شيء افادة اولية اي بوضعه اولا والاول اما ان يكون طلب ذكر ماهية
التي وضعت الاسماء له طلب المحصل فان كان على جهة الاستعلاء فهو الامر وان كان على جهة الخضوع فهو السؤال والدعا او كان على
جهة التساوي فهو الالتماس سواكان الطلب لتحصيل الوجود او العدم وان لم يفد طلب شيء افادة اولية فاما ان يحتمل التصديق
او التكذيب لذاته وهو الخبر والقضية والقول الجازم او لا يحتملها وهو التنبيه ويندرج فيه التمني والترجي والقسم والندا
والتعجب والمحصر بالاستفهام وفيه نظر فان التمني والترجي يشتملان على الطلب وهو مما في القسم وينبغي وكذا الطلب
تلك المقام فانه خبر ويدل على طلب الفعل ولا الاولية فانه دلالة الالتزام فاعلم ان المعنى المستفاد منها اما الاستناد
ما من في المفردات او من تركيبها والاول ان كان المدلول عليه بالالتزام شرطا للمدلول بالمطابقة بحيث دل الاقتضاء
وذلك الاشتراط قد يكون عقليا مثل ارفع من دار محفظا فان العقل دل على عدم الصحة الا باضمار الحكم الشرعي وقد يكون

شرعيا كقول القائل اعتق عبدك عني على الف فانه يستلزم تحصيل الملك اولا لكن الرقابة شرعا الا عنه وان كان المدلول بالالتزام تابعا للتركيب فان
يكن كذلك الا تحريم التافيف على تحريم الضرب اولا يكون وح فقد يكون المدلول عليه بالالتزام شيئا كقوله تعالى والوالدات
يرضعن اولادهن حولين كاملين مع قوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا فانه يدل بالالتزام على ان اقل الحمل ستة اشهر وقد يكون
عدما مثل ان تخصيص الشيء بالذكر هل يدل على نفيه عما عداه وفيه نظر فان دلالة دفع مراتب الخطاء على الاسماء ليس مستفادا من
المفردات بل من التركيب البحث السابع في تقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه اعلم ان اللفظ ان لم يكن له معنى كان مهملا وان كان
فاما ان يكون ذلك المعنى لفظا او لا يكون والسابق تقدم والاول اما ان يكون المدلول مفردا او مركبا وكل منهما اما ان يدل على
معنى اولا فالاقسام اربعة الاول لفظ دال على لفظ مفرد دال على معنى مفرد وهو لفظ الكلمة فانه يتناول اصنافها فانه لفظ
~~يتناول لفظ الاسم وهي لفظ المفرد دال على معنى مفرد وهو لفظ الكلمة وانواعها واصنافها فانه لفظ الكلمة يتناول لفظ~~
الاسم وهو لفظ مفرد ويتناول لفظ الرجل وهو لفظ مفرد دال على معنى مفرد وكذا الامر والنهي والعام والخاص واشباهها
الثاني لفظ دال على لفظ مركب وضع لمعنى مركب كلفظ الخبر فانه يتناول قولنا زيد قائم وهو لفظ مركب وضع لمعنى مركب الثالث لفظ
دال على لفظ مفرد لم يوضع لمعنى كالحروف الهجاء فانه يتناول كل واحد من احاد حروف التهجي وتلك الحروف لا يفيد شيئا لان كل
الالف اسم لتلك المدة ولا معنى لها الا انها لا تزيد من عدم دلالة سوى افادتها تلك المدة الرابع لفظ دال على لفظ مركب
لم يوضع لمعنى وليس بموجود اذ التركيب انما يحصل لغاية الافادة فاذا انتفت الافادة انتفى التركيب الفصل الثالث في الاسماء
المشتقة وفيه مباحث الاول في الاشتقاق قال الميداني الاشتقاق ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد احدهما
الى الآخر وفيه نظر لاستلزامه بالماضي ذاهب الى المستقبل والحقها لقيت الى اصله ونظائره ولان الاشتقاق ليس الوجدان
وقيل اقتطاع فرع من اصل يدور في تصاريفه حروف ذلك الاصل وينبغي التقييد بالاصول وقيل ما وافق اصلا بحروف
الاصول ومعناه وقد يزاد بتغيير ما وقيل ركبته ما يغير من اسما المعاني على شكله بزيادة او نقصان في الحروف او الحركات
او فيهما وكيف كان عرف فلابد فيه من اركان اربعة اسم موضوع لمعنى ولفظ آخر له نسبة الى ذلك المعنى ومشاركة بين الاسمين في
الحروف الاصلية وتغيير يلحق ذلك الاسم في حرف فقط او حركة فقط او فيهما معا اما بالزيادة او النقصان او بهما
قال فخر الدين الرازي فالاقسام تسعة والحق انها خمسة عشر والظاهر ان فخر الدين الرازي انما اعتبر زيادة ونقصان
وجهاته ثلاثة حرف وحركة وفيهما معا فحصلت اللمة في نفسها تسعة وليس كذلك فان الحسين السيطاني ذكر ان
النقصان في ستة جهات اقسام زيادة للحرف وزيادة للحركة نقصان نقصان الحرف نقصان الحركة زيادتهما
معا نقصانهما معا والقسم المركب يحصل منه تسعة اقسام فان الزيادة في النقصان الا ان يقال بتمامه للحركة فقط او للحرف فقط

اوفيهما معا فالذي في الحركة نقصانها مع زيادتها نقصانها مع زيادة الحرف نقصانها مع زيادة الحركة والحرف وقد ذكر
منها اثنان واهمل الباقي والذي في الحرف نقصانه مع زيادته نقصانه مع زيادة الحركة نقصانه مع زيادتهما معا
لم يذكر منها الثاني فقط والذي فيهما معا نقصانهما معا مع زيادتهما معا ~~نقصانهما معا~~ نقصانهما معا مع زيادة الحركة
نقصانهما مع زيادة الحرف وهذه ثلثة ذكرها الاول فقط فظهر ان الاقسام خمسة عشر ا زيادة الحركة فقط طلب
من الطلب ود زيد حركة الثانية فانها في الاصل مبنية لكنها حركة بنا وهي لازمة بخلاف علتها ما او لانها
كالجزء من الكلمة بخلاف حركة المصدر فانها حركة اعراب وهي ساقط الاعتبار وغير معتد بها ولا يعد تغيير الحركة
على المعرب وللاشتقاق انما هو من صيغة المصدر التي هو علامة وحركة الاعراب طارية بعد البنا على تابته ولا
لازمة فكان الاصل عدمها وفيه نظر فانا نقول ما يعنى بحركة الاعراب ان عنيت بها المخصوصة كالرفع والنصب
انه غير لازمة لكن لم قلت ان مطلق حركة الاعراب غير لازمة ونظر الاشتقاق ليس في حركة معينة بل في مطلق الحركة
وان عنيت بها مطلق الحركة منعنا لزومها فان قلت الاعراب طارى على الاسم بعد تمامه فاصله السكون وقول النحويين
اصل الاسم الاعراب لا ينافيه لان نظر النحوي انما هو في الاسم من حيث عروض التركيب والاشتقاق انما هو
من هذه الحيثية ونظر الاشتقاقي في الاسم من حيث الوضع الاولي قلت والفعل نظرا الى الوضع اصل الكل
فانهم نصوا على ان اصل الفعل البنا واصل البنا السكون فتكن نحو حركة العارضة البنائية اصلا او نقابلها
المثال ضرب من الضرب ب زيادة الحرف فقط كاذب من الكذب زدت الالف فقط ج زيادتهما معا طالب من الطلب
زدت الالف وحركة البا د نقصان الحركة فقط حذر من حذر نقصت حركة الالف البا ه نقصان الحرف فقط حنف
من الحنوف نقصت الواو فقط و نقصانهما معا عد من العدد نقصت الهاء التي هي عوض الواو وحركة الدال نقصان
الحركة مع زيادتها كرم من الكرم وشرف من الشرف نقصت فتحة الراء وزدت ضمة الراء وفيه نظر فان الاعتبار
هنا بالحركة الموجبة لا المخصوصة والا زادت الاقسام نقصان الحركة مع زيادة الحرف عليم من العلم نقصت فتحة
الميم الباقية وزدت اليا وكذا عاد من العدد نقصت حركة الدال وزدت الالف ط نقصان الحركة مع زيادتهما
معا اضرب من الضرب نقصت حركة الضاد وزدت الهمزة متحركة وكسرة الراء ي نقصان الحرف مع زيادة الحركة
من الديانة نقصت الالف وزدت حركة الياء ساكنة وفيه نظر لان الحركة لازمة لوزن الديانة موجودة في ديان يا
زيادة الحرف مع نقصانها والمثال الجيد والكف من الوكيف يب نقصان الحرف مع زيادته كامل من الكمال
نقصت الواو وزدت الالف وتحركت الياء نقصانهما معا مع زيادتها معا ارام من المري زدت الالف متحركة

وكسرة الميم ونقصت اليا وفتحة الراء يد نقصانهما معا مع زيادة الحركة عدمن الوعد نقصت الواو وزدت كسرة العين يه
نقصانهما معا مع زيادة الحرف كال من الكلال نقصت الالف التي بين اللامين وحركة اللام الاولى وادغمتها في الثانية
وزدت الالف بعد الكاف البحث الثاني في قواعد الاشتقاق اعلم ان النحويين اختلفوا فذهب البصريون
الى ان الفعل مشتق من المصدر وخالف فيه الكوفيون وادعوا العكس والحق ان المصدر جزء من الفعل لكن
مفردا فلا يكون مشتقا منه اما المقدمة الاولى فلان مدلول الفعل الحدث والزمان ومدلول المصدر الحدث
خاصة والحدث جزء من المجموع المركب منه ومن الزمان لا يقال لا يلزم من كون المعنى جزءا سبق لفظ لانا نقول
قد استقرك المعنيان في الاحتياج الى التعبير عنهما ووجود القدرة والداعي يوجبان الوضع وحصول الجزء سابق
واما الثانية فلان الجزء متقدم بالطبع على الكل واما الثالثة فلانه لو كان المصدر مشتقا من الفعل لتاخر عنه لكنه متقدم
عليه هذا خلف واما اكثر القائلين والمعتزلة ابو علي في التكملة انها تشتق من الافعال وكذا عبد القاهر واستدل
ابو علي بكونها جارية على سنن الافعال وطرائقها فالافعال التي لها الفوة والمصادر الخ في افعال حنيفة اصولها
واذا ثبت هذا كان لنا ان نقول ان المشتقات من الافعال لا اصل لها المزيدة من المصادر لا اصل لها الجمل واعلم انه لا منافاة
بين قولنا ان حروف المشتق منه الاصول موجودة في المشتق وبين نقصان الحرف فان المشاركة في الحروف الاصلية
ثبت في الاصل ثم يطرأ النقصان لعارض لوجه فانه حنف من الحذف سقطت الواو فيه لعبد انقلابها الفا
لعارض التقاء الساكنين فالمشاركة في الحقيقة حاصلة لحصولها في الاصل قبل طريان الحذف واعلم انه ليس مرادنا من
زيادة الحركة او نقصانها زيادة حركة واحدة او نقصان حركة واحدة بالشخص بل زيادة الحركة بالنوع او نقصانها
بالنوع سواء زدنا حركة واحدة بالشخص او حركتين او اكثر وكذا واجد حكم الحرف والمركب من الحركة والحرف في
الزيادة والنقصان البحث الثالث في ان صدق المشتق قد ينفك عن صدق المشتق منه ذهب الجبائيان الى
ان العالم والقادر والحي اسماء اشتقت من العلم والقدرة والحياة ثم ان هذه الاسماء صادقة في حقه تعالى من غير حصول
علم ولا قدرة ولا حياة لان المعنى لهذه الالفاظ في الغائب الذي توجب العالمية والقادرية والحيية وفي حقه تعالى الذات
نفسه عالم قادر موجود من غير علم وقدرة وحياة اما ابو الحسين البصري فان المعنى بالقدرة انه ممن القادرية وبالعلم العالمية
وهذه الاحكام ثابتة له تعالى فيكون له تعالى علم وقدرة واما الاشاعرة فانهم اثبتوا له تعالى المعاني والقدرة
والعلم والحياة وغيرها واشتقوا اسماءها من هذه الاوصاف وهذه المسئلة بينت في علم الكلام وقد اوضحناها
هناك وللمعتزلة ان يقولوا لما اوجبت هذه الاوصاف احوالا للذات لا اوجبت في حقنا اطلقناها عليه

البحث الرابع في ان بقاء المعنى هل هو شرط في صدق المشتق ام لا اختلف الناس فيه فقال قوم ان بقاء وجه الاشتقاق شرط لصدق
الاسم المشتق حقيقة واختاره فخر الدين الرازي وقال اخرون انه لا يشترط واليه ذهب الشيخ ابو علي ابن سينا وابو هاشم
الجبائي وقال قوم انه شرط ان امكن والا فلا والاقرب عدم الاشتراط لنا وجوه الاول ان الضارب من حصل له الضرب
مطلقا وهو اعم من قولنا حصل له الضرب الآن او في الماضي لانه قابل للتقسيم اليهما ومورد التقسيم مشترك بين اقسامه
الثاني اتفاق اهل اللغة على انه لا يعمل اذا كان بمعنى الماضي ولولا صحة اطلاقه على الماضي لما امكن ذلك الثالث لو كان صدق
المشتق مشروطا بحصول المشتق منه لما صح اطلاق اسم المتكلم والمخبر والخبر والامر والناهي وما جرى مجراها حقيقة
في شيء والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الكلام اسم لمجموع الحروف المتوالية المنتظمة فايلها ثامة لا يحصل
منها مجموع تلك الحروف لا وجود له وانما الموجود منه دائما حرف واحد فلو كان وجود المشتق منه شرطا لما
صدق اطلاق المشتق هنا لا يقال الكلام اسم لكل واحد من تلك الحروف او لحصص الحروف فيجعله شرطا
ان كان الحصول ممكنا والا فلا او يجعل الشرط حصول المشتق منه اما بجميعه او باجزائه او نقول هذه الالفاظ
ليست حقائق في شيء البتة لانا نقول اجماع اهل اللغة ينفي ذلك ثم ينتقض بالخبر فانه لا شك في ان كل واحد من حروف
الخبر ليس خبرا وكذلك كل جزء من اليوم والشهر والسنة ليس يوما وشهرا وسنة والفرق بين تلك الثبوت ومنع
منفي بالاجماع ونفي الحقيقة باطل اذ الاستعمال اذا لم يكن مجازا استدعى الحقيقة والا فالمط وقد علم ضرورة انها
حقائق في مثل معانيها فيكون حقيقة في احدها بالاجماع الخامس الفرق واقع بالضرورة بين قولنا ضارب في الحال
وبين قولنا ضارب فلا يكون معناهما واحدا السادس يصدق في الحال بعد انقضاء الضرب منه انه ضارب امس فيصدق
عليه انه ضارب لانه جزء من قولنا انه ضارب امس وصدق المركب يستلزم صدق اجزائه واعترضوا على الاول
بان التقسيم كما يرد الى الماضي والحال كذلك يرد على المقسوم الى الحاضر والمستقبل فانه يمكن ان يقال ثبوت الضرب
اعم من ثبوته في الحال فان اقتضى التقسيم كونه حقيقة في الماضي اقتضى ذلك في المستقبل وهو خلاف الاجماع
وعلى الثاني بانهم ايضا قالوا اذا كان بمعنى المستقبل فكان يكون المشتق حقيقة فيما سيوجد وهو باطل بالاجماع
وعلى الثالث ان المعتبر حصوله تماما ان امكن او حصول اخر جزء من اجزائه وعلى الرابع بالمنع من كون
الاطلاق المذكور على النائم حقيقة لا يجوز ان يقال في اكابر الصحابة انهم كفرة لكفر تقدم ولا لليقظان نائم لنوم
سبق والجواب عن الاول حصول الفرق فان الضارب من ثبت له الضرب وفي المستقبل لم يثبت له الضرب
فكان الاول حقيقة بخلاف الثاني ولان فيه تقليل المجاز فكان اولى وهو الجواب عن الثاني وعن الثالث

من عدم القايل بالفرق ولانه اذا صح في صورة صح في جميع الصور والا لكان المتكلم فيما لا يحكم عارفا بان المشتق قبل
بقاء اولا فان كان بقاؤه شرطا وجود المعنى فظاهر ومن المعلوم عدم التفاوت الناس في ذلك من اهل اللغة
والعرف وعن الرابع ان الشرع منع من اطلاق الكفر عليهم تعظيما لشانهم والاصل في ذلك ان لفظ الكفر موضوع في عرف
الشرع لمن عبد ما يمنع في اللغة وللاصحاب تخصيص بحصول ما لولا التخصيص لكان عاما كما في الوضع اللغوي حيث
اطلقت القارورة والنجم على ما هو خاص لولا تخصيصه لكان اعم ونهى الشارع عن اطلاق لفظ الكفر الذي هو
بانا ... عنه واحتجوا على مطلوبهم بانه لو صدق عليه انه ضارب لكذب عليه انه ليس بضارب لكن التالي
باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انهما نقيضان عرفا لان من اراد تكذيب من قال زيد ضارب قال زيد ليس بضارب
ولولا انه نقيضه والا لما استعمل في ذلك واذا ثبت ذلك فمتى صدق احدهما وجب كذب الاخر وبيان كذب التالي انه يصدق
عليه انه ليس بضارب في الحال فيصدق عليه انه ليس بضارب لانه جزء منه وصدق المركب يستلزم صدق اجزائه والجواب
من وجوه ا انه نقض ما لط وذلك لان قولنا ضارب في الحال مركب ونفي المركب لا يستلزم نفي اجزائه فانه لا يلزم من صدق
قولنا الزوج ليس بعدد فرد صدق قولنا الزوج ليس بعدد ب يجوز ان يكون حكم الكل يخالف حكم بعضه فلا
يلزم من صدق ليس بضارب الآن صدق قولنا ليس بضارب ج منع التناقض بينهما لما عرفت من ان المطلقتين لا يتناقضان
بل لا بد من اعتبار الدوام في احدهما واتحاد الوقت منهما د سلب الضاربية عنه في الحال انما يلزم منه سلبها
عنه مطلقا لو لم يكن اعم من الضاربية في الحال وهو ممنوع وحينئذ لا يلزم من صحة سلب الاعم ... صحة ... ضارب
بقيد سواء كونه ضاربا في الحال فاذا سلم صحة سلبه في الحال فهو المطلوب لانا نقول هذا بعينه اعادة الدعوى
من حصل له الضرب وهو اعم من حصوله في الحال فالضارب اعم من الضارب في الحال ح انما يتناقضان
عند توافق المطلقين على ارادة زمان معين اما حاضر او غيره اما مطلقا فلا و نعارض بانه يصدق في الحال انه ضارب
امس فيصدق عليه انه ضارب لانه جزء من قولنا ضارب امس وصدق المركب يستلزم صدق الاجزاء واذا صدق انه
ضارب كذب عليه انه ليس بضارب لما ذكرتم من التناقض بينهما وفيه نظر فان للمانع ان يمنع من صدق ضارب عليه
حقيقة ولهذا افتقر الى التقييد بقولنا في الامس ولم يصح سلبه في الآن البحث الخامس في انه هل يجب الاشتقاق
مع القيام بالمحل اختلفوا في ان المعنى القائم بالشيء هل يجب ان يشتق له منه اسم ام لا فاوجبه الاشاعرة خلافا للمعتزلة
ومنشأ الخلاف قول المعتزلة ان كلام الله عبارة عن الحروف والاصوات وهي حادثة في اجسام وكذا كلام ... فقالت
الاشاعرة لو كان كذلك لوجب ان يشتق لتلك الاجسام اسم المتكلم لقيام المعنى الذي هو ... الاشتقاق بها

ولان القتل والضرب امور قايمة بالمقتول والمضروب وقد اشتق منها اسم الضارب والقاتل لغيرهما ... وهذا
الدليل لا دل على مطلوب المعتزلة كذا دل على مطلوب لهم آخر وهو صحة ان يشتق لغير المحل اسم من ذلك العرض القائم بالمحل
فانهم سموا الله تعالى متكلما بكلام قايم بالاجسام والخلاف فيه بين الاشاعرة ايضا فانهم منعوا في القائلين ... واعترضت الاشاعرة
بان الجرح ليس هو الاثر القايم بالمجروح بل تأثير قدرة القادر فيه وذلك التأثير حاصل للفاعل قايم به وكذا القتل
والضرب والجواب لا معنى لتأثير القدرة في المقدور الا نفس وجود الاثر اذ لو كان زائدا لزم التسلسل وايضا اما
ان يكون قديما فيستلزم قدم الاثر لان قدم السبب يستلزم قدم ما يتوقف عليه واما ان يكون حادثا فيفتقر الى تأثير
اخر ويتسلسل وايضا فالخالق اطلق على الله تعالى وهو مشتق من الخلق والخلق هو نفس المخلوق والمخلوق غير قايم بذات
الله تعالى لانه لو كان غيره فان كان قديما لزم قدم العالم وان كان محدثا تسلسل لا يقال الخلق عبارة عن التعلق الكائن
بين المخلوق والقدرة حال الايجاد فلما نسب هذا التعلق الى الباري تعالى صح الاشتقاق وانما اطلق الخلق على هذا المعنى
المجازي الذي هو من باب اطلاق اسم الملزوم اعني الخلق الحقيقي على اللازم اعني التعلق جمعا بين الادلة لانا نقول التعلق
ليس بقديم لكونه نسبة بين المخلوق والقدرة والنسبة متاخرة عن حادث وغير قايم بذاته تعالى لاستحالة قيام الحوادث
وهو عرض ... قايم بالغير ولانه يستلزم التسلسل لانه حادث فيفتقر الى تعلق آخر وايضا المفهوم من ... الضاربية
الاثر ذو ضرب اول ضرب ... ولم يقتضيان الحلول وايضا لفظ اللابن والتامر والمكي والمدني والحداد
مشتق من امور ... فيها ... الاشتقاق البحث السادس في مفهوم المشتق مفهوم الاسود شيء ما له السواد
ولا يدل لهذا على خصوصية ذات الشيء بل انما يستفاد من امر خارج عن مفهومه بطريق الالتزام كما انا نعرف ان الناطق
انسان بدليل من خارج لا من حيث مفهوم الناطق فانه ... لانك اذا قلت الناطق انسان او ان
الاسود جسم كان ... ولو دل الناطق على خصوصية الانسان والاسود على خصوصية الجسم لصار
كانك قلت الانسان ذو النطق انسان او الجسم ذو السواد جسم ... وهذا سبب الغلط اللازم في الرجوع
لبعض المشتقات الفصل الرابع في الالفاظ المترادفة والمؤكدة وفيه مباحث الاول الالفاظ المترادفة هي الالفاظ
المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد فخرج بالمفردة الحد والمحدود وبقولنا باعتبار واحد اللفظان اذا
دلا على شيء واحد باعتبار صفتين كالصارم والمهند او باعتبار الصفة وصفة الصفة كالفصيح والناطق والفرق
بينه وبين المؤكد ظاهر فان المترادفين يفيدان فائدة واحدة من غير تفاوت والمؤكد لا يفيد عين المؤكد بل
تقويته والفرق بينه وبين التابع ان التابع لا يفرد ولا يفيد وحده والمترادف بالعكس فيهما وقد ذهب قوم

محققين الى ان الحد والمحدود مترادفان وكذا التابع والمتبوع وهو خطأ فان الحد يدل على المفردات والمحدود
يدل عليها من حيث الجملة والتابع لا يفرد بخلاف المترادف كما تقدم البحث الثاني في اثباته ذهب اكثر الناس الى اثباته
وذهب شاذ من الناس الى عدمه والحق الاول لنا انه ممكن في الحكمة وواقع في اللغة اما الامكان فلانه لا امتناع
في ان يضع واحد او اثنان لفظين لشيء واحد اما مع تغاير الواضع فظاهر واما مع اتحاده فلان التوسع في العبارة
وتكثير العلامات والدلائل وتحصيل الروي والسجع وتيسير النظم وتسهيل ... والتجنيس والمطابقة وغير ذلك
واما الوقوع فظاهر فان معنى جلوس وقعود واحد ومعنى اسد وليث وسبع واحد وغير ذلك والتعريفات التي
يذكرها الاشتقاقيون لا ضرورة اليها ولا دليل عليها احتج المانعون بوجوه ا ان فائدة الوضع اعلام الغير
والغرض يحصل باحد اللفظين فيكون وضع الثاني خاليا عن الفائدة وهو عبث لا يجوز صدوره من الحكيم ب ان الاشكال
لكثرة المسميات عند كثرة الاسماء تكون راجحا على المحذور المسميات عند تعدد الاسما ... الى تحصيل غرض الوضع
فيكون هو الاصل ج حفظ اللفظ الواحد اخف مؤنة من حفظ الزائد عليه اذا افادا فائدة والاصل التزام اعظم المشقتين
لتحصيل اعظم الفائدتين والادنى للادنى د يلزم احد الامرين وهو اما حصول المشقة لكل واحد او الاخلال بالفهم
وانتفاء فائدة الوضع واللازم بقسميه باطل بيان الشرطية ان الوضع اذا كثر ... فاما ان يحفظ الجميع فيلزم المشقة
او البعض فيلزم الثاني لجواز ان يحفظ بعض الناس احد اللفظين والبعض الآخر الثاني فلا يحصل التفاهم عند
التخاطب والجواب عن الاول المنع من عدم الفائدة وقد بيناها وعن الثاني ان الاغلب غير مانع عن الوقوع كما في
المجاز والمشترك وعن الثالث ان المشقة تندفع بان يحفظ البعض دون الجميع ولا يلزم الاخلال بالفهم لان ذلك البعض
يحفظه كل الناس ومنه الجواب عن الرابع البحث الثالث في علة الترادف ان كان من قبيلتين وهو الاكثر
من سببه كان اتفاقا وذلك بان تضع قبيلة لفظا لمعنى ثم تضع قبيلة اخرى لفظا اخر لذلك المعنى من غير شعور لها
بالوضع الاول ثم يشتهر الوضعان فيحصل الترادف وان كان من قبيلة واحدة فله فائدتان احداهما تسهيل الاقتدار
على الفصاحة فانه قد يمتنع وزن البيت باحد اللفظين ويمكن بالاخر وكذا القافية والسجع والقلب والتجنيس وسائر
اصناف البديع كما مر والثانية التمكن من التأدية للمقصود باحد العبارتين عند نسيان الاخرى واعلم ان احد
المترادفين اذا كان اظهر عند بعض الناس كان حدا بحسب الاسم للاخر وقد ينعكس الامر بالنسبة الى قوم اخرين
وقد ذهب قوم من المتكلمين الى ان نفي الحد هو تبديل لفظ خفي بلفظ اوضح منه عند السائل ... الحد
بالتفصيل على ما يدل عليه الاسم بالاجمال البحث الرابع في صحة اقامة احد المترادفين بدل صاحبه

في ذلك فاختار المصنف ومن تبعه جماعة منهم فخر الدين الرازي والحق الاول لنا ان التركيب والاسناد بالقياس
الى المعقول او عدمها بالقصد الاول وبالذات عارض للمعاني وثانيا وبالعرض للالفاظ فان الحدوث المانع من
الاسناد جاريا في معانيها كان فانه لما صح نسبة معنى القعود الى زيد جاز ان تقول قعد زيد وجلس زيد ولما امتنع
نسبة المعنى الى واجب الوجود نقد استحال نسبة المعنى اليه بالعبارتين معا واي عاقل يرضى لنفسه استناد المعنى
اذا عبر عنه بلفظ مع صحة نسبة ذلك المعنى الى ذلك الغير بلفظ آخر وهل العبارات متحالفة كلها لكن ما الترادف
يفيد كثيرا يفيد المعنى الاخر ومعنى المعنى الى غير ما ثابت المعاني لا من عارض الفاظ اخر تخل بانه لا يصح
خلاف ذلك والقياس باطل وكذا المقدم والجواب انه من الملازمة انه قصد تكرير الاحرام لان السلوك يجب فيها
الاتيان بالعبارات الخاصة لا بانه دلها فقد شرعنا لا عقليا ولا لغويا وان قصد منع جوزناه وسببا انفا
الا انه قال جماعة من الفقهاء جوزوا ذلك مطلقا ومنعوا مطلقا لكن انا لم نجوز ذلك لاختلاط اللغتين
ثم نقل بالخ في اللغة الواحدة **البحث الخامس** في التاكيد التاكيد هو اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ آخر
ويستفاد فان التاكيد غير مغاير للفظ بل الاجود ان تقوية المعنى بلفظ الموضوع لها او المعنى نقلنا بلفظ
فان قلت بين المعنى ليخرج الالفاظ من الاشارات والحركات وقولنا موضوع لها اردنا به مثل كل واجمع ومرجعها
الفاظ التاكيد وقولنا او المعنى ليدخل تاكيد اللفظ بنفسها مثل قام زيد زيد وهو داخل في مكررات اسماء
وهذا الاخير خارج من الحد الاول واعلم ان التاكيد اما ان يكون بنفس اللفظ كما في الجمل مثل واسرلا
عزون فزيتا ماسه لا عزون قرشا او في المفردات مثل نكاحها باطل باطل او يكون بغيره وهي اما في الحصر باطل م
بالمفرد وهو النفس والعين او المثنى مثل كلا وكلتا او الجمع مثل اجمعون وتوابعه وكلا وهما في الجمع ابتعون
في الجمل معه ما عليها كان الا انه مثبت وما يجب بحرفها واعلم ان جماعة من الملاحدة معنا من التاكيد لما فيه
التكرير الخالي من الفائدة وهو خطأ اما جوازه فمعلوم قطعا واما وقوعه في الاستقراء اللغات والقرآن يدل عليه واما
فائدته فتقوية المعنى والدلالة على اهتمام القائل به الا التجوز الذي يحمل اللفظ على غير المؤكد كان اول ما حمل دليلا
ويه من تكثير فوائد الالفاظ **الفصل الخامس** في مباحث الاشتراك وفيه مباحث الاول في تعريف المشترك
هو اللفظ الواحد الموضوع لا زيد من معنى واحد وضعا اولا من حيث هو متعدد فخرج بقولنا الواحد الالفاظ
المتباينة وبقولنا لازيد من معنى واحد الالفاظ المفردة وبقولنا وضعا اولا اخرجنا ما يدل لكل من الحقيقة
والمجاز بالحقيقة ودليلنا من حيث هو متعدد من الالفاظ المتواطية فانه يتناول الماهيات المختلفة لكن باعتبار

مختلفة م
في حيث اشتراكها في معنى واحد وفيه نظر فان المتواطي يخرج لقولنا لازيد من معنى واحد لانه وضع لمعنى واحد
هو متناول لافراد مع انه لا يتناول المعنى المشترك له والاجود ان يقال هو اللفظ الواحد المتناول لمعنى معاني
حيث هي كذلك بطريق الحقيقة على السواء فبالقيد الاول خرجت الالفاظ المتباينة وبالثاني العلم وبالثالث
وبالرابع ما يتناول للبعض حقيقة وللبعض مجازا وبالخامس المنقول **البحث الثاني** في العلة اختلف الناس
في ذلك على ثلاثة اقوال طرفان وواسطة فذهب قوم الى وجوب المشترك في اللغة واحتجوا الى امتناع المحال
لنا انه لا امتناع في ان يضع قبيلة لفظا لمعنى وبعضهم اخرى لاخر ويشيع الوضعان ويحصل الاشتراك ولا يبعد
الوضع تابع لاغراض المخاطب ولا يعلق غرض المخاطب باعلام المخاطب مانه معين على سبيل التفصيل
كما يعلق غرضه باعلامه على سبيل الاجمال وهو كثير الوقوع فوجب في الحكمة وضع المشترك تحصيلا لفائدة
العلم الاجمالي كما وجب في الحكمة وضع المفرد تحصيلا لفائدة العلم التفصيلي احتج الموجبون بوجهين الاول
متناهية والمعاني غير متناهية والمتناهي اذا وزع على غير المتناهي لزم الاشتراك اما الاولى فلانها مركبة
للحروف المتناهية فيكون متناهية واما الثانية فلان احد المعاني الموجودة العدد وهي غير متناهية واما
الثالثة فظاهرة الثاني الالفاظ العامة كالوجود والشيء ضرورية في اللغات وقد ثبت ان وجود كل شيء نفس ماهيته
فيكون كل ما نقل للوجود معنى فيكون قول الموجود عليها بالاشتراك والجواب عن الاول ان ما يتناهى المركب
من الحروف المتناهية الا ان يكون ما يحصل من تضاعيف التركيبات متناهية والا فاسماء العدد والارضين
واعلم ان التركيب الثنائي يحتمل ستة والثلاثي ستة والرباعي اربعة وعشرين والخماسي مائة وعشرين والسداسي
تسعمائة وعشرين وهكذا سلمنا لكن المعاني المعقولة التي تحتاج الى التعبير عنها متناهية لانها انما تعبد الغير
عن المعاني المعقولة عندهم ولا يتناهى لتحصيل تعقلها التفصيل سلمنا لكن غير المتناهي اناهو جزئيات
الكليات اما الكليات فلا فانا وضع اللفظ الكلي حصل الغرض من الوضع لكل معنى من غير لزوم اشتراك
سلمنا لكن الالفاظ المتناهية ان دل كل واحد منها على معان متناهية لم يكن الالفاظ المتناهية دالة على معان
غير متناهية فان تضعيف المتناهي مرات متناهية يكون متناهيا وان دل كل او بعضها على معان غير متناهية
كان محالا وعرفت فانه مع الحاجة الى الالفاظ العامة في اللغات سلمنا لكن لا نسلم كون وجود كل ماهية نفس حقيقتها
فانه وقع نظري علم الكلام ان الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات سلمنا لكن جاز اشتراك الموجودات
كلها في معنى واحد غير الوجود وهو المسمى بذلك اللفظ العام واحتج القائلون بالامتناع بانه لو حصل لما لم يكن

موضوعا فان الاولى ان المقصود من الوضع اعلام الغير ما في ضمير المتكلم وهو انما يحصل لو كان اللفظ الواحد لمعنى
واحد فان مع تعدد المعاني لا يفهم المخاطب قصد المتكلم فيختل فائدة الوضع والجواب ما قدمناه اولا من ان
الغرض كما يتعلق بالاعلام التفصيلي كذا يتعلق بالاعلام الاجمالي ثم لو قصد التفصيل امكن الحصول بضم القرينة
سلمنا لكن تحصيل الاعلام انما تقرر فقصد لا يوجب عدمه كاسماء الاجناس فانها غير دالة على احوال مسمياتها
البحث الثالث في انه هل اختلف المجوزون لوجوده في ثبوته فذهب المحققون اليه ونفاه شرذمة والحق الاول
لنا ان القرء للطهر والحيض معا على البدل من غير ترجيح واذا سمع المخاطب لم يفهم احدهما بل بقي الذهن
مترددا بينهما الا ان يحصل قرينة تعين المراد منهما فكان مشتركا بينهما اذ لو كان متواطيا او حقيقة في احدهما
مجازا في الاخر لم يحصل التردد لا يقال جاز ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى مشترك بينهما وخفي علينا اولا
بخصوصه واستعمل في الاخر مجازا ثم خفي المجاز منهما وشاعا معا وكلاهما اقرب من الاشتراك لما بانه
من ان المجاز اولى منه ومع ان لا نزاد اولى ايضا والمتواطي مفقود لانا نقول احكام اللغات كلها
تنتهي الى القطع المانع من الاحتمالات البعيدة وما ذكرتم احتمال بعيد قاله فانه لا يسمى كونه الآن حقيقة
فيهما وهو المقصود وايضا الموجود حقيقة في القديم تعالى والحادث قطعا اذ لو كان مجازا في احدهما صح نفيه ان
كان نفي الماهية ثبت الاشتراك وان كان صفة زائدة فكذلك لانه واجب في القديم وممكن في الحادث فلو تساوى
الوجودان لزم تساويهما في الوجوب او الامكان وهو محال قبل الوجوب والامكان لا ينافي الطاهر كالعالم المتكلم
وليس بجيد لانهما صفتان لازمتان لا تنازع لتمام اشتراك الوجود فيهما واختلاف اللوازم يدل على اختلاف
الملزومات واحتج المانعون بانه يلزم من اختلاف المفهوم وما يدعي اشتراكه فيما متواطي او حقيقة في احدهما
مجاز في الاخر كالعين فانه وضع اولا للجارحة المخصوصة ثم نقل الى الديار لوجود الصفا والنور فيها والى الشمس
للاشتراك في الصفا والضياء الى الماء للعين والجواب قد بينا عدم الحسن وهذه المحاملات لم يقم عليها دليل
البحث الرابع اختلف القائلون بوقوع المشترك في اللغة هل وقع في القرآن فذهب المحققون اليه خلافا لشذوذ
لنا قوله تعالى ثلاثة قروء وقوله والليل اذا عسعس وهو موضوع لا قبل وادبر احتجوا بانه ان وقع بالمقصود
منه ان كان لا هو الايهام فاما ان يوجد مع القرينة الدالة على احد معانيه اولا فالاول تطويل من غير فائدة
والثاني يلزم منه تكليف ما لا يطاق اذ طلب فهم معنى من لفظ يدل على عدمه عبث بالسوية يحمل بالجار الاول
كان المقصود منه الايهام كان عبثا منصبا على الحكيم والجواب انه من اسقاط القابل مع الدليل فاعل

الثانية وفي التكليف بالنظر التفصيل القرينة ثابتة سلمنا لكن لا نمنع التكليف بالمحال لو انتفت القرينة فان ذلك انما يحصل
قبل انه عليه بالقرائن التفصيل اما الاجمالي فلا كاسماء الاجناس وفي الاحكام الاستعداد للامتثال عند البيان فان ذلك
سبب لنيل الثواب بالعزم على الفعل الذي يتبين بعد **البحث الرابع** فيما ظن انه مشترك وهو متواطي او العكس
ان بين المشترك والمتواطي اشتراكا لا اختلاطا بسبب في اشياء احدها ان الاسم الاخر الاول كقولنا بالنسبة للسطح والانطباق انها
من قبيل المشترك لاجل اختلاف الموضوع المنسوب اليه وهو الخط والزمان وليس كذلك فان اطلاق النهاية عليهما انما هو
بالنظر الى ان كل واحد منهما اول الشيء او اخر باعتبار كون ذلك الشيء خطا او زمانا فهي من المتواطي واما الثاني فكثيرا ما يحمل
باعتبار ان يؤول الى الجزء والكون يكون للجزء والكل ولا اذا كان يكرر كالجزء لو كان الجزء جزءا منه فانه على الحد الجزء وهو المنسوب
ظن انه متواطي وليس كذلك فان اسم الجزئي وان اتفقا المنسوب اليه انما كان بسبب المختلف الجميع الاختلاف فلا متواطي وان
نظرا الى ان اطلاق اسم الجزئية هذه المعنى جاعلا انه مشترك فيه من عموم الشيء ونفوا النقل عن حصر مسماها الا انه احيانا
البحث الخامس في اقسام المشترك قد بينا انه لا مناسبة بين المعاني والالفاظ في الوضع تابعا للقصد ولما جاز
تعدد الواضعين او تعدد القصد مع اتحاد الواضع جاز وضع اللفظ الواحد لمعنى متباينين ومتلاقيين فالاول كالقرء
الموضوع للطهر والحيض وهما متباينان كالجون الموضوع للسواد والبياض وهما ضدان واما الثاني فقد يكون احد المعنيين
جزءا للاخر كالممكن الموضوع للعام بخصوصية والخاص بخصوصيته والعام جزء من الخاص وكذا كل جنس يسمى باسم نوعه كما هنا
اللفظ كالانسان المنبهي والذي بالاشتراك فكذا يقال على الذي وحده بالاشتراك باعتبار معنى فيه وكذلك
الشخص لمن يسمى الاسود فان صدق الاسود عليه باعتبار انه لقب له مغاير لاعتبار انه مشتق وهو صدق عليه بالاشتراك
ثم اذا اعتبرنا كون الشخص منسوبا الى القادر كان قولنا الاسود عليه وعلى القادر بالتواطي وان اعتبرنا اسمه كان
الاسود عليه وعلى القادر بالاشتراك ~~بهذا الاعتبار لو لم المخصص~~ واعلم ان الاشتراك اللفظ المشترك قد يكون كلياته كلي
منهما كليا وقد يكون في احدهما كسواد وقد يكون جزئيا كزيد وقد يقع على الشيء وعلى صفته كالاسود الذي
تشابه اولا وعليه على صفته كاليقين اذا سمي به وانما ... والقرب ان الاولى وهو الاسود عن محل علاماته
تتميم ذهب فخر الدين الرازي الى انه لا يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين عدم الشيء وثبوته لان اللفظ لا بد
وان يكون حين الاطلاق افاده شيئا والا كان عبثا والمشترك بين النفي والاثبات لا يفيد الا التردد بينهما وهو معلوم
لكل واحد وليس بجيد اما اولا فلان هذا لو تم لكان متعارض القبيلة الواحد واسباب الاشتراك غير منحصرة في
ذلك ولاتبع بالنسبة الى قبيلتين فانه من المحتمل ان يضع قبيلة لفظا لمعنى ثم يضع اخرى ذلك اللفظ لنقيضه

بمحصل الاشتراك واما ثانيا فانه قد يحصل امر زايد عما كان قبل الوضع كالامر الاعتقاد بان آ وان اللفظ مشترك
وا الظهر معاريما نقيضان او عدم وملكة فانه للاشتراك سببان الكبرى وهو ان يضع القبيلتان اللفظ الواحد لمعنيين
بالتوزيع ويشتهران معا فيحصل الاشتراك والاقل وهو ان يضع الواضع ويكون غرضه التكلم من الكلام المجمل فانه لو
يطلب حصل به مصالح العقلا احيانا اخرى العلم بالاشتراك قد يكون ضروريا بان يصرح اهل اللغة به وقد
يكون نظريا بان يكون يوجد علامات الحقيقة في كلا المعنيين بل ان الاستعمال يحسن الاستفهام بدلان عند ما بيان في

البحث السادس في انه هل يجوز استعمال المشترك المفرد في معنيه اختلف الناس في ذلكم فذهب الشافعي والقاضي ابي بكر
بكر والجبائي والقاضي عبد الجبار وابن احمد والسيد المرتضى الى جوازه ان امكن وان لم يكن كاستعمال صيغة افعل في
الامر بالشي والتهديد عليه لم يجز ... وعبد الجبار منهما بمجرد اللفظ ... الصارف احد معنييه
وجب حمله عليهما معا ... وابو الحسين البصري والكرخي وفخر الدين الرازي ...
البصري يجب ان لعتبر فيه اربع شرايط كون الكلام واحدا والمعنى واحد والوقت واحدا والمعنيين المختلفين فلنا
فمنهم مانع منه لامر يرجع الى القصد ومنهم من ... لامر يرجع الى الوضع وهو اختيار ابي الحسن البصري والغزالي وفخر
الدين الرازي وهذا لاوف لنا ان اللفظ موضوع لكل واحد من المعنيين بخصوصه ولا يلزم من كون اللفظ موضوعا
لهما على البدل وضعه لهما على الجمع للمغايرة بين الجمع ... فحينئذ نقول اما ان يكون الواضع قد وضعه
على الجمع ... لكل واحد من جزئيه اولا فان كان الاول كان استعمال اللفظ في الجمع
استعمالا له في بعض موارده لان اللفظ ... يكون موضوعا لمعان ثلثة ... وان في المجموع الا ان يقال انه مستعمل
في المجموع وكل من الفردين على سبيل الجمع لكن ذلك محال لان افادة المجموع يقتضي عدم الاكتفاء بكل من الفردين
ساحبه وافادة الافراد يقتضي الاكتفاء بهما كان ... ان لم يكن موضوعا للمجموع كان استعماله فيه
استعمال اللفظ في غير ما وضع له فيكون مجازا ولا يستلزم كون كل لفظ مشترك ... ما لا يتنازع اعترض
بان النزاع في استعماله في كل واحد من المفهومات لا في كلها وبينهما فرق ... استعمال اللفظ في معنى لا يوجب
الاكتفاء به استعماله في جميع معانيه ... استعمال العام في كل واحد من افراده وافراد ... المذكور
يلزم من استعماله في كل واحد من المفردين ولا حاجة الى عدم التلازم بين الوضع لكل واحد على البدل وبين
الجمع ... ما يعم الحقيقة ... والمجاز لم يلزم من عدم الوضع له عدم جواز استعماله فيه ...
الخلاف لم يقع في استعمال اللفظ في كل واحد من معانيه بل في الجميع جمعا فان احدا لم يخالف في استعماله في
كل

كل واحد منهما والحق ان استعماله في كل واحد من معانيه ... يرجع باعتبارات ثلثة وضعه لكل واحد بشرط عدم انضمام معنى
وبشرط انضمامه ومطلقا والاول غير مراد اجماعا والاول منافي الجمع والنزاع في الثالث وله استعمال اللفظ في معنى لا يوجب الاكتفاء
به في استعماله في جميع كاستعمال العام ... المادة استعمال ... الانفراد ... فانه الشارع لو قال ... اقتلوا
بالقروء وارادة الحيض بخصوصيته والطهر بخصوصيته الجميع كان معناه انك متعبدة بالاعتداد باحدهما ابهما كان بالجمع
بمعنى السابق لا قدماه بخلاف العام فانه ... ارادة جميع الافراد ... استعماله في كل واحد من المفردين
فلا حاجة الى عدم التلازم بين الوضع لكل واحد على البدل والوضع لكل واحد على الجمع ... لم يلزم من استعماله في كل واحد
من المفردين فانه ذلك ... الكلام اجاج حمل عليهما معا لكن القرينة صارفة اليه وان لم يكن كان الحكم منه التخيير واما ثانيا
من استعماله في كل واحد بخصوصه في الجمع انما استعماله في كل واحد بخصوصيته يقتضي عدم اعتبار الجمع واستعماله في الجمع
قلنا المراد الحقيقة خاصة ... استعماله مجازا ... الدليل ... ان الاسم المشترك موضوع
لاحد معنياته على سبيل البدل حقيقة وليس ... القاضي ابي بكر من حقيقة في الجمع كساير الالفاظ العامة
فانه اذا تجرد عن القرينة عنده وجب حمله على الحقيقة وانا ... الالفاظ العامة من جهة تناوله الاشياء الاشتراكها في معنى
واحد يصح ان يكون مدلولا للفظ بخلاف ... فيشبه اللفظ المشترك في دلالته الى جملة مدلولاته والى افراد ...
من الالفاظ العامة الى مدلولاته جملة وافرادا ... اللفظ المشترك المفرد لاحد معنياته
على طريق البدل حقيقة ... ولكون اللفظ المشترك موضوعا
لاحد معنياته حقيقة على طريق البدل ... للمشترك بالطلب ...
وبيانه ان المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين على البدل لا على الجمع والا لم يكن مشتركا وقد اجاب ابو عبد الله البصري
على انه ... الواحد انما جاز ... استعماله ... لافادة الواحد للمعنيين ولو ساغ ذلك في ...
فيما وهذا يستحيل كما يستحيل ان يريد العقل الواحد ... والاستخفاف به ... اللفظ الواحد
على التعظيم والاستخفاف ... واحتج المجوزون بوجوه الاول ان
لعنه ... احدهما مع ارادة المعنى الحقيقي ...
... الكلام ... الواحد ...
ولهذا لا مدخل لاستعماله ... ارادة معنيين مختلفين ... الواحد اما اعتبار ... الواحد
فانما يمتنع ارادة المعنيين منها ... لا يجوز ...

انا ارادة ما كان المتكلم ... بكون البيان ... عبارة هذه ارادة ... ومعلوم انه يستحيل
ان يريد الانسان ... لانه من احكام الارادة ...
والجريان بمجرى الصدق ... وهو متكلم بالمعنى الواحد واما الذي يمنع منه فهو ان يريد
بالعبادة والاقتصار عليه ... لو قدرنا عدم التكلم بلفظ القرء لم يمنع الجمع بين ارادة الاعتداد
بالحيض وارادة الاعتداد بالطهر ... اللفظ لا يحصل ما كان جائزا ... الله وملائكته يصلون على النبي ... الرحمة ومن الملائكة
الاستغفار ... ان الله وملائكته يصلون ... الم تر ان الله
يسجد له من في السماوات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب ... المراد بالسجود ...
لان المتعين ... الدواب ... وضع الجبهة على الارض ... كثير من الناس ... بالسجود دون كثير حق عليه
العذاب ... قوله لا تطلقات ...
... الظهر والحيض ... المجتهد ...
... فالمشترك ... الاشتراك ... المعنى ...
... اهل اللغة ... الواحد ...
... اللفظ للافراد على سبيل البدل ولم ... بل ...
هو الارادة ... ان المتكلم بالمشترك اما ان يريد الحقيقة او المجاز ... جاز ان يراد الجميع ...
... وان اراد الحقيقة ... اللفظ حينئذ ... المعنى ... اراد ... الجميع والالزام
السابق ... ارادة الشيئين لكن ... اللفظ الواحد ...
... الاول ... ارادة المجموع مجازا ... يجوز ان يكون ... الالفاظ ... موضوع للجميع ...
... للجميع ... مشترك ... يجوز ان يكون اللفظ موضوعا ... مشتركا
فانه ... المشترك من الاعشا ... السجود المشترك ... والانقياد ... الاشتراك والمجاز
... الساجدين ...
... المشترك ... الاثبات ...
...
... الافراد ...

بين الذهب وعين الشمس وعين الركبة وعين الماء ... رايت عينا وكذا جموع الاعلام المشتركة لاشخاص مختلفة
قول الشافعي وابي بكر وعبد الجبار ... عند التجرد ... لانه ... موضوعا للجميع
... الافراد ... المفردين والمجموع ... الجميع ...
كان ... استعماله ... للحمل على الجميع ...
... وقال ...
يلزم اثبات ...
...
...
على حسب الاجتهاد ... اختلف القايلون ... ارادة المعنيين ...
الواحد الى ارادتهما معا ...
بالحيض او الطهر ومنهم من اوجب ... القايلون ... المنع من ارادة المعنيين ...
...
... الاثبات ... واحد ...
...
... واحد منهما ... مشترك بينهما **البحث السابع** في وجه الاشتراك ...
... الاشتراك ...
...
... بالمفردات ... الاشتراك ...
... الالفاظ
...
...
... الاسم ... الاشتراك الحروف واما الفعل الماضي والمستقبل ...
بين ... والخبر ... الحال والاستقبال ... الامر مشترك ...

فيه كثير فاذا ضم اليه الافعال والحروف عظم الاشتراك على الانفراد لانا نقول الاصل في الكلام الاسماء والاشتراك
فيها نادر والا لما حصل التفاهم حال التخاطب في الاشتراك يخل بغرض القائل وفهم السامع فيكون مرجوحا
اما السامع فلان الغرض الفهم وهو غير حاصل من المشترك لتردد الذهن بين معنييه وقد يعتذر على السؤال
عن التعيين اما لاستنكاف عنه او لهيبة المتكلم فيبقى في جهل عن المراد وقد لا يذكر بنوع ويكتفي بالحمل على
هذا حكم المنطقيون بان الغالب في الالفاظ الاشتراك اللفظي واما القائل فلانه يحتاج مع ايقاعه بالمشترك
الى التلفظ بالمفرد لتعيين مراده فيلغو اللفظ بالمشترك عبثا ولانه قد يظن وقوعه في ذهن السامع غير المعنى
المعين لمراده وليس بضروري انه قال اعط عينا وقصد المال فيتوهم السامع الذهب وهذه المفاسد انما تنشأ
من وضع المشترك او رجحانه للحاجة الى المفرد اكثر فيكون ابلغ من المشترك اما الحروف الاولى فلان مهمات الكلام
انما يتم بالجمع بالفهام الغير على الغير والاستغناء به لان مهمات انما هو باللفظ على ما هو من الاشتراك لا يحصل
الفهم بل مع الانفراد واما عدم الحاجة الى المشترك فلان الغاية الموجب للاجمال وهو يحصل بالترديد بين المفردات
فالعنا وانه في المشترك دون المفرد فيكون المشترك مرجوحا وهو داعي قصور اعترض على الاولين بان طرفا
اللفظ يجب حمله عليه وان احتمل منه لفقد احتمال السوى وهكذا في الفهم والظن وعلى الاخيرين بانهما لا
ينفيان وضع التبليغ وهو السبب الاكثري للاشتراك وليس بجيد اما الاول فلان الظن الما حصل على الترك
اما لا الانفراد اما على تعدد المساوات بين بين الاشتراك فلا واما الثاني فلان الغالب اتحاد الواضع وتعدده
نادر واذا قام السبب فلا بسبب **البحث الخامس** في سبب التعيين اللفظ المشترك اما ان يوجد معه قرينة تدل على
تعيين احد معانيه او لا فان كان الثاني فلا يجوز الا ما يحمله على الجميع عند من جوز استعماله فيها وان كان الاول
فتلك القرينة ان دلت على اعتبار كل واحد من تلك المعاني فان كانت متنافية بين اللفظ متردد بينها
كان الى ان يوجد مع اخرى وان لم تكن متنافية حمل على الجميع وقيل في المعاني الا دل المقتضي لحمل اللفظ
على المعاني ومن الاولى له الالغاء اراده المعاني المشتركة فيها رأى الترجيح وليس بجيد لان الدلالة المانعة من حمل
المشترك على معانيه قطعية لا تقبل المعارضة وان قلت لكن لا تعارض هنا لاحتمال ان يكون اللفظ قد وضع ثانيا
وضعا للمجموع وان المتكلم تكلم به مريدا له والحاذق يعمل بالدليل الدال على اعتبارهما وعدم منافاة وان
دلت على الغاء واحد من تلك المعاني وجب حمل اللفظ على مجازات تلك الحقائق اذا تعذر الحمل على الحقيقة حمل
على المجاز ثم تلك الحقائق الملغاة ان كان بعضها اقرب الى الالغاء وتساوت المجازات في القرب كان مجاز الراجح

الالغا ظ صح

ليحصل صح

تعيين اللفظ

قبلت

اذا اراد

بلغ

راجحا وان تفاوتت فان كان مجاز الراجح راجحا كان اولى بالرجحان والا وقع التعارض بين المجازين لان الراجح المجازين
تعارض رجحانه رجحيته فيتعادل اخص كل منهما بنوع رجحان وان تساوت الحقائق فان كان احد المجازات اقرب الى الحقيقة
بمعنى الحلول والا بقيت اللفظ مترددة بين المجازات لقيام الدليل على امتناع حمله على جميع المعاني اي مشترك كانت متعددة
في الحقيقة نظرا الى ان انه لا يلزم من رجحان بعض الحقائق وتساوي مراتب المجازات ترجيح مجاز الراجحة اذ قد ثبت الغاء ما لم تكن
لرعاية اعتبار وكذا ان تفاوتت كان مجاز الراجح راجحا او تساوت الحقائق وتفاوتت المجازات فانما حمل اللفظ على المجاز
يقتضي اعتبار الحقيقة كان المجاز الراجح اولى مطلقا وان كان مرجع المجاز باعتبار نسبته الى اللفظ حمل على الراجح مطلقا وان دلت
على اعتبار البعض فان اتحد حمل عليه قطعا وان تعدد كان مترددا بين افراد ذلك البعض المعتبر وان دلت على الغاء البعض
فان لم تترد المعاني الا الى اثنين تعين الحمل على الآخر وزال الاجمال اذ يجب حمل اللفظ على معناه ولا معنى له سوى الثاني
وقد تعذر الحمل على احدهما فيحمل على الآخر دفعا للمحذور المذكور وان زادت بقي اللفظ مجملا في الباقي بعد الالغاء
الفصل السادس في الحقيقة والمجاز وفيه مطالب الاول في المباحث الاولية اعلم ان لفظ الحقيقة في اللغة
فعيلة من الحق وهو الثابت لانه مقابل الباطل وهو المعدوم فيكون الحق هو الثابت وقال الحق الذي هو الثوب والواجب
وللقول المطلق اذا ثبت الاراده ولما انفك الثبوت عن الصدق والتفعيل اذا اخذ الفاعل نحو الرحيم والمتقدم والمنزل
كالقتيل والجريح فالمعنى هنا الاول كان معنى الحقيقة الثابتة وان اخذ الماء كان معناها المثبوت والتاء لنقل اللفظ من
الوصفية الى الاسمية كذا قال والاكثر على ذلك واما المجاز فانه مفعل من الجواز اي العدول والعبور
فالمجوز موضع كذلك ومن الجواز المقابل للوجوب والامتناع وسمي في الحقيقة راجع الى الاول فان الجواز
متردد بينهما فكانه ينتقل من احدهما الى الآخر ويسمى المجاز اللغوي فانه ينتقل من معناه الحقيقي الى معناه المجازي
فكانه جاز موضعه فسمي مجازا **البحث الثاني** في تعريفهما اعلم ان الحقيقة والمجاز متقابلان وحد احدهما ينبئ
عن الآخر ويستفاد منه وقد اختلف الناس في حد الحقيقة فقال الشيخان ابو علي وابو هاشم الحقيقة ما انتظم لفظها معناها
من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل واضاف ابو عبد الله البصري او ابو حج لكون المجاز هو الذي لم ينتظم لفظ معناه اما
لزيادة او نقصان او نقل اما الزيادة فكقوله تعالى ليس كمثله شيء لو حذفنا الكاف لانتظم الكلام واستقام المراد
في نفسه لان المقصود نفي الوحدة والمثل ولو كانت الكاف زائدة اذ نفي مثل المثل لا يوجب نفي المثل واما النقصان فهو الذي ينتظم معه
الزيادة كقوله تعالى واسأل القرية لو قيل واسأل اهل القرية صح الكلام والنقل مثل تسمية البليد حمارا واردت الرجل الشجاع
وفيه نظر لان الزيادة والنقصان انما كان المجاز فيها مجازا لانه نقل عن موضوعه الى موضع آخر في الحمل والاعراب

في الحقيقة والمجاز

كالعلم وم

كذلك صح

صح

وضوعه

فلا يجوز فيه من الفعل اما المعنوي فلان قوله تعالى ليس كمثله شيء نفي مثل مثله وهو غير مراد لاقتضائه نفيه تعالى واثبات المثل له تعالى
عن ذلك وشركه فلم يبق الا المجاز وهو نفي المثل فيكون نفيا في المثل وفيه نظر لان السالبة تصدق عند عدم الموضوع
فيصدق عند عدم المثل وثبوته نفي سلب مثل المثل والمقصود حاصل لانه تعالى ثابت فيصدق السالبة بنفي المثل بموضوعه
واسأل القرية موضوع لسؤال القرية وقد نقل الى اهلها واما الاعراب فلان الزيادة والنقصان اذا لم يغيرا اعراب الباقية
لم يكن مجازا فقولك جاء زيد وعمرو واصله جاء عمرو وجاء زيد لدلالة الاول عليه ولما لم يتغير الاعراب لم يحكم عليه بالمجاز وكذا
في طرف الزيادة ومع تغيير الاعراب يكونان مجازين وذلك انما يكون عند نقل اللفظ من اعراب الى اعراب آخر وقال
ابو عبد الله البصري الحقيقة ما افيد بها ما وضعت له والمجاز ما افيد به غير ما وضع له ولا يخلو الحد عنه
واعترض عليه بانه يخرج عن الحقيقة ما ليس منها فان لفظ الدابة اذا استعملت في الدودة والنملة فقد افيد بها ما وضعت
له في اصل اللغة مع انها بالنسبة الى الوضع العرفي مجاز فيدخل المجاز الوضعي فيما جعله حدا مطلقا للحقيقة وهو باطل وكذا
في المجاز انه ما افيد به غير ما وضع له بطل بالحقيقة العرفية والشرعية فان اللفظ افيد بها ما الحال هنا غير ما وضعت له
في الاصل اللغوي وقد دخلت هذه الحقيقة في المجاز وطرحه انما يريد بذلك ما افيد به غير ما وضع له انه افيد به غير ما وضع
له بدون القرينة او مهما لا دليل بل لعدم افادة المجاز بدون القرينة والسلامة منتقض بما اذا استعمل لفظ السماء
في الارض فانه قد افيد به غير ما وضع له مع انه غير مجاز فيه وينتقض بالاعلام المنقولة لا يقال العلم لا يفيد لانا نقول
سلم انه لا يفيد صفة في المسمى لكنه يفيد تلك الذات وفيه نظر فان اسم الدابة حقيقة في الفرس والدودة وما كان
مجازا عرفيا فانه لا يخرج ذلك عن كونه حقيقة لغوية وهكذا الغراب مع الجبان فان الحقيقة الوضعية الشرعية مجاز لغوي ولا
يخرج عن كونه مجازا بكونه حقيقة عرفية او شرعية وقال ابو الحسين البصري هنا في التقريب لا حاجة الى الحقيقة مالا فيد
ما وضع له في اللغة التي بها التكلم سواء كان ذلك في اصل اللغة او في عرف الاستعمال ولا يرد عليه ما تقدم في الحد
المرجح حدهما بذلك ايضا وقال ابن جني الحقيقة ما اقر في الاستعمال على اصل وضعه في اللغة والمجاز ما كان بضد
ذلك ونقض بخروج الحقيقة الشرعية والعرفية من حد الحقيقة ودخولهما فيما جعله مجازا والجواب ان قوله المجاز
ما كان بضد ذلك معناه ان الذي ما اقر في الاستعمال على وضعه في اللغة وعطله باستلزام كون الاستعمال
لفظ الارض في السماء مجازا وقال عبد القاهر الحقيقة كل كلمة اريد بها ما وقعت له في وضع واضع وقوعا
لا يستند منه الى غيره كالاسد للبهيمة المخصوصة والمجاز كل ما اريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة
بين الثاني والاول وهذا يقتضي خروج الحقيقة الشرعية والعرفية عن حد الحقيقة ودخولهما في حد المجاز وهي

جعلها صح

قد تقل من نفي مثل المثل الى صح

حذف صح

اخيرا صح

ا و عرف الشرع صح

بيد

من حيث ذلك فاستعمال لفظ كان في الدهر وقال ابو الحسين البصري الحقيقة ما افيد بها ما وضعت له في اصل
الاصطلاح الذي وقع التخاطب به ويدخل اللغوية والشرعية والعرفية والمجاز ما افيد به معنى مصطلح غير ما
اصطلح عليه في اصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب بها لعلاقة بينه وبين الاول فالاخير لم يذكره والاوسط
والاول لما جعلها حدا للمجاز وقد الاصطلاح ليبطل اشتراط الوضع في المجاز ومع الاشتراط في حد فالاخير
من حد المجاز المستعار لان قولنا في الاستعارة رأيت اسدا لا يحصل التعظيم الا باعتقاد انه خاصة وللاصل
التعظيم لو حصلنا الاسد على المجاز لما حصل باعتبار تقرير ذلك المخصوصة تنبيها لمبالغة في الشجاعة فاما
وضع لا يكون اسم الاسد مستعملا في غير ما وضع له لانه يكون في التعظيم تقرير حصوله في سائر انواع الاسد
فيكون استعمال لفظ الاسد فيه مجازا والتحقيق ان هنا امرين تقول لفظ وضع فاستعمل ولما اطلاق الحد على
كل واحد منهما ماخوذة اما من الثابت او المثبت على ما بيناه فان اطلقنا على اللفظ صارت الحقيقة لفظا في
مثبت ويريد بثبوته في معناه الذي وضع له فيكون حدها على هذا اللفظ المستعمل على ما وضع له في اللغة التي وقع
التخاطب بها وان اطلقنا على الوضع صار الوضع ثابتا او مثبتا حيث انه لم يغير اللفظ عن موضوعه في استعماله
وان اريد الثالث كان الاستعمال ثابتا او مثبتا اي استعمال اللفظ في معناه الذي وضع له في اللغة المصطلح عليها
ويكون حدها على التقديرين الاخيرين ذلك والفرق بينه وبين الاول ان الاول يرجع الى اللفظ والثالث الى
استعماله **البحث الثالث** في ان اطلاق الحقيقة والمجاز مجاز وقد بينا ان الحقيقة ماخوذة من الحق وهو الثابت
ثم نقل الى العقد المطابق لانه اولى بالوجود من العقد الغير المطابق ثم نقل الى القول المطابق ثم نقل الى استعمال اللفظ
في موضوعه الاصلي فان استعماله فيه بحسب هذا الوضع فهو مجاز في المرتبة الثالثة عن الوضع هذا بحسب الوضع فان
كان حقيقة بحسب العرف والمجاز قد بينا انه منقول من الجواز والعبور وانما يحصل حقيقة في الاجسام التي يصح عليها الانتقال
من حيز الى حيز اما الالفاظ فان اطلق عليها ذلك لكان حينئذ ان الاطلاق فيها مجازا وايضا المجاز مفعول منه
حقيقة اما في المصدر او في الموضع واطلاقه في الفاعل مجاز فاستعماله في اللفظ المتنقل يكون مجازيا وان كان ماخوذا
من الجواز لانه موضع مجاز ان استعمل في غير معناه الاصلي يكون حقيقة الا ان الجواز المقابل جوانا الا انه مجاز عن
نفي الحدود والتعدي **المبحث الرابع** في اقسام الحقيقة وهي ثلاثة لغوية وعرفية وشرعية **البحث الاول** في اللغوية انه لا شك
ان هنا الفاظا وضعت لمعان في اللغة واستعملت فيها وذلك هو الحقيقة اللغوية واحتج على اثباتها بان هنا
الفاظا مستعملة في معان فان كان استعمالها في الموضوع لها كانت حقائق وهو المطلوب وان كانت غيرها كانت مجازات

الحاصل معنى التعريف انما الاسد وقد ذكرنا في حقيقة الاطلاق على الاسد
صح صح

في انه مجاز

المقابل للمعروف
صح صح صح

في اقسام الحقيقة

في تحقيق الحقيقة العرفية

والمجاز مسبوق بها لان الاستعمال بعد الوضع ليس حقيقة بل هو لا استعمال. البحث الثاني في الحقيقة الشرعية وهي اللفظ
معان لغوية الى التعبير عنها لم يوضع لها الناطقون في اللغة كانها تفتقر الى اختراع الفاظ لكل لما ذكرناه الخارج
من قانون اللغة الذي طلبوا التعبير عنه منقول اليه اذ كان ذلك جريا على قانون اللغة ولم يحتج مع ذلك المعاني
الناطقة منهم المعاني المذكورة فانه مثل استعماله في المجازات صار حقيقة عرفية اما بالعرف العام او الخاص فان
احمل اللفظ على استعمال اللفظ فيه مجازا عرفيا وان كان حقيقة لغوية والاراعة تجوز ذلك وانما الخلاف في الوقوع
ولا شك في وجود المقتضي والداعي وليعلم ان العرف العام مخصوص الاوضاع باشتهار المجاز بحيث يصير الحقيقة عرفية
وكثر استعمالها مرجحات المجاز سوء في الحذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه في تحريم الخمر وهو في الحقيقة معناه الى
الشرب وكتسمية الشيء باسم ما يشبهه كاطلاق كلام زيد على حكايته وكتسمية المحل باسم الحال كتسمية الحاجة بالغائط الذي
هو في اللغة المكان المطمئن وكتسمية المزادة بالراوية التي هي اسم للجمل الحامل لها. ب تخصيص الاسم ببعض مسمياته كالدابة
المشتق من الدبيب واختص ببعض البهائم والملك المأخوذ من الالوكة وهي الرسالة واختص ببعض الرسل دون
من الانسان ثم خصصها العرف بالقادرة لما استقر فيه الجن والدابة لما يخفى واختصا بالعز والشرف
عرفا انما هو على احد الوجهين فلا يجوز اثبات ثالث وانما كانت هذه حقائق عرفية لوجود علامات الحقيقة
فيها واما الخاص فنوعها الطرح ومن العلماء اصطلاحات اختصوا بها كما اختص النحاة بالنحو والصرف وغيرهما
وغيرهما والمتكلمون بالجوهر والعرض وغيرهما وهو معلوم قطعا. البحث الثالث في الحقيقة الشرعية وهي اللفظ
المستعمل شرعا في معنى لم يوضع له في ذلك الاصطلاح وضعا اوليا سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند اهل اللغة
معلومين لكنهم لم يضعوا اللفظ بازاء ذلك المعنى او كان احدهما معلوما والآخر مجهولا وقد ذكر الاتفاق على امكانه
وانما النزاع في وقوعها لمنع القاضي ابو بكر مطلقا وحكى المعتزلة مطلقا ثم المعتزلة والخوارج وبعض الفقهاء
الاسماء الشرعية الى ما اجريت على الافعال كالصلاة والصوم والزكاة والحج وغيرها والى ما اجريت على الفاعل
كالمؤمن والفاسق والكافر وسموا الاخيرة بالدينية تفرقة بينها وبين الاولى وجمع الشيخ الوصف الشرعي ونقل منهم
ان الدينية ما نقلها الشرع الى اصل الدين كالايمان والكفر والفسق والاجود انها حقائق شرعية
مجازات لغوية وقيل الخوض في الدليل لابد من تحقيق محل النزاع فنقول لا شك في وجود الفاظ استعملها
العرب وجرت في الفاظ الشرع على خلاف لم يفد في اللغة كالصلاة فانها في اللغة للدعاء او المتابعة
والملازمة من قولهم صلى بالمكان والزكاة في اللغة للنمو والحج في اللغة القصد والعمرة الزيارة ثم ان الشارع

استعمل

استعمل هذه الالفاظ في عبارات مخصوصة فقيل ان الشرع نقل تلك الالفاظ اللغوية من حكم وضع اللسان الى معان اخر
وقال القاضي ابو بكر انها مقررة على حقائق اللغات لم تنقل ولم يزد في معانيها وقالت جماعة من الفقهاء انها اقرت
في معانيها والتحقيق انه يقال لا شك في وجود هذه الالفاظ في اللغة وان الشارع اراد بها امورا لم يرد بها اهل
اللغة لكن لما كانت تلك الامور التي ارادها الشارع مشتملة على الامور اللغوية حصل الاشكال في ان الشارع هل
نقل الالفاظ على تلك المعاني لاجل اشتمالها على المعاني اللغوية او على المعاني الموجودة في تلك الامور الشرعية
او لم يعتبر المعنى اللغوي البتة فمعرفة ان ابحثنا في الالفاظ الشرعية استعمال الوضعية اللغوية وحصل المراد
الامرين الاولين لكونه العرف الشرعي غير خارج عن قانون اللغة بل استعمال الحقيقة ان اعتبرنا الثاني او المجاز ان
اعتبرنا الاول والا فلا لكن لما حكم الله بكون القرآن عربيا وجب اعتبار احدها لانه بها ما يحقق محل النزاع
لنا على استناد الوضع الى الشرع ان الصلاة في الشرع للركعات المخصوصة والزكاة للقدر المخرج من المال والحج
للافعال المخصوصة عند البيت والصوم للامساك عن اشياء مخصوصة وفي اللغة للدعاء والنمو والقصد والامساك
مطلقا واذا طلقت في اصطلاح الفقهاء فهم ما وضعه الشارع دون ما وضعه اهل اللغة بحيث لا يسبق الى الذهن
الا ما قلناه وهذا من خواص الحقيقة فكانت حقائق شرعية لا يقال الحقيقة اللغوية موجودة في هذه المراد
والزيادات شروط لانا نقول لا نسلم وجود المعنى اللغوي فان الاخرس المنفرد غير داع ولا يجب سلمنا لكن
لا نسلم انفات الشارع الى هذه المعاني بل الى ما هو لابد انها مجازات فيما ذكرتم مع قرينة استعمالها
فيما لم يوضع له لانا نقول ان اردتم استعمال الشارع لها في المعنى فانه اردتم اهل اللغة فليس كذلك لعدم علمهم
ولنا على انها مجازات لغوية انها لو لم يكن القرآن كله عربيا والمقدم كالتالي باطل بيان الشرطية ان هذه الالفاظ
مذكورة في القرآن فلو لم يفد هذه المعاني غير عربية الملازمة واما بيان التالي فلقوله تعالى قرآنا عربيا
وقوله بلسان عربي وقوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فانه يقال هذا الدليل فاسد الوضع
لاستلزامه نفي الحقيقة وذلك نفي كون هذه الالفاظ مستعملة في المعاني اللغوية وليس كذلك اجماعا فان
الصلاة لا يراد بها في الشرع الدعاء سلمنا لكن نمنع الملازمة فان هذه الالفاظ عربية الوجود في كلامهم
ان اردت انها او يفهمها شرعا سلمنا لكن لا يخرج القرآن عن كونه عربيا كاطلاق الاسود على ثور اسود وفيه
شعرات بيض والشعر الفارسي فارسيا وان وجد فيه الفاظ عربية سلمنا لكن قوله قرآنا عربيا راجع
الى البعض ليصدق القرآن عليه وعلى المجموع بالاشتراك فانه لو حلف لا يقرأ القرآن حنث بالآية ولو لم يقرأ

لم يحنث ولانه ماخوذ من القراءة او القرء وهو الجمع والمعنى هذا كل القرآن وبعضه من غير تكرير ولا اشتراك لقوله في سورة
يوسف انا انزلناه قرآنا عربيا والمراد منه تلك السورة فلا يلزم من كون القرآن عربيا كونه كله كذلك على ان المانع
ولو سلمنا انكم النصوص على كون القرآن كله عربيا لكن يجوز ان يكون بالحقيقة او المجاز والثاني مسلم والاول ممنوع
سلمنا لكن يعارض بما يقتضي انه ليس كله عربيا وهو اشتماله على اوائل السور المتشابهة والمشكاة حبشية والاستبرق فارسي
والسجيل فارسيان معربان والقسطاس رومي والاصل سلمنا لكن يعارض من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل
اما الاجمال فهو انه قد ثبت في الشرع معان لم يعقلها العرب فلم يضعوا لها اسامي وتفتقر الى التعبير عنها
فوجب وضع الاسامي لها كما لو ولد للانسان ولد واما التفصيل فايراد على كل واحد انه استعمل في غير معناه
الاصلي اما الايمان فهو في اللغة التصديق وفي الشرع فعل الواجبات لوجوه ا انه الدين لقوله تعالى وما امروا
الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة وهو يرجع الى كل
ما تقدم والدين هو الاسلام لقوله ان الدين عند الله الاسلام والاسلام الايمان او لو غايره لم يكن مقبولا لقوله
ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وقوله فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ولولا الاتحاد لبطل
الاستثناء ب وما كان الله ليضيع ايمانكم بل صلاتكم قال صلى الله عليه وآله نهيت عن قتل المصلين والمراد
المؤمنين ج قوله انما المؤمنون امرا وفيهما ان الاستغفار لهم والفاسق لا يستغفر له حال فسقه بل يلعن ويذم
فلا يكون مؤمنا د قاطع الطريق يخزى يوم القيامة لانه يدخل النار لقوله ولهم في الآخرة عذاب عظيم ويخزى
لقوله انك من تدخل النار فقد اخزيته من غير تكذيب لهم والمؤمن لا يخزى لقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا
معه هـ لو كان الايمان شرعا هو التصديق لم يوصف به حال عدمه لما تقدم في باب الاشتقاق والتالي
باطل لانه يقال للنائم والغافل انه مؤمن مع عدم احتباطه انه مؤمن و لو كان الايمان التصديق
لكان مصدق الجبت والطاغوت مؤمنا ز من علم الله ثم جحد النبي يلزم ان يكون مؤمنا وهو خلاف الاجماع
ح وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون اثبت الايمان مع الشرك والتصديق بالوحدانية لا يجامع الشرك
فيكون التصديق مغايرا للايمان واما الصلاة فهي لغة المتابعة ومنه سمي تالي السابق مصليا والدعاء
كقوله صلى الله عليه وآله فليصل تحتها وعظم الورك لا بل الثاني في صلاة الصلاة لوقوف المصلي ميزانا
احدهم حالة الركوع عند صلوة الآخر وهو عظم الورك ولا يفيد شيئا منهما في الشرع لعدم اختلافه بالاتفاق
عند الاطلاق وصلاة الامام والمنفرد لم يوجد فيهما التابع ولا الاعلى ولا انحناء عظم الورك اذا اشتمل

من الدعاء الى منع لا نقال فان صلاة وصلاة الاخرس لا دعاء فيها والصوم لغة الامساك مطلقا وشرعا الامساك عن
اشياء مخصوصة بل قد يوجد الصوم الشرعي حيث لا امساك كالآكل ناسيا وكذا البواقي والجواب قوله هذا
الدليل يمنع كون هذه الالفاظ مستعملة في المعاني التي كانت العرب تستعملها فيه قلنا حقيقة او مطلقا الاول ممنوع والثاني
مسلم بيانه ان العرب قد تكلمت بالحقيقة والمجاز الذي من جملته تسمية الكل باسم الجزء والدعاء جزء من الصلاة الشرعية
بل هو المقصود لقوله اقم الصلاة لذكري ولان المقصد بها الخضوع فلم يكن خارجا عن اللغة لا يقال شرط
المجاز النقل من اهل اللغة وهو منتف هنا لعدم علمهم بالمعاني اذ لو علموا جاز ان يكون حقائق لغوية فاما انا
نبينا كونها حقائق لعدم علمهم لانا نقول لا نسلم اشتراط النقل سلمنا لكن نمنع ايجاد حيث قالوا يجوز اطلاق
الجزء على الكل مجازا قوله يجوز ان يكون عربيا باعتبار نطق العرب بها لا باعتبار الوضع قلنا كون اللفظ عربيا
حكم تابع للدلالة على المعنى المخصوص لا من حيث ذاته فلو لم يكن الدلالة عربية لم يكن الالفاظ عربية قوله لا
يخرج القرآن عن كونه عربيا بالفاظ قليلة قلنا ممنوع فانه لا يصدق عليه انه كله ليس عربيا ومنع اطلاق
الاسود على ما فيه شعرات بيض والفارسي على ما فيه كلمات عربية حقيقة بل بالمجاز والا لما جاز الاستثناء فيه
نعم لو حملنا ان يقال يجوز ان يكون اسم الكل عليه وعلى الاكثر حقيقة والاستثناء يمنع الا انه من كونه سمي باسم الكل
لا الاكثر قوله القرآن اسم للبعض قلنا ممنوع للاجماع على انه ليس ما انزل الا قرآنا واحدا ولو جوز الرجوع بما يعرضه
بانه يقال في كل آية او سورة انه بعض القرآن ومن قد يستنبط ان المجموع الذي يصدق اسمه عليه وعلى جزئه بالتواطؤ
او الاشتراك يصدق عليه انه قرآن واحد باعتبار مجموعه وانه متعدد باعتبار اجزائه كالماء انزل ماء يصدق
عليه انه ماء واحد ولو اعتبرت اجزاؤه صدق تعدده والرجوع الى الكل لا يعارضه ولذلك الوجه انه لما بعض القرآن
لصدق القرآن عليهما وعلى المجموع بالتواطؤ والاشتراك وكذا التصريح يصح كون كل عربيا مجازا قلنا الاصل
في الاستعمال الحقيقة وكذا وجود الفاظ غير عربية قلنا ممنوع والحروف قيل انها اسماء السور او اجزاء كلمات
لا قيل ان الكاف من كاف والهاء من هاد وغير ذلك من الاشكال وغيرها جاز ان يكون ما اتفق فيه اللغات
كالصابون والتنور سلمنا لكن تخصيص العام لا يخرجه من كونه حجة في الباقي وكذا المعاني تجددت فلابد من وضع
جديد قلنا يكفي المجاز كتخصيص الصلاة بدعاء معين وكذا البواقي وما ذكره من المجاز المنقول في اسم السبب
بسببه فوكله مثل الواجبات هو الدين قلنا ممنوع ولفظ ذلك لا يرجع الى جميع ما تقدم لوحدتها وتذكيرها
وكثرته وتانيث اقامة الصلاة فلابد من اضمار ولعل تم باعتبار الذي امرتم به لا يرجع الى ما علم اولى

منا ما منار الاحلام او الذم وبي ذلك فاضارنا اسع لعدم مادية الى غير الله بخلاف امثارهم وفيه نظر لجواز رجوعه الى المجموع ما حيث هو مجموع قوله الراد بقوله ايمانكم صلوتكم الى بيت المقدس قلنا ممنوع بل التصديق لوجوب تلك الصلوة محافظة على ابقاء الوضع وقوله يعث من قبل المصلي اراد المصدقين بتلك الصلوة مجازا من باب التعليق قوله الفاسق غير مومن للاستغفار للمومن دونه منا الايمان بجامع المطلع لقوله الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وان طائفتان من المومنين اقتتلوا ولان محل الايمان القلب لقوله اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان يشرح صدره للاسلام وقوله ما يثبت القلوب ثبت قلبي على دينك فكون منافيا لعمل الجوارح فكذا فاعل الطرف يجري ولنا الايات الدالة على جامع الايمان المعاصي بكما ذكرتم واستثناء المتقين معارض لقوله قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وقوله والذين امنوا مع عمل ما كان في زمانه او ايمانه وسوق العذاب لاستلزم دخول النار وقوله وقد يوصف بالايمان حال عدم مباشرة التصديق قلنا وحال عدم الافعال اولا قوله تكون المصدق بالجبت مومنا قلنا الايمان في عرف الشرع تصديق الى ما علم بحقيقته في جميع ما جاء به لا مطلق التصديق وسو الجواب عن الاية في قوله الصلوة وغيرها ممن يستعمل في العرف اللغوي قلنا مسلم لكنا سمعت مجازا او بانسبة اليها اصح الثاني باوجه الاول ان القرآن مما اشتمل على هذه الالفاظ فلو لم تكن عربية لم تكن القرآن كله عربيا والتقدير مما تقدم الثاني ان الشارع لو نقلها لوجب عليه ان يوقف الامة بذلك حتى يمكنوا من الامتثال لا وامره ولو عرفهم ذلك لنقل الينا لانا متعبدون مثلهم والنقل اما تواتر او احاد والاحاد لا يفيد ولا تواتر والجواب عن الاول ان اردت بكونها عربية نطق العرب بها فاستعمالها في حقايق شرعية فممنوع وان اردت استعمالها فيما استعمل الشارع فهو اسلم ويعود ما ان التواتر دل على التعريف اكثر الاسماء والاحاد تعتبر في الامور الشرعية ولانه انما يجب عليه ان يوقفنا على معصوده لو لم تفهم في هذه الالفاظ بالتكرير والقرائن مرة بعد اخرى فاذا فهم فقد حصل الوقوف فكيف يلزم التكليف بالاطلاق لو لم تفهمنا ولنا انما يلزم تكليف ما لا يطاق لو كلفهم بها قبل تفهيمهم وليس كذلك قوله التفهيم انما يكون بالنقل قلنا ممنوع بل بها التكرير والقرائن كما قلنا البحث الرابع في اشتمال القرآن على المعرب ولعدم تناسب ما لحق بهذا الكلام في ان القرآن هل اشتمل على كلمة غير عربية ام لا فاثبته ابن عباس وعكرمة ونفاه الباقون والاول لنا وجوه الاول اتفاق النحاة على ان نحو ابراهيم واسمعيل غير منصرف للعجمة والعلمية ب ان القرآن قد اشتمل على مشكاة وهي هندية واستبرق وسجيل وهما فارسيان وطه

بنطيه وقسطاس وهو رومي ج قال صلى الله عليه وسلم بعثت الى الاحمر والاسود والاجماع ايضا دل على عموم رسالته وانه بعث الى اهل كل لسان والقرآن ايضا دل عليه في قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس فيمكن ان يكون الكتاب جامعا لكل لغة لتحصل خطابه للكل اعجازا اولسانا د لا استبعاد في وجود ذلك في الكتاب كوجود حروف اوايل السور فيه المبانية بوجوه لقوله تعالى ولو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته أأعجمي وعربي فنفي كونه اعجميا ونظم القرآن بتنوعه بين عربي وعجمي ولا سبيل الى الاعراض وقيه اعجمي بقوله تعالى بلسان عربي مبين ج قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا ثم اعترضوا على الاول بجواز اشتمال جميع اللغات في هذه الالفاظ وعدم بنوته منع لا نوجب اشتمال القرآن على جميع اللغات لعدم ذلك ولا الجائزة في الكلمة الواحدة والجواب المنع من سياق الاية كلام عجمي ومخاطب عربي او هم قد كانوا يفهمونها سلمنا نفي المجموع لا نفي اعجمي لا يفهم ونوقض بانفاق اللغات في تلك الالفاظ بعيد البحث الخامس في وقوع النقل وفي مباحث الاول ان النقل على خلاف الاصل لتوقفه على الوضع اللغوي ونسخه والوضع الاخير فيكون مرجوحا بالنسبة الى ما يتوقف على وضع واحد لان الاصل استصحاب على ما كان الوضع الاول ولانه لو ساوي احتمال النقل وعدمه لم يحصل التفاهم حال التخاطب الا بعد السوال عن البقاء على الوضع الاول والنقل ب لا نزاع في ثبوت المتواطي في الاسماء الشرعية واختلفوا في المشترك والاجود وقوعها فان الصلوة تستعمل في معان متعددة لا تجمعها جامع فانها تتناول ما لا قراءة فيه كالاخرس وما لا سجود فيه والركوع كصلوة الجنازة وما لا قيام فيه كالقاعد والمومي وليس بينها قدر مشترك يحمل اسم الصلوة ذلك وفيه نظر لاحتمال ان يكون معنى مشترك وان كنا لا نعلمه فانه اولى من اعتقاد الاشتراك الذي هو خلاف الاصل سلمنا لكن اشتمال النوع على احد الوجوه المخصوص جامع لها لجواز وضع لفظ الصلوة لكن سلمنا لكن الصلوة الشرعية حقيقة انما تقال على ذات الركوع والسجود والقراءة واما صلوة الاخرس والجنازة والمومي فانها مجاز وهو اولى من الاشتراك ج الالفاظ المترادفة لا توجد في عرف الشرع لان النقل الشرعي على خلاف الاصل فيتقدر بقدر الحاجة ولا حاجة الى المترادف فلا يوجد د الافعال تابعة للمصادر فان كانت المصادر شرعية فالافعال شرعية وان كانت لغوية فهي لغوية ولم يضع الشارع فعلا ولا حرفا بل بالاستقاق وكون الافعال شرعية بالعرض لا بالذات ه صيغ العقود مثل بعت وطلقت انشاءات لا اخبارات وان كانت بصيغة الاخبار في اللغة وقد تستعمل فيها شرعا لكن البحث في انها اذا نطق بها لتحصيل الاحكام كانت انشاءات لوجوه ا ان ها من خواص الخبر التصديق والتكذيب وهما منفيان هنا ب انها لو كانت اخبارا عن الماضي والحال لما كانت

كاذبة ولا تتم تعليقها على الشرط فان التعليق توقف وجود المعلق على وجود المعلق عليه لما دخل الوجود لا يتوقف دخوله على ما يوجد في الوجود لاستحالة تقدم المشروط على شرطه ولا على المستقبل اذ ليس دلالتها على المستقبل باقوى من قوله ستصيرين طالقا في المستقبل ولو صرح بذلك لم يقع فكذا في قوله انت طالق وفيه نظر لان دلالة انت طالق وطلقت على وجود الطلاق اقوى من دلالة ستصيرين ولا يلزم من عدم ترتب الحكم على السبب الضعيف عدم ترتبه على القوي لجواز ان يوجب الشارع وقوع الطلاق على الاخبار بل نوعه في المستقبل بصيغة اقوى في الدلالة على الوجود من غير اعتبار الاستقبال او انه اخبار عن الحال او دور لانه اخبار وسبب تعددت الجهة والمعلق وقد صارت عن التنفيذ ح هذه الاخبارات ان كان خبرا لم يتعلق بها وان كانت صادقة فانه توقف وقوع الطلاق على هذه الصيغ دوران صدق الخبر يتوقف على ثبوت المخبر عنه فالحكم دار فانه سوت الخبر هنا هو الطالقية وان لم يتوقف على سبب وقع في حقه وان لم يوجد هذا الخبر ونفي سبب انشائه وان وجد الخبر وهو باطل اجماعا ولا يمكن ان يكون هذه الصيغة شروطا لتاثير السبب ولا لتعددت لكن الخبر الصدق متقدم مجمع عليه هذا فيه ورد فيه نظر فان الدور يلزم لو توقف ثبوت المخبر على صدق الخبر وليس بل على ماهية الخبر ويجب عدم الاعتداد بالكذب كما في الظهار والقبح لا تمنع الانشاء عن وجوده عند المعتزلة اذا استعمل على مصلحة كتخليص النبي د ان امراته عبا للطلاق في قوله تطلقوهن ينبغي ان يكون متعددا وليس الا قوله انت طالق فيكون هو الموثر المقصد الثالث في المجاز وفيه مباحث الاول في اثبات المخصوص عليه ونفاه الاستاذ ابو اسحق ومتابعوه لنا انه قد اشتهر في اللغة اطلاق الاسد على الشجاع والحمار على البليد وغير ذلك من الالفاظ انها لم توضع في اللغة لهذه المعاني بل لغيرها واطلقت على هذه لمشابهتها ولا نعني بالمجاز سوى هذا لا يقال المجاز ان يكون حقايق في هذه ايضا لانا نقول ان سبقها اولى المجاز في الاشتراك ولان سبق تلك المعاني الى الذهن دون هذه مع عدم السبق في المشترك ينفي الاشتراك احتجوا المانعون بانه يخل بالفهم ولانه افاد المجازي مع القرينة لم يكن مجازا اذ لا يختل حينئذ او لا معها يكون حقيقة فيه او لا يفيد شيئا مع عدمها فلا يكون حقيقة ولا مجازا ولان كل معنى مجازي فله لفظ موضوع له فلا يترك من الحكيم المجاز ويعدل عن لفظ الى استعارة يمنع لما فيه من التطويل لانه ذكر القرينة وعدم الافادة المقصودة ان اخل بها والجواب عن الاول المنع من الاختلال في الفهم لانه اذا اراد المجاز ذكر معه القرينة ولا استبعاد وعن الثاني انه لا نزاع في العبارة

او نقول اللفظ الذي لا يفيد الا مع القرينة هو المجاز ولا يقال ان اللفظ مع القرينة يكون حقيقة في ان القرينة ليست موضوعة حتى يحصل المجموع لفظا واحدا لانا نوجه والحقيقة والمجاز من عوارض الالفاظ الثالث ما سياتي من فوائد المجاز البحث الثاني في اثباته في القرآن ولان المجاز واقع في اللغة كذا هو واقع في القرآن والسنة خلافا للظاهرية واحتجا من نفي عنه الامامية مع نفيهم فانهم نصوا على وقوعه في القرآن لنا قوله ليس كمثله شيء واسئل القرية جدارا يريد ان ينقض الى غير ذلك من الايات وفي كثيرة احتجوا المجاز كذب ولهذا يصح نفيه ولان المجاز ركيك والله تعالى منزه عنه ولانه انما يصار اليه عند العجز عن الحقيقة انما يفيد مع القرينة وربما خفيت فيقع المكلف في الجهل وذلك قبيح من الحكيم ولا سلام كونه تعالى متجوزا اولان كلامه حق وكل حق فله حقيقة والحقيقة مقابلة بالمجاز ثم اعترضوا بنفي المجاز تماثلا اما قوله ليس كمثله شيء فانه موضوع لنفي التشبيه واما قوله واسئل القرية فالقرية عبارة عن الناس المجتمعين لانها ماخوذة من القرء وهو الجمع سلمنا لكن لا اتساع في اطلاق الجدار ان لعدد ثم في الجدار ارادة والجواب المنع من كون المجاز كذبا وانما يلزم لو اريدت الحقيقة على ان الناس يعدون الاستعارة والمجاز حسنا وينحون الكذب وليس المجاز من الركيك بل هو فصيح والحق في تحصيل مقاصد المتكلم ولا يشترط في الاتيان به العجز عن الحقيقة وخفاء القرينة تتبع المكلف فلا توجب المنع كالمتشابهات ولم يطلق عليه تعالى اسم المتجوز لايهامه التساهل ولان اسماءه تعالى توقيفية وكونه كلامه حقا يستلزم الحقيقة في الصدق لا بالمعنى المقابل للمجاز والكاف موضوع لنفي التشبيه وليس مرادا هنا والا لزم نفي مثل مثله وهو شرك وكفر على ما تقدم والقرية حقيقة للموضع الذي يجمع فيه الناس لا المجتمعين ولا للاجماع والسوال لم يتحد بالجدار انه نطقا وانما تعتد ذلك بها وكلا في ارادة على ان هنا ايات تدل على المبالغة بالمجاز من غير تاويل كقوله فاعتدوا عليه وجزاء سيئة سيئة مثلها واشتعل الراس شيبا واخفض لهما جناح الذل الحجة اشهر سلوات لهدمت صوامع وبيع وصلوات الله نور السماوات والارض الله يستهزئ بهم ويمكرون ويمكر الله وكلما اوقدوا نارا للحرب الى غير ذلك من الايات البحث الثالث في فائدة الباعث عليه مع انه على خلاف الاصل على ما يأتي قد يكون جوهر اللفظ بان يكون اللفظ الحقيقي ثقيلا على اللسان اما لاجل مفردات حروفه او لتنافرها او تركيبه او ثقل وزنه والمجازي يكون عذبا فيعدل اليه عنها وقد يكون عوارضه بان يكون اللفظ المجازي صالحا للسجع والتجنيس ودوام الكلام كقوله تعالى ولسمى باحديها الا انا نحن فيه واذا فرغت فانصب والى ربك فارغب وكقول بعضهم في عاد ما تريته حماها وتريته نفيها والمطابقة مع الجمع بين الشيء وضده كقوله

لعين باردة والمجانبة ريحان تبرد كلما سئل كل واحد منهم صح صح صح

سم كيلا تاسوا على ما فاتكم وقوله صم خيرا لما لعين ساهرة وقال معوية لعبد الله ابن العباس يا بني هاشم تصابون
في ابصاركم قال لا تصابون في بصايركم والمقابلة وهي ايراد الكلام ثم مقابلته بمثله في المعنى نحو ومكروا مكرا و
مكرنا مكرا فالمكر من الله العذاب جعله مقابلا لمكرهم رسلا او في اللفظ مثل ما روي عن ابي الكتابة الامانة اصلا
الى الحق الخيانة جعل مقابلة الكتابة الحق بانه الامانة الخيانة وغيرها من اصناف البديع وللزينة والرونق ولا
يحصل للحقيقة ذلك وقد يكون المعنى بان يكون ابلغ من الحقيقة فانك لو قلت رايت اسدا كان ابلغ
في الوصف بالشجاعة من قولك رايت رجلا كالاسد او للتعظيم نحو سلام على المجلس العالي فانه
ترك للحقيقة اجلالا له وللتحقير كالغايط او لزيادة البيان وهو الذي يذكر للتوكيد او لتلطيف الكلام
فان النفس اذا سمعت المعنى المجازي حصل لها شوق الى الوقوف على كمال المعنى لا يحصل في الحقيقة
اذ يحصل المعرفة التامة فلا يحصل شوق الى شي لاستحالة تحصيل الحاصل بخلاف المجاز اذ يحصل
الشريف من بعض الوجوه فيحصل الوجه الذي عرفته لذة وبفقدان الكمال الم فيحصل لذات والام
متعاقبة واللذة اذا حصلت عقيب الالم كانت اقوى وكان الشعور بها اتم فاذا عبر عن المعنى بلفظ الحقيقي
المعرفة التامة فلا يحصل اللذة العظيمة واذا عرف باللازم عرف لا على سبيل الكمال فيحصل حالة شبيه الدغدغة
النفسانية ولهذا كان المجاز اولى **البحث الرابع** في اقسام اعلم ان الالفاظ منها بسائط ومنها مركبات
وكل واحد منها قد يستعمل في موضوعه الاصلي وهو الحقيقي وقد يستعمل في غيره فيكون مجازا فالمجاز اذا اما ان
يقع في المفردات او في المركبات او فيهما معا اما المفردات فقد اتفق جمهور المحققين كالاسد للشجاع والحمار
للبليد واما في التركيب فمن منعه كقوله اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي وكل واحد
من هذه الالفاظ المفردة مستعمل في موضوعه لكن اسناد اشابت الى كر الغداة ليس بمعنى حصوله من [illegible]
ومثله طلعت الشمس ومات زيد واما الذي يقع فيهما فكقولك احياني اكتحالي بطلعتك فان الاكتحال
هنا مجازا في [illegible] واسناد الاحيا اليه مجاز تركيبي لانه غير مسند الى الاكتحال حقيقة قال بعضهم
جهة الاستناد داخله فالمجازية المفردة منه [illegible] فان اسناد الفاعل الى الفعل [illegible] فاذا
كان اللفظ يجب في اسناده الى [illegible] الفاعل كان اسناده الى [illegible] مجازا او بالعكس
البحث الخامس في اقسام المفرد وهي اثنا عشر الاول اطلاق اسم السبب على المسبب فالقابل سال الوادي
والصورة تسمية قدرة والفاعل تسمية المطر بالسما والغاية تسمية العنب خمرا والعقد نكاحا في العكس تسمية الدم

ولا تنزعوا ابا اباكم صح
كذه
فكذلك ابن الحفاء... كل واحد من اللفظين في معناه الحقيقي لكن التركيب صح صح صح
والاحيا اليه مجاز وادى صح
الدم صح

الشريد

الشديد مطرا ولما كانت الغاية علة باعتبار ماهيتها معلولة باعتبار وجودها جمعت العلتين فكان المجاز فيها اولى
من غيرها من باقي الاسباب وفيه نظر فان العلة الفاعلية اقوى الاسباب فجاز ان يترجح على الغاية التي رجحت
بالمعلولية المرجوحة ولما استلزام السبب المعين المسبب المعين والسبب المطلق لا المعين كان نقل اسم السبب الى
المسبب احسن من العكس **الثالث** تسمية الشي باسم مشابهه كالشجاع بالاسد والبليد بالحمار ويسمى هذا بالاستعارة وهو اما ان
يكون في الشكل كالانسان المصور او في صفة ظاهرة كالاسد على الشجاع لا على الابخر لخفائها **الرابع** التسمية باسم الضد
وجزاء سيئة سيئة مثلها فاعتدوا عليه ويمكن ان يلحق بالمشابه لتشابههما في السببية وجزاها **الخامس** نقل اسم الكل
الى الجزء دون العكس والملازمة بين المجوز مستقول **السادس** تسمية الامكان بالوجود كما يقال للخمر في الدن انها مسكرة
بنوع من الاعتبار **السابع** اطلاق المشتق بعد زوال المشتق منه كما يقال لمن فرغ منه باعتبار انه كان عليه والحق
عبدا تسمية بما يؤل اليه كالشاب بالكوزان **الثامن** المجاورة كالراوية لمنقولة من الجمل الى الظرف **التاسع** المجاز بسبب زيادة
الحرف استعمالهما كانا مستعملين فيه لا لدابة في المجاز لا يقال كون لفظ الدابة مجازا انما كان باعتبار غيره
في العرفي وحده فهو من باب اطلاق اسم العام على العام وان كان باعتبار انه من استعماله في غيره
المجازية كيفية نوعي للفظ من جهة دلالته على معناه الى جهة عدم دلالته على الغير لانا نقول استعمال الدابة
في الطب والحمار مجاز لا نسبه الى الوضع العرفي للعلاقة بينه وبين موضوعه وحقيقته لغوية الا ان المجاز من باب المشابهة
فيما تقدم بين المجاز باعتبار الزيادة والنقصان في تسمية المتعلق باسم المتعلق كتسمية المعلوم علما والمقدور قدرة **البحث**
السادس في محله قد عرفنا ان الحقيقة والمجاز من عوارض الالفاظ وعرفت ايضا في موضعه ان اقسام
ان بسايط الالفاظ ثلاثة اسم وفعل وحرف فالحرف لا يدخله المجاز بالذات لعدم استقلاله بالمفهومية وانما يفيده
انضمامه الى غيره فان ضم الى ما ينبغي ضمه اليه فلا مجاز وان ضم الى ما لا ينبغي ضمه اليه كان مجازا في التركيب لا في المفرد
لانه يستعمل فيه نظر فانا لو استعملنا من في الانتهاء كان مجازا في المفرد واما الفعل فهو دال على ثبوت شي لموضوع
غير معين في زمان معين فهو مركب من المصدر والزمان والنسبة فلا يدخل المجازية الحدث استعمالا وحمله
في المثل الذي لا يفيد الا ثبوت ذلك المصدر لشي ما وفيه نظر فان المجاز في المركب لا يخرج مفرد بعينه بمجاز
كون الفعل مجازا باعتبار صيغته بان يدل وضعا على زمان ماض ويستعمل في المستقبل مجازا وليس المطلق
في ماض فان المضارع قيل انه مشترك وقيل انه مجاز في احد الزمانين حقيقة في الاخر واختلفوا في الحقيقة منهما
واستعمال المجاز اولى من اعتقاد الاشتراك واما الاسم فاما ان يكون علما او اسما مشتقا او اسم جنس وان علام

والسبب المعين صح
كالدابة للعام وبالعكس حيث ... الاعتبار ... فيكون ... صح صح صح
تعلق ... المجاز
ود
ولا اصيغه الاخبار ... وغيره ... المجاز ... صح صح

لجاز

ليست مجازات لان شرط المجاز اسناد النقل الى علاقة بين الفرع والاصل وهي منتفية في الاعلام واما المشتق فانها لم يتطرق
المجاز الى المشتق منه لم يتطرق الى المشتق الذي لا يصح له لا انه امر حاصل للمشتق منه فاخذ المجازية للمشتق انما هي
في اسما الاجناس وفيه نظر فان المشتق مركب من المشتق منه ومن صيغة خاصة تدل على الفاعلية اما المعولية فالمجاز
ان يكون المجازية الصيغة لا للمادة الفعل وايضا قد بينا ان اسم الفاعل اذا كان بمعنى الماضي عند بعضهم او بمعنى
المستقبل فانه يكون مجازا لا باعتبار مجازية المشتق منه ولان اسم الفاعل قد ياتي بمعنى المفعول مجازا ولان الفعل
قد ياتي بمعنى الفاعل وبمعنى المفعول فاستعمال المجازية في احدهما اولى من اعتقاد الاشتراك **البحث السابع** في
شرايط وعلله الاول لا بد فيه من العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي والا كان اختراعا لا انتقالا لم يسم فراقيل
في اللغة لا انا نقول المكور قياسا لو سماه جمعه لاجل العلاقة ونحن لا نقول به بل انما نسميه على سبيل المجاز
ولهذا يفيده ولو اثبتنا حكم الاصل في الفرع لانه مناسب لا اسم في الاصل وفيه نظر لانا نمنع الملازمة
والسبب ليس التسمية بل المعنى للمشتق المسالة اسما الملازمة بان لا نمنع اهل اللغة منه فانهم لو منعوا عن استعمال نخلة للطويل
غير انسان وشبكه للصيد وابن للاب وبالعكس وغير ذلك وان لا نمنع الشرع منه كالامتناع اطلاق اسم الكافر على المؤمن
باعتبار كونه تقدم ان حصل ومجازا اذ باعتبار معنى المشتق لا لعطاء اذ صارت مجازا عرفيا الثالث شرط جماعة
النقل من ان اللفظ لا يستعمل معناه المجازي في كل صورة الا بنص اهل اللغة عليه ومنع منه اخرون وهو الاوجه
لانه لو كان نقليا لتوقف اهل العربية عليه واللازم باطل وكذا المقدم ولانا قد بينا ان الشارع تجوز بالفاظ
عربية في معاني لم يعرفها اهل اللغة وكذا كل اهل فن من العلوم استخرجوا معاني وضعوا لها الفاظا عربية للمناسبة
فيكون مجازا وفيه نظر اذ اثبات الوضع العرفي اما المجاز فلا اسناد الى الوضع الا لمناسبة صحيح ولانه لو كان
نقليا لما افتقر الى النظر في العلاقة مع انهم اتفقوا على انه وجوه المجاز ولا الاستعارات فاحتاجوا في استخراجها
الى الفكر والنظر الدقيق وما الى نظر لاستخراج جهات حسن المجاز ولا اطلاع على الحكم ولان النقل انما هو للواضع ولانه
لو كان نقليا لما افتقر الى العلاقة لكان العلاقة كافية لا يفتقر الى العلاقة انما كان لعلاقة وقف المجاز
من حيث هو مجاز عليها لا لاكان الاطلاق الا عليه من باب الاشتراك لا من باب المجاز ولانك اذا قلت رايت
اسدا توصف بالشجاعة فالغرض من التعظيم انما يحصل باعارة معنى الاسد له فانك اذا اعطيت الاسم دون
المعنى لم يحصل التعظيم وان كانت اعارة اللفظ تابعة لاعارة المعنى حاصلة بمجرد قصد المبالغة ثم تتوقف استعمال
اللفظ المستعار على السمع فيه نظر لحصول التعظيم باعارة الشجاعة التي للاسد كما هي المشروطة بان العلاقة لو كفت

منهم شرط التجوز لكل صح صح
صح
وكما لعارة المعنى صح

لجاز

اذا لنمت عن الانسان على الصيد شبكه والشمر نخيل رجل للطويل حائطا فالابوة الا بينهما من المشابهة والعلاقه ليس كذلك
ولانه لو لا لكان اطلاق اسم الحقيقة عليه اما بالعكس لان اختراع من الامر المتاخر والثاني باطل بتسمية المقدم بشكله
يلزم خروج القرآن عن كونه عربيا والجواب عن الاول ان العلاقة كافية والمنع من التسمية لمنع اهل اللغة لا يمنع
لمنع العارض بان المقتضي للجواز هو وجود العلاقة وبين المقتضي للمنع وهو منعهم لانا نقول جاز ان يكون المقتضي
للجواز مشروطا بعدم ظهور المنع ومع الظهور ينتفي المقتضي وعن الثاني انه ليس بعكس ولا باختراع فان اهل اللغة
انما نقلوا العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي فلا وجدنا تلك العلاقة جاز لنا المجازية وعن الثالث انه تلك
الالفاظ مجازات لغوية واستعملها في معانيها لاجل المناسبة اعطاها القرآن الكلي في المجازية معللا بوجود
العلاقة **البحث الثامن** في ان المجاز ليس غالبا قال ابن جني اكثر اللغة مجاز فاذا قلت قام زيد اقتضى الفعل
الجنس وهو يتناول جميع الافراد فيلزم وجود الكل فرد من افراد القيام من زيد وهو معلوم البطلان ولكن عند
المصدر دال على الماهية من حيث هي هي لا يستلزم محلها ولا كثرة وثبوت جزاء دال على حيث انحصار الماهية قال واذا
قلت ضربت زيدا كان مجازا من حيث انك ضربت بعضه لا جميعه بل لو قلت بما ضربت راسه لم يكن قد ضربت جميع
جانبه واعترض ابن متويه بان المتالم زيد لا بعضه فقط لان الوجع الضرب لا الالم والضرب امساس عضو
جسم بجسم حيوان والامساس يرجع الى الاجزاء لا الجملة وهاهنا مجاز من وجه اخر فانك اذا قلت رايت زيدا او ضربت زيد
ليس اشاره الى هذه الجملة التي تتطرق الزيادة والنقصان والتبدل عليها وانما هو اجزاء اصلية لا يتغير
شي من ذلك بل لعل تلك الاجزاء لم يقع عليها الروية ولا الضرب وقد استعمل انها الهما فكان مجازا في الرؤية
انما يتناول سطح الظاهر وذلك ليس حقيقة زيد بل الظاهر خارج عنه او جزء منه وصل هذا المجاز من باب المجاز التركيبي
العقلي لان صيغة رايت او ضربت قد استعملت في معناها الحقيقي وزيد من الاعلام فلا يكون مجازا بل المجاز وقع
في النسبة والتركيب **البحث التاسع** في ان المجاز خلاف الاصل وقد عرفت تحديده انه فاقد للحقيقة
الاعلام لغير ما في الغير اللفظ الموضوع له فاذا دار اللفظ بين الحقيقة فالاصل الحقيقة لانها لو لم يكن اصلا لكان
اما ان يكون المجاز هو الاصل او لا واحد منهما والقسمان باطلان اما الاول فبالاجماع وبانه يلزم الحكمة
من المعنى ان يضع الواضع لفظا لمعنى لكي يستعمله في المعنى لكون استعماله فيما لم يوضع له اصلا فتلك الغفلة اما الثاني
فلانه حصل في المورد تحصيل الفهم وبعضا لكلام الشرع في ان هذه حقيقة او مجاز وكذا ما يستطيعه الوجه التردد تلك
الالفاظ بين حقايقها ومجازاتها فكان لا يحصل الفهم الا بعد الاستكشاف ولما فاته الحكم اي حصل اصلا اي تلك

النقل صح
كانت الحقائق خلافه للاصل
تعف
شي المنكون

وزيادة للبلاغ الفهم لاسامع مالك بينها ولانه لو جرد اللفظ عن القرينة فاما ان يحمل عليها حقيقة وهو المطلوب او عليهما وهو محال اذ شرط حمله على المجاز القرينة فان الراجح لو امر حمله على المجاز عند التجرد كان حقيقة اذ هو معنا ما ارد عليهما معا وهو محال والا لكان حقيقة في ذلك المجموع لو قال احلوا عليها معا ولو قال احلوا اماء هذا او على هذا كان مشتركا او على واحد منهما وهو محال والا لكان مهملا لا مستعملا اولان المجاز موقوف على امور مثل الوضع الاصلي وتعلق الى الفرع والحقيقة متوقف على الاول لا غير وكلما كان اقل شرطا كان اقل معاندا واكثر وقوعا وهو دليل الاصالة ولان الراجح اكثر في الدلالة المبحوث فكما فلانه قال اذا سمعتم كذا في آية في استعمال الفقهاء وجب ان يحمل على ما يتبادر فقناسب للمعنى الى الذهن دون المجاز لو قال لما اشتمل عليه المجاز كان حقيقة لا مجاز ولا اجماع على ان الاصل الحقيقة قال ابن عباس ما كنت اعرف الفاطر حتى اختصم الي اعرابيان في بئر فقال احدهما فطرتها اي اخترعتها وقال الاصمعي ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت جارية تقول اسقني دهاقا اي ملانا فاستدلوا بالاستعمال على الحقيقة ولولا علمهم بان الاصل هو الحقيقة لما ساغ ذلك **ترتيب** للمقصود بحر وكثر استعمال المجاز الى حد يحصل التناكس بين تغير الحقيقة مجازا عرفيا والمجاز اللغوي حقيقة عرفية اذا عرفت هذا فاذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة التي لم تهجر الى حد المجاز وبين المجاز الراجح الذي لم يصل الى كونه حقيقة قال ابو حنيفة الحقيقة اولى عملا بالاصل قال ابو يوسف المجاز اولى عملا بالراجح ومثل بالتعارض لعدم رجحان الرجحان في كل منهما والمرجح بالمقارب فحصل التعادل

البحث الخامس في ان المجاز المركب عقلي النقل اذ الكلام حيث يصدر عن ذات فانما يسند فيه المتكلم الى تلك الذات لانها المولى فيه فاذا اسند الى غيرها كان مجازا عقليا لان الاسناد الى المولى حكم الناب في نفس الامر فعدل عن سلطة الى ما ليس له الحكم عقليا لا للفظ لغوي كقوله تعالى واخرجت الارض اثقالها فانبتت الارض والاخراج والانبات انما يسندان في نفس الامر حقيقة الى الله تعالى فاسنادهما الى الارض يكون لذلك مجازا عقليا لا يقال اخرج وانبت في اصل الوضع بازاء الخروج والنبات المستدان الى المراد فاذا استعملا في صدورهما من الارض فقد استعملا في غير موضوعهما اللغوي فكان مجازا لغويا لا انا نقول الا على ان تدل على صدورها عن شيء ما من غير دلالة على خصوصية ذلك المؤثر والا لكان لفظ اخرج خبرا تاما محتملا للتصديق والكذب من غير احتياج الى ما يتعلق به وليس كذلك ولو اخرج القادر وغير القادر وليس الاول تكرارا ولا الثاني نقضا وفيه نظر لان التأكيد ليس تكرارا والتجوز ليس نقضا وذكر غير القادر قرينة دالة على ان الاسناد الى القادر لكن لا دلالة له على خصوصية ذلك القادر الذي هو مصدر منه لم يكن التعبير داخلا في مفهومات الافعال بل في

فافهموا كذا م

عقلي م

في ان المجاز المركب عقلي

والازم حصول الاشتراك اللفظي بحسب تعدد القادرين واذا ثبت ذلك هذا اذا اضيف ذلك الفعل الى غير ذلك القادر م م م

الا سناد

بل في الاسناد والفرق بين هذا النوع من المجاز وبين الكذب الوسائطية كما ليس الطعن باسنادها كذب الخبر فيما اراده المجاز وكان مدرك بالكلام بمايت محصوصة قائمة بالمتكلم دالة على ان المراد ليس الحقيقة وكان بطالب حصول القرينة شغلا داعي المتكلم الى ذكر الحقيقة مع اداة المجاز اما المعاني بان ذكر عقيب كلامه ما يدل على نعيم طاهر **المطلب الرابع** في انه هل يشترك بين الحقيقة والمجاز في اربع الاول في عدم التلازم بينهما لان ذلك لما عدم استلزام الحقيقة المجاز قطعا او الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له ولا يجب من وضع اللفظ استعماله في موضوعه استعماله في نوع العلاقة ولا يجب في الحقيقة المجاز واما العكس فقد ذهب جماعة منهم فخر الدين الرازي الى الحلا وذلك ان المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له للعلاقة بينه وبينه بهولاء شك مسبوقا بالوضع لكن لا يجب من الوضع الاستعمال فامكن انفكاك المجاز من الحقيقة لم يحصل انما كان من الوضع الاستعمال لكونه بانها يستعمل وجوده بدونه وجود مشروطه وايضا لو استلزم المجاز الحقيقة لكان اللفظ الرحمان في الاسد وعلى غير المتعرف وايضا لو استلزم لكان خرق الكرب عاساق وشابت له الليل حقائق وفيه نظر فان المجاز هنا في التركيب وهو يستلزم حقايق في المفردات لا التركيب مثل هو مشترك الالزام فان المجاز يستلزم الوضع قطعا ولم يسل الوضع هنا وفيه نظر لانا نعلم انه مجاز قطعا ونعلم استلزام المجاز الوضع المطلق لا يلزم من عدم العلم بخصوصيته انتفاءه خلاف الحقيقة فان الدليل لم يدل عليها ولم يعلم الاستعمال واحسن المجال انه لو لم يلزم لعرى الوضع عن الفائدة او غايته الاستعمال فيما وضع له فاذا انتفت الفائدة رايت المجاز من المستعمل غير موضوعه الاصليا وهذا ضعيف لو صح في الاصل لجاءه جزء اللفظ قد استعمل في ذلك الموضوع كان حقيقة فيه والجواب بعد الاول من وجهين الاول فائدة الاستعمال ليست منحصرة بل بالنطق ولا يلزم انتفاء الفائدة في الاستعمال اراد الحاطب فائدة المجاز في غير ذلك المعنى الذي سلم وضع الباقي ولو ما الحظ في استعماله ذلك الموضوع كان حقيقة لكنا نسلم لكن ليست في ذلك الكلام استعارة وحيث الاستعمال ولو كان لم يحصل الاستعمال لم يحصل الحقيقة اللهم الا ان يقال انه يلزم امكان الحقيقة فيقول كذلك المجاز فانه لمجرد يستلزم امكان المجاز ومن احوال الاشياء اعتبرات مجردة قبل ذلك يسلل في استلزام المجاز الوضع وكونه جايز اللفظ مع الحقيقة والمجاز **البحث الثاني** في امكان الخلو عنهما وقد بينا ان الحقيقة في استعمال اللفظ فيما وضع له والمجاز انما في اللفظ ولا في الاستعمال بل في الوضع فيكون هذا اللفظ المستعمل غير ما وضع له او استعمال اللفظ غير ما وضع له ولا شك في ان الاستعمال المسبوق بالوضع في حال الوضع قبل الاستعمال لا يكون اللفظ حقيقة ولا مجازا وانما يصير احدهما بعد الاستعمال نعم انه يرد ذلك بل لا وجه لعدم معنى من ايهما الوضع رابعا الاعلام ليست حقيقة

في انه قد يشترك بين الحقيقة والمجاز

ولنجو عني حقائق وليس كذلك فان الرحمن موضع للانعطاف وعني المتعرف ولم يستعمل في ذلك بل استعمل لطف الرحمن م م

ولم يتبع قوعه ولا يحث عن الوضع الا استعمال م

الحقيقي

او اللفظ المستعمل فيما وضع له م

في امكان الخلو عنهما

ولا مجاز الكونها من الالقاب والحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له والمجاز في غير ما وضع له وهو يستدعي كونها قد وضعا على الاستعمال م

لانه واما الاعلام ليست كذلك فان مستعملها لم يستعملها فيما وضعه اهل اللغة ولا في معنى لانها لم يكن من وضعهم تو كل لفظ مستعمل من كلام العرب فاما على الوضع الاول فانه لا يخلو عن الحقيقة والمجاز واعلم ان فخر الدين قال ان دلالة اللفظ لا تكون حقيقة ولا مجازا واصحبه الاول وليس بجيد لان الحقيقة والمجاز انما هي عوارض الدلالة لا للالفاظ

البحث الثالث في اجتماعهما على المعنى اعلم ان الحقيقة والمجاز من الامور الاضافية مستوية الى الوضع ولا شك في جواز اجتماعهما عند تعدد العلاقة فان الاسد حقيقة في الحيوان المفترس ومجازا في الشجاع بل يجب ذلك في كل ما هو استعمل حقيقة ولد مجاز واما اذا اتحد المعنى فان تعدد الوضع امكن وذلك بان يضع احدى القبيلتين لفظا لمعنى وتجوز به واجود في ذلك المعنى بعينه على انه قد وضعوا لفظا اخر اولم يضعوا وكذا العرف بالنسبة الى اللغة فان الدابة في الاصل حقيقة لغوية ومجاز عرفي واما اذا اتحد المعنى والوضع فلا يمكن اجتماعهما في لفظ واحد لاستحالة اجتماع المتقابلات **تنبيه** اذا كان اللفظ حقيقة في شيء ومجازا في اخر هل يراد بهما معا في ذلك اللفظ فالشافعي يجوز ارادة المعنى المشترك بجوده بها رحكم في تم بينا في استعماله لارادة المتناقضين ثم يجوز مجازا ما حقيقة ولا **تذنيب** الحقيقة قد تصير مجازا وبالعكس فان الحقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازا عرفيا والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة عرفية كالالفاظ الوضعية فان الغائط حقيقة عرفية في المنخفض من الارض ومجاز عرفي في الخارج المطلق بل قد تهجر الحقيقة بالكلية حتى يصير اللفظ منقولا **البحث الرابع** في الفرق بينهما وهو يقع من وجوه الاول تنصيص اهل اللغة عليه اما بان يقول الواضع هذا حقيقة وهذا مجاز ويذكر واحدا منهما او خواصهما **ب** سبق المعنى الى فهم اهل اللغة عند سماع اللفظ مجردا عن القرائن دليل كونه حقيقة فيه اذ لولا كونه موضوعا له دون غيره لم يسبق فهمه والمجاز بخلافه وهو الذي لا يتبادر الى الذهن من دون القرينة لا يقال ينتقض بالمجاز المنقول حيث يتبادر الى الذهن فهمه دون الحقيقة فيتعين للاستلزام واللفظ المشترك فانه لا يتبادر الى الذهن شيء من مدلولاته مع كونه حقيقة فيها لانا نجيب عن الاول بانه انما لم يكن مجازا عند التبادر فلاجل انه احد وضعي لكان التبادر مع قرينة عدم العلم بكونه مجازا وانه لو علم انه كان لكن حقيقة في الاصطلاح وذلك بالحقيقة في الغالب والتبادر الا دون تحت الغالب اولى ليس تجييب حله حقيقة لغوية مع زوال حله فذهب ابو الرجاء ان يكون الحقيقة عرفية والتبادر بالنسبة الى العرف غير التبادر بالنسبة الى اللغة وعن زيد بان التبادر بالنسبة الى اللغة المحققة المخاطب بها اما لغة او عرفا او شرعا وعن الثاني بان المشترك ان كان عاما في مدلولاته فلا بحث واندفع الاشكال والا فهو حقيقة في الواحد على البدل لا في الواحد معينا والذي هو حقيقة فيه يتبادر الى الفهم عند اطلاقه وهو الواحد على البدل والذي لا يتبادر الى الفهم

في الجمع بينهما

م م

وهو الواحد المعين هو حقيقة فيه وفيه نظر لانه ان عنى الواحد على البدل احدهما لا بعينه على انه قد لم يكن اللفظ من قبيل المشترك على ارادة وليس كذلك وان عنى به كل واحد بخصوصيته ورد الاشكال والوجه ان نقول التبادر دليل الحقيقة والا يلزم عدمه انتفاؤها **ج** استعمال اهل اللغة لفظا مجردا اطلق عند قصد الافهام لمعنى معين ولو جردوا عنه لمعنى اخر بقرينة لم يجردوه بل يضافا اليه قرينة فيعلم ان الاول حقيقة اذ لو لم يعلم باستحقاق ذلك اللفظ لذلك المعنى لما اقتصروا عليها وكون الثاني مجازا **د** تعليق اللفظ بما يستحيل تعلقه به فيعلم كونه مجازا للعلم بانتفاء الوضع مثل واسئل القرية لا يقال جاز ان يكون مشتركا ويتعذر حمل اللفظ المشترك على بعض معانيه لا يجب جعله مجازا لانا نقول الاشتراك على خلاف الاصل والمجاز اولى عند التعارض واذا عرفت هذا فنقول مهما ثبت كون اللفظ حقيقة في بعض المعاني واستعمل في غيره حكم بكونه مجازا اذا لم يكن بينهما معنى مشترك بما هو موضوعه لم يكن مشتركا **ه** اذا وضعوا اللفظ لمعنى ثم تركوا استعماله في بعض موارده ثم استعملوه بعد ذلك في غير ذلك الى عرف كونه مجازا عرفيا كالدابة للحمار **و** الاطراد في الحقيقة وعدمه في المجاز نقول انه عالم لما صدق على الله تعالى دل على صدقه على كل ذي علم بخلاف المجاز فانه يقال واسئل القرية ولم يقع واسئل البساط واعترض عليه بان التفويض الدعوى العامة لا يصح المثال الواحد وايضا ان اراد باطراد الحقيقة استعمالها في جميع موارد نص الواضع فالمجاز ايضا كذلك لانه يجوز استعماله في جميع موارد نص الواضع فلا يبقى بينهما فرق وان اراد استعماله في موارد من غير نص الواضع لكونه مشاركا للمنصوص عليه في المعنى كان قياسا في اللغة وهو باطل سلمنا لكن دعوى اطراد الحقيقة ممنوع فانها قد لا تطرد بان يمنع منه العقل كالدليل عندمن يجعله حقيقة في فاعل الدلالة فانه لا يطرد استعماله في نفس الدلالة لا جرم لم يحسن استعماله حقيقة في الاستقلال او يمنع منه السمع كتسمية الله بالفاضل والسخي فان الحقيقة وجدت لكن السمع منع او يمنع منه اهل اللغة كالابلق فانه لا يطلق على غير الفرس فانه ما قالوا الابلق مخصوص بالفرس مع ان الحقيقة فيه اللونان وهو شرط كونه وسامنا لو جاز هذا جاز في كل مجاز ثم لا يطرد الا باعتذار مثله فيبطل الاستدلال بعدم الاطراد على كونه مجازا وكذا القارورة حقيقة في الزجاج الخاص لكونها مقر للمائعات وهذا المعنى موجود في الجرة والكوز لا يسمى قارورة قال بعض المتاخرين علاقة المجاز قد توجد في الحقيقة كالنخل ومجلس وحينئذ فان كان عدم الاطراد لا يلزم لاجل المانع قلنا عدم الاطراد انما يدل على المجاز اذا لم يكن لمانع واما يقول انه ليس لمانع لو كان مجازا وفيه نظر لمنع الملازمة الاخيرة **ز** امتناع الاشتقاق دليل على المجاز فان الامر اذا كان موضوعا لمعنى لا يمنع ان يشتق لمعناه منها امر مع عدم المنع من الاشتقاق دل على كونه مجازا وذلك ان لفظ الامر حقيقة في القول اشتق منه الامر والمامور ولما لم يكن حقيقة في الفعل لم يوجد فيه الاشتقاق وايضا الا جمع حقيقة في معناها لم يشتق

بل كان متواطئا اذ حمل على حقيقة في ادراك معانيه استعمال المعنى المشترك م م م

م م

لكونه

عدم الاطراد في مدلوله مع عدم ورود المنع من اللغة والشرع دليل المجاز وبعض المجازات مع الاطراد يشمل لا كقوله الاطراد دليل الحقيقة وعدم الاطراد دليل المجاز م م

ويضعف بمنع دلالة المانع على الموجب وما نقاضه قوله للبليد حمار وجمع حمر ويرد ولفظ الحقيقة على الاتفاق م م

منها الامر فلا تبال بالجمع الذي قامت به الرابع صحيح ان يكون الاسم قد اتفق على كونه حقيقة في غير المعنى المذكور وجمع على غير
جمع المعنى المذكور فيعلم انه مجاز فيه كالامر فانه يجمع بالمعنى الحقيقي على اوامر وفي الفعل امور وتضعف بان اختلاف
الجمع لا اشعار فيه بكونه حقيقة في احدهما ومجازا في الآخر فقد يجمع اللفظ الواحد الحقيقي بجموع كثيرة وقد يشترك
الحقيقي والمجازي في الجمع ط المعنى الحقيقي اذا كان متعلقا بالغير فاذا استعمل فيما لا تعلق له به كان مجازا كالقدرة
اذا اريد بها المعنى الحقيقي وهو الصفة المؤثرة كان متعلقا بالمقدور واذا اطلقت على المقدور كالنبات في قولهم انظر
الى قدرة الله فلا مقدور لها ولا متعلق فيكون مجازا وهو ضعيف لاحتمال كون اللفظ حقيقة فيهما ويكون الجنس
احدى حقيقتيه متعلق دون الاخرى وبالجملة التعلق ليس من لوازم كون اللفظ حقيقيا بل من توابع المعنى
ي صحة النفي دليل المجاز وعدمها دليل الحقيقة فانه يصح نفي الحمار عن البليد ولا يصح نفي الانسانية عنه وفيه انه
يلزم الدور لان صحة النفي لا يثبت الا بعد معرفة كونه مجازا [illegible] دليل على المجاز من جناح الذل ونار
الحرب يه توقفه على المعنى الآخر دليل المجاز [illegible] ومكروا ومكر الله الفصل السابع في التعارض بين احوال الالفاظ
انه لما امتنع استعمال الالفاظ فيما يدل الوضع نفسه فلم نعتبرها باللفظ على المعنى الواحد ولم يوصل [illegible]
في من صنعه بل جوز ان يخرج عنه وحذفه بالجملة مع بقاء ما يدل عليه [illegible] وافضى هذا الاتساع
بهم الى تجويز اتحاد اللفظ مع تكثر معناه كالمشترك والى انتقاله عن موضوعه الى غيره [illegible] الجملة لا للمجاز
او بالجملة كالمنقول ادعى بعض [illegible] كالمضمر والى حذف [illegible] كالاضمار فكانت هذه الاشياء
[illegible] بل يمكن اجتماعها في اللفظ الواحد او اجتماع عدة منها [illegible] الاكتفاء باحدها عن صاحبه
وكان الاكتفاء [illegible] مع امكانه لاجرم وجب النظر في اوليه [illegible] ولما كان اختلال الفهم انما
يحصل بامور خمسة ا الاشتراك ب النقل العرفي او الشرعي ج المجاز د الاضمار ه التخصيص [illegible]
متوقف عليه وجود المذكور [illegible] اللفظ وجب في التعارض بينها وذلك [illegible] في اسناد الاشتراك كما
النقل يكون اللفظ موضوعا لمعنى واحد وفي انتفاء المجاز والاضمار يكون المراد باللفظ ما وضع له وفي انتفاء
التخصيص يكون المراد جميع ما وضع له فانواع التعارض عشرة لحصول الاربع من المشترك والاربع الباقية
وثلثة من المنقول والثلثة واثنان من المجاز والباقي [illegible] وواحد في الباقيين [illegible] مباحث الاول
اذا تعارض النقل والاشتراك فالاشتراك اولى خلافا [illegible] الرازي [illegible] كقوله من الطواف
بالبيت صلاة فمنقول [illegible] الطهارة كالصلاة المنقولة [illegible] مشترك بين [illegible]

والاولى

واللغوي كان ادعا النقل اولى عندهم لنا وجوه الاول ان النقل يستغني الوضع في معنى على المناسب ونسخ الوضع
الاول والاشتراك لا يستغني النسخ فيكون اولى لما يأتي من اولوية الاشتراك من النسخ ب لم ينكر المحققون الاشتراك
وانكر كثير منهم النقل ج تطرق الخطاء في المنقول اكثر منه في المشترك فان المشترك ان وجد معه القرينة عرف السامع
المقصود عينا وان لم يوجد توقف عليه الحمل فيتوقف فلا خطاء في المقصود وفي النقل ربما يخفى عنه النقل الى
فهم الاول وليس مرادا فيحمله عليه فيقع في الخطاء د النقل يتوقف على ما يتوقف عليه المشترك وزيادة فيكون مرجوحا
وذلك ان الاشتراك يكفي حصوله بوضع واحد فيقول الواضع [illegible] لغرض الترديد
الاجمالي اما النقل فيتوقف على وضع اول ثم على نسخه ثم على وضع جديد والموقوف على امور كثيرة مرجوح بالنسبة
الى الموقوف على الواحد منها ه مفاسد الاشتراك قد يحصل في النقل دون العكس فان السامع قد يسمع استعمال
اللفظ في المعنى الاول وفي المعنى الثاني ولم يعرف انه نقل الى الثاني فظنه مشتركا فحصلت له مفاسد الاشتراك
مع [illegible] بالنقل وجميع مفاسد المنقول فكان الاشتراك اولى و المشترك اكثر وهو دليل الرجحان ولا
نوع الراجح اكثر المفاسد على انها اجاب فخر الدين عن ذلك بان الشرع اذا نقل اللفظ من معناه اللغوي الى
الشرعي فلا بد وان يشتهر ذلك النقل وان يبلغ حد التواتر فيزول المفاسد وليس جيدا اما اولا
فلان البحث ليس في نقل شرعي بل في مطلق النقل ولا شك ان العرف واهل اللغة لم ينقلوا لفظا يجب عليهم
البلاغ الى حد التواتر واما ثانيا فلان اشتهار النقل [illegible] الوضع الاول وتوقفه عليه [illegible]
جديد و [illegible] واما ثالثا فلان التواتر انما يحصل [illegible] والمفاسد حاصلة قبله واما رابعا فلانهما انما
يتعارضان في لفظ لا يعلم كونه منقولا ولا مشتركا نعم لو تعارض لفظ منقول مع آخر مشترك في المعنى مثلا
فالتمسك بالمنقول اولى لانتفاء النقل ارادة معنى دون الاشتراك ولا يرد عليه [illegible] الوجه [illegible]
بان في النقل يكون اللفظ موضوعا لحقيقة واحدة قبل النقل وبعده الا انه في بعض الاوقات
موضوع لمعنى وفي بعضها موضوع [illegible] والمشترك مشترك في جميع الاوقات فكان الاول
اولى والجواب ان اتحاد المعنى مع حصول المفاسد [illegible] وقد يبنا حصول المفاسد
بسبب التعدد في المنقول ايضا البحث الثاني في ان المجاز اولى من الاشتراك اذا تعارض المجاز والاشتراك
فالمجاز اولى كالنكاح مجاز في الوطي [illegible] حقيقة في العقد فيحرم على الابن ما عقد عليها الاب [illegible]
[illegible] حقيقة فيه ولعله المراد كان ادعى المجاز اولى لانه اغلب واكثر ولانه [illegible] دليل [illegible]

القائلين بان المجاز دون الاشتراك والعاية التمييز في الوضع لا استعماله من اللفظ وبيان ذلك وجوه الاول
ان اللفظ ان تجرد عن القرينة حمل على الحقيقة وان لم يتجرد عن القرينة حمل على المشترك وان لم يتجرد حمل على المجاز
فلا يحصل في الحال اما المشترك فان وجدت القرينة افاد تعيين المراد والا فلا ولا فائدة في المشترك الا [illegible]
من استعمال اللفظ في المعنى [illegible] او ضده [illegible] ولانه يحتاج الى [illegible] ولان المجاز [illegible]
[illegible] الى البحث والمقابلة والمطابقة والجناس والروي [illegible] في العبارة اذ قد يعبر عن المعنى الواحد
بلفظ حقيقي وبالفاظ مجازية كثيرة فانه مثل الاشتراك ايضا لوجوه ا المشترك ابعد عن الخطاء لانه ان وجد معه القرينة
حمل عليه والا توقف السامع اما المجاز فان وجدت القرينة ولا حمل على الحقيقة فيقع في الخطاء على تقدير ارادة المجاز
وفي المذهب الاول يحصل محذور واحد [illegible] مع القرينة وهو الجهل بمراد المتكلم وفي الثاني يحصل محذوران
احدهما هذا والثاني اعتقاد ما ليس بمراد مرادا ب الاشتراك يتوقف على شيء واحد هو الوضع لانه قد يحصل بوضع واحد
والمجاز يتوقف عليه وعلى وجود مانع المجاز وعلى العلاقة المصححة وعلى تعذر الحقيقة فيكون الاول اولى ج المشترك اذا
دل الدليل على تعذر حمله على احد معنييه تعين الاخر بخلاف المجاز فانه لا ينحصر على تقدير تعذر حمله على الحقيقة د
المشترك يفيد احدهما لا بعينه ودلالة اللفظ على هذا القدر حقيقة لا مجازا فيكون اولى من المجاز ه حمله على المجاز
ينفي الترجيح للحقيقة بخلاف المشترك و لا بد في المناظر في الاشتراك من البحث عن القرينة فيبعد عن الخطاء بخلاف
المجاز فانه يحمله على الحقيقة فيقرب من الخطاء ز الفهم في صورة الاشتراك بادني القرائن فانه كان في الرجحان وفي
المجاز لا بد من قرينة [illegible] الحقيقة ويزيد عليها ح المشترك مطرد لانه من خواص الحقيقة فلا يضطرب
بخلاف المجاز ط الاشتقاق يحصل في كل واحد من المعنيين فيتسع بخلاف المجاز ي يصح التجوز من كل واحد من معنيي
المشترك فيكثر الفائدة بخلاف المجاز يا المشترك مستغن عن العلاقة وعن الحقيقة ومن [illegible] والجواب
ان المجاز اغلب واكثر فلا يعارضه ما ذكرتم البحث الثالث في التعارض بين الاشتراك والباقي
ا الاضمار اولى من الاشتراك كقوله تعالى واسأل القرية [illegible] الاهل [illegible] والقرية [illegible]
والسبب [illegible] الاهل [illegible] لان في القرية [illegible]
الحاصل بسبب الاضمار بعض الصور [illegible] في المشترك [illegible] الفهم فيه اكثر [illegible] الاضمار [illegible]
[illegible] اصل الاضمار واحد على موضع [illegible] والمشترك يفتقر الى قرينة واحدة [illegible]
الاضمار وان افتقر الى ذلك [illegible] في صورة واحدة والمشترك وان احتاج الى قرينة واحدة لكن في جميع الصور

والبعض

وابعد الاضمار اوجز وابعد عن محاسن الكلام قال صلى الله عليه وآله اوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا
وابعد من شرط الاضمار العلم بالمضمر فلا يحصل معه احتمال في الفهم بخلاف المشترك ب التخصيص اولى من الاشتراك
كما لو قال الحكيم حقيقة في العقد مشترك في [illegible] ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم يحرم منكوحة الاب وان كانت بنكاح فاسد
هذه المكرهة خصت من [illegible] المكره بالصحيح داخله تحت التحريم بقول الاخر بل النكاح مشترك بين العقد
والوطي وليس مراد الفاعل العقد والا لزم تخصيص المكره بالفاسد [illegible] ان المراد الوطي [illegible] التخصيص
على ما عدم البحث الرابع في باقي المعارضات ا المجاز اولى من النقل مثاله قول المستدل الصلاة حقيقة في الدعاء
مجاز في المعنى الشرعي لاشتمالها على الدعاء [illegible] من باب اطلاق الجزء على الكل فيقول الخصم بل هي حقيقة في الشرعي بالنقل
ان المجاز اولى لافتقار النقل الى اتفاق اهل اللسان على تغيير الوضع وهو متعذر والمجاز يتوقف على قرينة صارفة عن
وهي [illegible] لا تقال اذا ثبت النقل فهم كل الاحد من المتكلم بحكم الوضع [illegible] الفهم للحقيقة او المراد [illegible]
المجاز ويخفى وجهه فيقع الاختلاف لانا نقول الحقيقة [illegible] فهم المجاز اذا شرط العلاقة بينه وبين الحقيقة والنقل
اذا خرج المعنى الاول بقرينه لم يعين المنقول اليه فكان المجاز اقرب الى الفهم والملغى الحادث من فوائد التي لم توجد
في النقل ب الاضمار اولى من النقل لما مثاله اولوية المجاز مثل ان يقول المستدل لا يحرم بيع الذهب بمثله متفاضلا
لانه ربا فيقول الاخر بل العقد صحيح والمحرم الزيادة وهذا اولى لان الربا على تقدير كونه حقيقة في العقد يلزم
[illegible] وعلى تقدير كونه في مطلق الزيادة [illegible] وحرم اخذ الربا فيلزم الاضمار وهو اولى من النقل ج
التخصيص اولى من النقل لان التخصيص خير من المجاز على ما يأتي والمجاز اولى من النقل على ما تقدم مثاله [illegible]
[illegible] واحل الله البيع لفظ البيع حقيقة في كل معاوضة ومبادلة يجري بين الناس [illegible]
جامع لشرائط الصحة ويقول الاخر بل الشرع نقل الى العقد الجامع لشرائط الصحة د المجاز والاضمار سواء كقوله لمن
بالبيت صلاة فيقول الخصم الطواف يصدق عليه الصلاة مجازا لاشتماله على الدعاء من باب اطلاق اسم الكل على الجزء
الاخر بل فيه اضمار وهو مثل الصلاة لاحتياج كل منهما الى قرينة صارفة عن الظاهر ولا يخفى تعين المحذوف
[illegible] المجاز لا فعال الحقيقة [illegible] فهم المجاز [illegible] والاضمار اذا حذف سقط من الكلام
بدل البلاغة عليه ه التخصيص اولى من المجاز كقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فيقول الخصم المراد الحقيقة خص عنه اهل الذمة
ويقول الاخر بل المراد غيرهم فيكون المجاز من باب [illegible] الكل على الجزء [illegible] الحقيقة [illegible]
او لامستم النساء لكن حصر [illegible] ولمسه [illegible] الاستمتاع فيقول الاخر بل المراد الوطي

ولا يستفيد الرضيع [illegible] ويكون التخصيص اولى لحصول المراد [illegible] بعدم الوقوف على قرينة التخصيص لحمل المجاز اذا لم يوقف
فيه على قرينة حمل على الحقيقة فلا يحصل المراد ولان اللفظ بعد التخصيص دليل على ما بقي من الافراد فاذا اخرج البعض
بدليل بقي معتبرا في الباقي من غير افتقار الى تامل وبحث واجتهاد وفي المجاز انعقد اللفظ على الحقيقة فاذا اخرجت
لقرينة احتيج في صرف اللفظ الى المجاز الى الاستدلال فكان التخصيص ابعد عن الاشتباه فكان اولى والتخصيص اولى
من الاضمار لان وجوه المجاز والمجاز والاضمار متساويان كقوله عليه السلام لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل فيقول
الخصم انه يتناول عموم الفرض والنفل [illegible] الى الزوال [illegible] الفرض فيتناول
الاخر بل يجوز التاخير في الفرض الى قبل الزوال وفي النفل [illegible] وتقديره لا صيام [illegible] فرع الاول
النسخ تخصيص الازمان ومرادنا في الترجيحات التخصيص في الاعيان ولو تعارض النسخ والاشتراك كان الاشتراك
اولى لاحتياطهم في النسخ دون التخصيص ولهذا جوزوا تخصيص العام بخبر الواحد دون النسخ والاصل بقاء
الخطاب بعد النسخ يصير كالباطل بخلاف التخصيص وفيه نظر فان هذا يقتضي ترجيح التخصيص على النسخ وقد ظهر
في الاول ان التخصيص اولى من الاشتراك وقد حصل من مجموع الاولين ان التخصيص اولى من الاشتراك والنسخ [illegible]
لا يقتضي رجحان الاشتراك على النسخ ولا العكس بل الوجه ترجيح الاشتراك لاتحاد المذهب في الاول والعدد في
[illegible] المشترك ليس بواحد حمل اللفظ [illegible] لا بعد معنى [illegible] الاحتمال
الاعلام في الاشخاص [illegible] الاشتراك [illegible] اكثر وكذا جعله مشتركا [illegible]
[illegible] اذا تناول اللفظ شيئا [illegible] اشتراك [illegible]
[illegible] الاشتراك [illegible] اسود
اللون [illegible] اذ في الاول يكون الاطلاق بحسب التواطؤ
وانه بحسب الاشتراك

الفصل الثالث في تفسير حروف يحتاج اليها الفقهاء وفيه مباحث الاول في الواو اختلف
الناس في الواو العاطفة فذهب اكثر الناس الى انها للجمع المطلق من غير ترتيب [illegible] حتى قال ابو علي
الفارسي اتفق الكوفيون والبصريون على ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب [illegible]
وذكر سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه انها للجمع من غير ترتيب [illegible] انها للترتيب فيما يستحيل
فيه الجمع مثل اركعوا واسجدوا [illegible] انها للترتيب [illegible] لنا وجوه الاول انها [illegible]
الترتيب [illegible] قام زيد وعمرو [illegible] لو كانت للترتيب لامتنع

دخولها

دخولها عليه [illegible] دخول الفاء وثم وفيه نظر لامكان كونه مجازا مثل واسأل القرية فانه لما امتنع اسناد السؤال الى
القرية حكم بكونه مجازا [illegible] لو كان للترتيب لكان قولنا قام زيد وعمرو [illegible] تكريرا [illegible]
[illegible] اللفظ [illegible] بالعكس فانك لو قلت [illegible] الجزم ولو ادخل [illegible]
خرج من ذلك [illegible] هذا [illegible] المعارض والاصل عدمه [illegible]
[illegible] عدم المجاز [illegible] وادخلوا الباب سجدا [illegible]
[illegible] وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة [illegible] والقصة واحدة [illegible]
[illegible] ان يكون مجازا [illegible] وفيه نظر لان الاصل عدم المجاز [illegible]
[illegible] للترتيب [illegible] جاء زيد وعمرو [illegible]
باطل وكذا [illegible] مثل رايت اسدا وفيه نظر [illegible] عدم المجاز [illegible]
[illegible] والسارق [illegible]
والسارقة والزانية والزاني [illegible] اشترك [illegible] التيمم [illegible]
الصفا والمروة [illegible] ولو كان للترتيب لم يفتقروا الى السؤال [illegible] الصحابة [illegible]
[illegible] الاسد [illegible] تحقيق [illegible] قال اهل اللغة
العطف في الاسماء المختلفة كالواو والجمع في التثنية المتفقة [illegible] استطالوا [illegible]
[illegible] جاء زيد [illegible]
[illegible] وايكن [illegible] والعطف [illegible] بالترتيب [illegible] لو كان للترتيب
[illegible] الاستفهام [illegible] اللفظ وفيه نظر [illegible]
المجاز [illegible] بيد [illegible] واقعت الترتيب
[illegible] جواب الشرط [illegible] الملازمة [illegible]
[illegible] الثالث [illegible] الاول [illegible] واركعوا واسجدوا [illegible] الترتيب قال النبي صلى الله عليه وسلم
سال الصحابة عن البداءة بالصفا والمروة ابدؤا بما بدا الله به وذلك يدل على الترتيب روي ان [illegible]
[illegible] يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال من يطع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم بئس خطيب القوم انت قل ومن يعص الله ورسوله [illegible] الترتيب لم يكن

قبلنا اقتضاه [illegible] زيد وعمرو

الى هنا

[illegible]

على الوجه [illegible] الحكم [illegible] الاشتراك

[illegible]

لشيء

[illegible] فارق [illegible] قال كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا لو قدمت الاسلام على الشيب [illegible]
[illegible] الصحابة على ابن عباس رضي الله عنه حيث امر بتقديم العمرة [illegible] بالحج [illegible]
الحج والعمرة [illegible] الترتيب لما [illegible] ولو قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق [illegible]
انت طالق [illegible] لم يكن للترتيب لما افترقا [illegible] الترتيب [illegible] في الوجود [illegible]
[illegible] الترتيب [illegible] التعقيب [illegible] التراخي [illegible] مطلق الترتيب [illegible]
الى التعبير عنه [illegible] الواو [illegible] التعبير عنه [illegible]
الواو [illegible] الوضع [illegible] الجمع جزء من الترتيب [illegible]
في الترتيب [illegible] مجازا [illegible] الجمع بسبب الملازمة [illegible] الجمع المطلق لم يكن الترتيب [illegible]
[illegible] مجازا [illegible] الملازمة [illegible] الاول [illegible] الترتيب [illegible]
[illegible] لو كان للترتيب لما احتاجوا الى السؤال [illegible] ولو كان للجمع
احتاجوا اليه ايضا [illegible] ابدؤوا بما بدا الله به [illegible] الترتيب [illegible]
وفيه نظر فان الاستفتاء [illegible] الترتيب دون الجمع [illegible] احتاجوا الى السؤال [illegible]
الاول والاستفادة [illegible] اسم الله [illegible] الذكر فانه ادخل في التعظيم
لا لاجل الترتيب [illegible] ومن عصى الله ورسوله [illegible]
[illegible] التعظيم بتقديم ذكر الاعظم لا [illegible] الترتيب بل [illegible]
في التفضيل [illegible] الذكر [illegible] ابن عباس [illegible]
[illegible] بل [illegible] مطلق الجمع [illegible] بالتقديم [illegible]
دلالة الاية عليه [illegible] الثلث في المدخول بها [illegible] عدم [illegible] طالق
طالق وطالق بل تقع الثلث وهو قول قديم للشافعي وبه قال احمد ابن حنبل وبعض اصحاب مالك والليث
ابن سعد وربيعة وابن ابي ليلى [illegible] فانه [illegible] انت طالق [illegible] الطلاق [illegible]
وقوله ثانيا وطالق ليس [illegible] انت طالق [illegible] الكلام [illegible] الاول [illegible]
حيث كان قوله انت طالق [illegible] بخلاف قوله ثلثا فانه [illegible] البيان [illegible] الحكم
لفظا لا [illegible] التقديم في [illegible] لو قال رايت زيدا رايت عمرا فانه تقديم زيد في الذكر [illegible]

[illegible]

وجه

ادلاء بربه

[illegible] اجماعا على انه يحتمل ان يكون السبب في التقديم اللفظي شدة الاهتمام به او مقتضى [illegible]
ولو كان الاول لفظا يدل على الترتيب لما احتيج الى جعل الواو للترتيب [illegible] المعارضة [illegible] الى التعبير [illegible]
الاخص فانه لا احتيج الى ذكر الاخص احتيج الى ذكر الاعم [illegible] الى التعبير عن الاعم [illegible]
واعلم ان الجويني نقل عن اصحاب ابي حنيفة ان الواو للجمع وعن اصحاب الشافعي انها للترتيب [illegible] الحكم [illegible]
انما [illegible] ولا شك [illegible] والظاهر ان [illegible] ما اخترناه [illegible] الجمع [illegible] الترتيب
[illegible] البحث الثاني في الفا تقتضي التعقيب [illegible] على انها [illegible]
[illegible] التعقيب [illegible] البصرة [illegible] اجماع اهل اللغة على افادة التعقيب [illegible]
[illegible] التعقيب لم يدخل على الجزاء اذا كان بغير لفظ الماضي والمضارع [illegible] الشرط [illegible]
عقيب الشرط [illegible] لم يكن بلفظ الماضي والمضارع [illegible] فله درهم
[illegible] واكرم [illegible] فالرحمن [illegible] فذلك [illegible]
لا يقتضي [illegible] عقيب [illegible] الترتيب [illegible]
[illegible] اصح [illegible] لوجوه الاول قال الله تعالى لا تفتروا
على الله كذبا فيسحتكم بعذاب [illegible] بل [illegible]
وقوله وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة [illegible] المداينة [illegible]
على لفظ التعقيب ولو كان الفا للتعقيب [illegible] التعقيب [illegible] الفاء
[illegible] عن الاول بالحمل على المجاز [illegible] حكم [illegible] الاسحات [illegible] الرهن
[illegible] مواضع من
العزيز [illegible] وحيث [illegible] المداينة
[illegible] التعقيب [illegible]
[illegible] والدليل [illegible]
عن احد [illegible] الاخر [illegible] الواو [illegible] البحث الثالث
في باب الحروف [illegible] الاولى [illegible] زيد في الدار [illegible]
الظرف [illegible] الانسان في [illegible]

الاخاذم

النادم

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ولا صلبنكم في جذوع النخل للتشابه في التمكن فان المصلوب متمكن على الجذع تمكن المتمكن في مكانه وكذا قولنا زيد في
الصلوة وشاك في هذه المسئلة وقال بعض انها السببية كقوله … في النفس المؤمنة مائة من الابل ويعرف
لما ان اهل اللغة لم ينقلوه. كلمة من ترد لابتداء الغاية في المكان مثل سرت من البصرة الى الكوفة وضعف مذهب
ومن دهر وللتبعيض مثل خاتم من فضة وللتبيين مثل فاجتنبوا الرجس من الاوثان وزائدة مثل ما
جاءني من احد وانما تزاد بعد النفي وقيل انها للتمييز لا غير فانا في قولك سرت من الكوفة ميزت مبدأ السير
وخاتم من فضة ميزت الخاتم بانه من فضة وفي قولك ما جاءني من احد ميزت النفي الذي … عنه
اذ لا يلزم من الاشتراك في التمييز كون وضع اللفظ له لعدم وضعه للجزئيات والا لزم … الاشتراك بين الكل
وعن والمرجع في ذلك الى اهل اللغة الى لانتهاء الغاية … لان الفعل يدخل فيها بعده
تارة كقوله وايديكم الى المرافق فان الغاية هنا داخلة وتارة تخرج الغاية كقوله ثم اتموا الصيام
الى الليل وهو ضعيف لان الاحتمال تابع للوضع ولست الى موضوعه لدخول الغاية تارة وخروجها
اخرى فعلى سبيل الاشتراك لا شائع وضع اللفظ للمعنيين وفيه نظر لما تقدم من جوازه وانما الحق في
الجواب انه لا نظر الى لا اشعار فيها بدخول الغاية او خروجها وانما يستفاد من خارج وسؤال الغاية
ان كانت متميزة عن ذي الغاية بمنفصل حقيقي كالليل وجب خروجها والا وجب دخولها كما في اليد والمرافق
اذ ليس تمييزها المقادير اولى من … فوجب دخول الجميع الباء للالصاق والاستعانة وتكون
اذا دخلت على فعل متعد بنفسه … للتبعيض كقوله وامسحوا برؤسكم … وان دخلت على
لا متعدي بنفسه مثل كتبت بالقلم ومررت بزيد لم تفد الا الالصاق واحتج فخر الدين الرازي
بالفرق بين قولنا مسحت يدي بالمنديل والحائط وبين مسحت المنديل والحائط في ان الاول يفيد التبعيض
والثاني يفيد الشمول وفيه نظر لان الفعل مع ذكر المفعول الاول … لا يتعدى الى المنديل
ولو حذفت يدي وجعلت المنديل ممسوحا … اصحاب الحنفية بان قولنا مررت بزيد وكتبت
بالقلم وطفت بالبيت تعلقت الالصاق لا غير وكان ابن جني قال لا يعرف اهل اللغة … بعضهم الباء
للتبعيض والجواب عن الاول ان المرور والكتابة لا يتعديان بانفسهما فلهذا لم يفد التبعيض بخلاف
المسح فان … ببعض رأسه يصدق عليه انه … وقول ابن جني شهادة نفي لا يقبل اما الحجة فا
للنفي … قال ابن … الفارسي ان النحاة اجمعوا عليه … قال الاصمعي …

العرف

العرف للكافية وقال الفرزدق انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا ومثلي …
الا بالحصر … لفظة انما موضوعة للاثبات وما للنفي حالة الافراد فبقي الوضع حالة التركيب والا لكان التركيب مخرجا
لها عن معانيها وهو باطل قطعا ولان الاصل البقاء على ما كان واذا تقرر هذا فنقول لا يمكن توارده
على معنى واحد ولا لزم التناقض بل لا بد من تعاكس فاما ان يكون للاثبات واردا على غير المذكور والنفي
على المذكور وهو باطل بالاجماع او بالعكس وهو المراد … الخالف لقوله انما المؤمنون الذين اذا
ذكر الله وجلت قلوبهم وبالاجماع من ليس كذلك مؤمن ايضا والجواب انه محمول على المبالغة
المقصد الثالث في كيفية الاستدلال بخطاب الله تعالى على الاحكام وفيه فصول الاول في الكتاب وفيه مباحث
الاول في تعريفه قال بعضهم الكتاب ما نقل الينا بين دفتي المصحف على الاحرف السبعة المشهورة نقلا متواترا واعترض بانه لا
يبقى الكتاب سوى القرآن … على لسان جبريل عليه السلام وذلك مما لا … حقيقته بتقدير عدم
تواتره بل ولا بتقدير عدم نقله الينا بالكلية غاية ما في الباب انا جهلنا وجود القرآن بتقدير عدم نقله وعدم
بكونه قرآنا بتقدير عدم تواتره وعلمنا بوجوده غير ماخوذ في حقيقته فلا يمكن اخذه في تحديده وفيه نظر اذ لا يريد اشتراط
النقل المتواتر في حقيقة القرآن بل يريد انه الذي نقل نقلا متواترا انه قرآن على سبيل التعريف اللفظي وقيل هو الكلام
المنزل وقولنا القرآن احتراز عن سائر الكتب المنزلة كالتوراة والانجيل فانهما وان كانت كتبا لله تعالى الا انها
ليست الكتاب المعهود لنا عند الاطلاق الذي يحتج به في شرعنا على الاحكام الدينية وخرج به ايضا ما انزل من الوحي
على النبي صلى الله عليه واله مما ليس يتلى فانه ليس بكتاب وقيل هو الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه البحث الثاني
في اشتراط التواتر في احاده اتفقوا على ان ما نقل الينا نقلا متواترا انه القرآن فهو حجة واختلفوا فيما نقل الينا
احادا كمصحف ابن مسعود وغيره هل يكون حجة ام لا فنفاه الشافعي وقال ابو حنيفة انه حجة وعليه بنى وجوب التتابع
في صيام كفارة اليمين حيث نقل ابن مسعود في مصحفه فصيام ثلاثة ايام متتابعات والحق الاول لنا ان
العادة تقضي بالتواتر في تفاصيل مثله ولانه نقل قرآنا … فلا يكون حجة اما الملازمة الاولى فلان الدواعي …
واما الثانية فلان النبي صلى الله عليه واله كان مكلفا باشاعة ما نزل عليه من القرآن الى عدد التواتر ليحصل
القطع بنبوته فانه المعجزة الدالة على صدقه … على عدم نقل جمع منه والراوي الواحد ان ذكر على انه قرآن فهو خطأ
وان لم يذكره على انه قرآن كان مترددا بين ان يكون خبرا عن النبي صلى الله عليه واله وبين مذهب له فلا يكون حجة … بل
لا نسلم وجوب الاشاعة الى حد التواتر ومعلوم خلافه فان حفاظ القرآن في زمانه كانوا لم يبلغوا

التواتر وجميع ما كان ينقل احاد الآيات من احاد الناس ولهذا اختلف مصاحف الصحابة ولو كان التواتر
شرطا لما … لم يكن كذلك واختلفت … انها من القرآن اولا وانكر ابن مسعود كون الفاتحة من
القرآن وكذا انكر المعوذتين سلمنا لكن … السكوت عن نقله على الكل لانهم معصومون عن الخطأ بالنسبة الى
البعض فلا واذا كان نقل ابن مسعود … لم يحصل اتفاق الكل على الخطأ بالسكوت وسلمنا حمل
روايته على انه من القرآن فان الظاهر من حاله الصدق ولم يوجد ما عارضه غاية انه … بعدم
تواتره وان لم يصرح بكونه قرآنا امكن ان يكون من القرآن وامكن ان يكون خبرا عن النبي صلى الله عليه واله وامكن
ان يكون مذهبا … احتمال من احتمالين … احتمال
واحد بعينه سلمنا انه ليس بقرآن لكن احتمال كونه خبرا ارجح فان روايته … الاحتجاج به …
الاظهر … للخلاف في ان مذهب الصحابي حجة ام لا … الاجماع …
على عدد التواتر فان المعجزة الدالة على صدقه … الى التواتر … هناك حجة على نبوته
… عدم تواتر للحفاظ في زمانه … لكن لا يلزم من عدم بلوغ حفاظ جملة القرآن عدد التواتر في زمانه
عدم بلوغ الحفاظ لاحاده … يكون احاده متواترة وان لم يبلغ الحفاظ لجملته عدد التواتر بان تواتر
جماعة على نقل بعضه ثم تواتر جماعة اخرى على نقل بعض آخر … على نقل الاحاد ليس بوارد لانه لم
… في كونها قرآنا بل في تعددها ومواضعها … واما اختلاف المصاحف فكلها من الاحاد
فليس بقرآن … الشبهة … لا في كونها قرآنا بل في … اول كل سورة وانكار ابن
مسعود للفاتحة والمعوذتين لم يكن في انزالها بل في اجرائها مجرى القرآن في حكمه … ابن مسعود لم
… على الخطأ … في كونه قرآنا … وان لم يكن … الا انه …
… ابن مسعود قرآنا لزم ارتكاب … الصحابة الخطأ حيث لم ينقلوه ولم يوصلوه الى
عدد التواتر ولو قلنا انه ليس بقرآن لم يلزم … الراوي ولا غيره من الصحابة في الخطأ ولو سلمنا ارتكاب ابن مسعود
للخطأ … اولى من ارتكاب …
المذهب … الاجماع … لم يصرح فيه بكونه خبرا عن النبي صلى الله عليه واله …
كذلك بل … لانه قد اختلف في كونه حجة … اما الخبر الذي لم يصرح فيه بالخبرية فانه ليس بحجة بالاتفاق
وايضا فانه … البحث الثالث في البسملة اتفق المسلمون على ان البسملة

بعض

بعض آية في سورة النمل واختلفوا في كونها آية من كل سورة في القرآن فنقل عن الشافعي قولان واختلف اصحابه في محلهما
فقال بعضهم ان القولين محمولان على انها هل هي من القرآن في اول كل سورة حيث كتبت مع القرآن بخطه
ام لا وقال آخرون انهما محمولان على انها هل هي آية براسها في اول كل سورة او هي بعض آية وانها من اول
من كل سورة آية وهو الاصح وذهب القاضي ابو بكر وجماعة من الاصوليين الى انها ليست من القرآن في غير سورة
النمل … من قال انها آية من القرآن في غير سورة النمل من غير تكفير لعدم ورود النص القاطع بانكاره
لنا اجماع الصحابة على … من كل سورة … نزل على النبي صلى الله عليه واله مع اول كل سورة ولهذا قال ابن عباس
كان رسول الله صلى الله عليه واله لا يعرف ختم سورة وابتداء اخرى حتى نزل جبرئيل عليه السلام ببسم الله الرحمن الرحيم
فيكون من القرآن حيث انزلت وايضا انها كانت تكتب بخط القرآن في اول كل سورة بامر النبي صلى الله عليه واله
ولم ينكر احد من الصحابة على كتابتها بخط القرآن مع شدة تحرزهم وتحفظهم وصيانة القرآن عن الزيادة والنقصان
حتى انكروا على من اثبت اوائل السور والتعشير والنقط وان لم يكن بخط القرآن وذلك يقتضي اتفاقهم على انها من
القرآن وايضا قال ابن عباس سرق الشيطان من الناس آية من القرآن الى ان ترك بعضهم قراءة البسملة في اول كل
سورة وقال ايضا من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك مائة واربع عشرة آية ولم ينكر عليه فدل على انها من القرآن
احتجوا بانها لو كانت من القرآن لم يخل اما ان يشترط القطع في اثباتها او لا يشترط فان كان الاول فلا بد
من الرجوع الى الدليل القطعي … ولا يصلح للاثبات وايضا فكان يجب على النبي صلى الله عليه واله اظهار كونها من
القرآن حيث كتبت … قاطعا للشك كما فعل في سائر الآيات ولو كان لاشتهر … اشتهار
اليمين … ابن مسعود في مصحفه والجواب … في كونها من القرآن واما … ووضعها
انه في اوائل السور ولا نشترط فيه القطع ولهذا لم يكفر احد المختلفين صاحبه كالاختلاف في عدد الآيات ومقاديرها
ولو لم يكن من القرآن لوجب على النبي صلى الله عليه واله اظهار ذلك … قاطعا للشك … في التعوذ بل وجوب الاظهار
هنا اولى حيث كتبت بخط القرآن في اول كل سورة فان ذلك مما يوهم انها من القرآن مع علم النبي بذلك وقدرته
على البيان بخلاف التعوذ … من القرآن … بكونه …
ما هو من القرآن … وهي امر واحد … انها نقلت نقلا متواترا في اول كل سورة بخط القرآن
من غير شك … كونه قرآنا … الشك فيه … واذا كان
كذلك وجب الحكم بكونها قرآنا كغيرها من الآيات واما ما اعتذر به اولا … لم نشترط التواتر في

في تواتر القراءات السبع

في احكام خطابه

الحمل بعد ثبوت مثله جاز سقوط كثير من القرآن المكرر وجواز اثبات ما ليس بقرآن لا نقول انه يجوز ولكن اتفقنا لتواتر ذلك
لانا نقول لو قطع النظر عن ذلك الاصل لم نقطع بانتفاء السقوط ونحن نقطع بانه لا يجوز ولانه يلزم جواز ذلك في المستقبل
بل قطعا فاذن الحق ما قلناه من تواترها البتة كلها سوى البحث الرابع في تواتر القراءات السبع لنا
لو لم يكن متواترا لخرج بعض القرآن عن كونه متواترا كمالك وملك واشباههما والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة
انهما وردا عن القراء السبع وليس تواتر احدهما اولى من تواتر الآخر فاما ان يكونا متواترين وهو المطلوب او لا يكون
شيء منهما متواترا وهو باطل لخروج بعض القرآن عن كونه متواترا هذا خلف البحث الخامس في احكام خطابه تعالى وفيه مباحث
الاول انه يستحيل ان يخاطب الله ورسوله بشيء ولا يعني به شيئا اتفق الناس على انه لا يجوز اشتمال القرآن وكلام الرسول
على ما لا يعني به الا الحشوية فانهم جوزوا ذلك لنا ان الكلام بما لا يفيد شيئا نقص والله تعالى يستحيل عليه النقص ولانه
تعالى وصف القرآن بكونه هدى وشفاء وبيانا والمهمل ليس كذلك احتج الخصم بوجوه
الاول ورد في القرآن مثل كهيعص وحم عسق والم وغير ذلك وهي غير مفهومة المعنى وقوله كانه رؤوس الشياطين
تلك عشرة كاملة ونفخة واحدة لا تتخذوا الهين اثنين ومثله انا لا نعبد شيئا يجب الوقف على قوله وما يعلم تأويله الا الله وذلك
يستلزم الخطاب بما لا يعلم اما الاول فلان المقدمة الاولى فلانه لولاه لاشترك المعطوف والمعطوف عليه في قوله يقولون آمنا به
كل من عند ربنا فيلزم ان المقدر ان الله تعالى يقول ولا يجوز في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وذلك محال في
حقه تعالى فلا يكون الواو هنا للعطف بل للاستئناف فيختص علم التأويل بالله تعالى فالمتشابهات لا يعلمها وقد خوطبنا
بها الثاني خاطب الزنجي بلسان العرب وهو لا يفهمه جاز مطلقا والجواب عن الاول ان الحروف اسماء السور وقوله
لما ذكرها المرسل والتمثيل بما لشياطين للتقبيح التمثيل المستنكر وقد كانت العرب تستنكر ذلك وعشرة كاملة
اشارة الى الكمال وواحدة وصف وتعرضها بزيادة التأكيد وهو معلوم مفيد لنفي التوهم وعن الثاني ان الاستثناء
من ارادة العطف وتخصيص الحال بعض ما تقدم فانه لا بعد في تخصيص العام بدليل منفصل وعن الثالث ان الزنجي يمكنه
ان يفهم الخطاب بالتعلم بخلاف ما لا يفهم البتة واعلم ان هذه المسألة مبنية على قاعدة المعتزلة القائلين بالحسن
والقبح العقليين ويلزم الاشاعرة موافقة الحشوية وان لم يصرحوا البحث الثاني في انه يستحيل ان يخاطب
بما يريد ظاهره مع عدم المعرفة به بدون بيان ذلك ان المرجئة قالت انه تعالى يجوز ان يخاطب بما ظاهره الاعراء
بالجهل او التكليف بما لا يطاق واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه اذا قصد به ما لا يطاق كان عبثا
فاما ان يقصد فهم ظاهره وهو اعراء بالجهل اذ ليس ذلك بمقصوده او فهم غير ظاهره وذلك يستلزم تكليف ما لا يطاق

نفخة

السليم

او يسمع فهم غير الظاهر من اللفظ من دون القرينة والا كان هو الظاهر وايضا اللفظ الخالي عن البيان يكون بالنسبة الى
غير الظاهر مهمل وقد بينا ان التكلم بالمهمل قبيح على الله تعالى لا يقال انه يثبت بالمهمل ما لا فائدة فيه فلا نسلم ان الامر
كذلك فانه لو تكلم بما يقتضي ظاهره الوعيد ولا يكون قاصدا له يحصل منه فائدة التخويف للمكلف فينقاد لامره تعالى
ويمتنع عن الاقدام على ما نهى عنه لانا نقول انه لم يحصل فائدة الابهام سلمنا ذلك لكن لم قلت انه يجوز منه
تعالى ذلك فان ذلك هو اول المسألة لانا نقول وقد بينا امتناع حصول فائدة الابهام فلا انقياد ولا امتناع
عن الاقدام فرع قصد الابهام وايضا لو فتحنا هذا الباب لم يبق اعتماد على شيء من خبر الله تعالى ولا من خبر
رسوله اذ لا خبر الا ويحتمل ان المقصود منه غير المفهوم وهو معلوم البطلان واعلم ان هذه المسألة
تتمشى على قواعد الاشاعرة من حيث نفي الحسن والقبح العقليين بل على قواعد المعتزلة اتفقت المرجئة بالآيات
المتشابهة كالدالة على اليد والعين والوجه والاستواء على العرش وغير ذلك فانها
للتعبد فلا يكون حملها على المفهوم البحث الثالث في ان الاستدلال بالادلة اللفظية هل يكون
قطعيا تنازع في ذلك جماعة وقد علم ان الادلة اللفظية كلها ظنية واحتجوا على ذلك بانه تتوقف على
مقدمات كلها ظنية والموقوف على الظني اولى بان يكون ظنيا اما ان المقدمة الاولى انه تتوقف على مقدمات هي ظنية فتكون
ظنيا المقدمة الاولى نقل اللغة والنحو والتصريف وهي امور ظنية اذ المرجع في ذلك الى اهل اللغة وقد وقع الاختلاف
في اصلها وعصمتهم وعدم تواترهم وعلمهم بالخطأ والغلط والتصحيف وقد غلط بعضهم بعضا في مواضع كثيرة
والمرجع في النحو والتصريف الى اشعار العرب لكن التمسك بتلك الاشعار يتوقف على صحتها وهي ظنية كان ان
رواتها آحاد والآحاد لا يفيد العلم وايضا فيها مرسل والمرسل مردود عند الاكثر ولو سلمنا ان
الراوي عن ذلك الشاعر لكن جاز ان يلحن ويغلط لكن الاصح انه عربي لكن الروي وقد يخطئ ولهذا كان
جاء من الادباء حكايات باللحن الا اشعار الجاهلية وكذا قد حكي الخصم في الوقت الذي لهم الا ان اللحن
الا في لغة نادر ولا نعرج على قول من قال انها لا تدخل في الظن لكن لا تندفع في النقل قطعا لحاق الاحتمال آحاد
من الالفاظ والاعرابات انه ذلك اللحن النادر وهو في السبق المقدمة الثانية عدم الاشتراك اذ يجوز
ان يكون المراد من هذا الكلام غير ما فهم عنه وهو ذلك المعنى ولا شك في ان عدم الاشتراك ظني اذ طريقه الاصل
الى الاصل وليس ذلك قطعيا الثالثة عدم المجاز فانه يجوز ان يريد الله تعالى بلفظ مجازه لا يريد حقيقته
الحقيقة لا سيما الا بعد عدم المجاز ولا شك في ان عدم المجاز ظني وكان الاصل عدمه الرابع عدم النقل

الا يكون الخ

لا اراد منها ما فهم عنها من ظواهرها ... [illegible] بعلومهم عندنا ... الآيات المتشابهة لها تأويلات ظاهرة عند اهلها م

في ان الاستدلال بالادلة اللفظية هل يكون قطعيا

كل م

اذ يجوز ان يكون الشارع قد نقل اللفظ عن معناه الى معنى آخر لم يبق الوثوق بارادة المنقول عنه دون
المنقول اليه فلا يعرف المعنى الموضوع له الا بعد عدم النقل لكن لا قطع بذلك مع عدم الاضمار اذ يجوز
ان يكون اللفظ مفيدا للظاهر بل لذلك المعنى فلا يجوز الحمل على الظاهر الا بعد العلم بانتفاء الاضمار وانتفاء
الاضمار ظني لا قطعي السادسة عدم التخصيص فان العام انما يحمل على عمومه لو لم يكن مخصوصا لكن عدم المخصص ظني
لا قطعي السابعة عدم الناسخ فان المبتدأ انما يثبت بالدليل الشرعي لو لم يكن منسوخا اذ يجوز ان يبطل حكمه لكن
عدم الناسخ ظني لا قطعي الثامنة عدم التقديم والتأخير اذ يجوز ان يتغير المعنى المدلول عليه باللفظ فلا يتعين
ارادة الظاهر الا بعد العلم بانتفاء التقديم والتأخير وذلك غير حاصل اذ قد بينا ان الباب ظني التاسعة عدم
المعارض العقلي الراجح عليه اذ مع وجود ما يعارضه من الادلة العقلية الراجح عليه لا يجب المصير اليه فيجب
التأويل انما يبقى المعارض الراجح لكن نفيه ظني فان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود العاشرة عدم المعارض
العقلي اذ لو دل على نقيضه دليل عقلي تعين المصير اليه وتأويل النقلي لما عرفت من ان العقل لا يعارضه النقل
اذ لو تعارضا لا يمكن العمل بهما وتركهما لاستحالة الخلو من النقيضين ولا تقديم النقلي اذ يستحيل ابطال العقل اذ ابطال
العقل يستلزم ابطال فرعه وهو النقل فلو رجح النقل لزم ابطال الدليلين معا فلم يبق الا العمل بالعقل وتأويل
النقلي لكن عدم المعارض العقلي ظني لا قطعي فثبت ان الدليل النقلي فرع هذه الامور العشرة وهي ظنية
فيكون اولى بالظنية لا يقال اذا سمعنا دليلا نقليا فلو كان فيه شيء من هذه المفاسد لوجب على الله تعالى اظهاره
لانا نقول لا نسلم وجوب ذلك وظاهر انه ليس كذلك فان كثيرا من العلماء تنفي آية او حديثا ولا سيما ما اشتمل عليه من
اللغة والنحو والتصريف وغير ذلك والجواب ان محكمات القرآن مثل قل هو الله احد وغيرها يعلم ان المراد منها
ظاهرها وان هذه المطاعن منتفية عنها علما قطعيا فكون مثل ذلك قطعي المعنى البحث الرابع في
كيفية الاستدلال بالخطاب اعلم ان اللفظ قد يفيد دلالته على معناه بنفسه وقد يفيد ذلك بغيره ودلالته على معناه
وقد يستغني عن ذلك المعنى ثم اما ان يدل على الحكم بلفظه او بمعناه فالاقسام ثلاثة الاول ما يدل على الحكم
بلفظه اعلم ان اللفظ اذا اطلق وجب حمله على حقيقته ما لم يقم مانع يمنع منه ولما انقسمت الحقيقة الى اللغوية
الشرعية والعرفية انقسم اللفظ الى ما لا يوجد فيه سوى واحدة منها وهو اللغوية والى ما يوجد فيه اكثر فالاول
يجب الحمل عليه اذا لم يوجد مغير من قبل الشرع ولا من قبل العرف واما الثاني فنقول اذا كان اللفظ في اللغة
موضوعا لمعنى ثم في العرف قد استعمل في معنى آخر فاما ان يخرج بالعرف عن حقيقته اللغوية او لا فان خرج حتى صار مجازا

لكن عدم النقل م

مخصصا

في كيفية الاستدلال بالخطاب

تعرض

في المعنى اللغوي وجب الحمل على العرفي لانه المتبادر الى الفهم والظاهر من اللفظ وان لم يخرج كان مشتركا بينهما ووجب ... عنها
في الاسم المنقول الى معنى شرعي فاذا ورد من الشرع خطاب قد استعمل في اللغة لمعنى وفي العرف لمعنى آخر وفي الشرع لمعنى ثالث
وجب حمله على الحقيقة الشرعية فان لم يكن له حقيقة شرعية وجب حمله على الحقيقة العرفية فان انتفت فعلى الحقيقة اللغوية فان
انتفت او تعذر استعمالها فعلى المجاز اللغوي فان خاطب الله تعالى طائفتين بخطاب وكان عند احديهما حقيقة في معنى وعند
الاخرى في آخر وجب ان يحمل كل واحد منهما على ما يتعارفه او يوجد قرينة تعين المراد والا كان خاطبا
لغير ما هو ظاهر منه مع عدم القرينة وقد تقدم بطلانه القسم الثاني ما يدل على الحكم بمعناه وفيه الدلالة الالتزامية
وقد سبقت الثالث ما يتوقف في الدلالة على الحكم بان يكون ما يحيل لعدم البيان فيه افتقار الحكم الى دليل على
الحكم واقسامه اربعة الاول ان ينضم الى النص نص آخر فيصير المجموع دليلا على الحكم اما بان يدل احدهما على مقدمة
والآخر على الثانية مثل تارك المأمور به عاص لقوله افعصيت امري والعاصي يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص
الله ورسوله او بان يدل كل واحد منهما على ثبوت حكم لشيء والآخر يدل على لامحالة حيث البيانية مثل وحمله
وفصاله ثلاثون شهرا مع قوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فيستفاد من ذلك ان اقل الحمل ستة اشهر الثاني ان ينضم الى
اجماع كما اذا دل النص على ان الخال يرث وقد دل الاجماع على مساواة الخالة له مع القطع بانها ترث الثالث
ان ينضم اليه قياس كما دل النص على تحريم الربا في البر ودل القياس على مساواة التفاح له عند القائل بحجية القياس
مطلقا وعندنا مع نص العلة لقوله استصلاح الرابع ان ينضم اليه شاهد حال المتكلم كما اذا كان الشارع
مترددا بين الحكم العقلي والشرعي حمل على الشرعي اولى لانه بعث لتعريف الامور الشرعية لا العقلية يحتاج ترجيح الخطاب
بينهما لو ورد احدهما لم يصح الترجيح البحث الخامس في الخطاب الذي لا يمكن حمله على ظاهره قد بينا انه يجب حمل
على الظاهر المجرد من القرائن فان دل دليل على امتناع الحمل على ظاهره وجب العدول عنه ولا يجوز الحمل بالكلية على المراد
وان يراد به معنى صالحا لعدم ما استحال ان يخاطب الحكيم بما لا مفهوم له ثم قول الخطاب اما ان يكون خاصا او عاما
فان كان خاصا وكان حقيقة في شيء ثم وجد ما تعرض عنه فلا مانع اما ان يدل ذلك الموجود على ان المراد ليس هو الظاهر
او على ان غير الظاهر مراد او على ان الظاهر ليس بمراد فان كان الاول خرج الظاهر عن الارادة
فيجب حمله على المجاز فان اتحد وجب الحمل عليه من غير قرينة اخرى وان لم يتحد لا معا فان تعدد فان دل دليل على ارادة
معين منها وجب المصير اليه وان دل على انه غير مراد فان لم يبق الا واحد حمل عليه والا فاما ان يكون وجوه المجاز
غير محصورة تعند القاضي عبد الجبار يجب نصب دليل على المراد لامتناع ارادتها اجمع مع تعذر احصائها وعلينا ...

الباقي م

كلام م

في الخطاب الذي لا يمكن حمله على ظاهره

واعترض ابو الحسين باحتمال ارادة الجمع على البدل فانه يمكن مع تعدد دلالة المعنى ومع عدم الحصر فانه لو اوجب علينا
ذبح بقرة كما في قوله تعالى اي بقرة شئنا امكن ان يخير ارادة المعنى المختلفين فاذا اراد من اللفظ الواحد وجب
عليه اقامة دليل على المراد فان اللفظ لم يوضع على التخيير فان الحقيقة وجمع المجاز فان كان البعض الاول
من البابة حمل على الاولى مراعاة الجانب الحقيقة وان تساوت حمل اللفظ عليهما باسرهما على البدل اما على الجمع
او على البعض بالارادة واما البدلية فلعدم عموم الخطاب حتى يحمل على الجمع هذا عند من يجوز استعمال المشترك
في مفهوميه ومن منع يقول لابد من البيان وان كان الثاني وهو ان يدل على ان غير الظاهر مراد فان عينه
الدليل حمل عليه والا فلا لما ذكر وان كان الثالث وهو ان يدل على ارادة الظاهر وغيره فلابد من امكان الجمع
~~بينهما وقد ان تبين لك التعذر فلا لابد ثم ان كان عاما حمل على العموم مع تخرجه وان لم يخرج فحال دلت القرينة على~~
~~ان المراد ظاهره وغير ظاهره وبعض ذلك الغير~~ حمل عليه اللفظ على ما تقدم من التفصيل وان لم يكن معنا ما الكلام
فيه كالخاص اذا دل الدليل على ان المراد غير ظاهره وان دلت على ان المراد ظاهره او على ان المراد غير ظاهره
فلابد من دليل على التعيين وان دلت على انه بعينه مراد لم يبعض خروج البعض الاخر عن الارادة لعدم التنافي وان
دلت على ان المراد هو البعض الاخر خرج الاول عن الارادة والا لم ...ان الاخر سوى كل المراد وان دلت على البعض ليس
بمراد خرج من الارادة وبقي ما عداه مرادا البحث السادس في انه يثبت حكم الخطاب اذا تناول مجازا البدل
على انه مراد بالخطاب ذهب الكرخي وابو عبد الله البصري الى وجوب ذلك ونفاه الباقون وهو الحق ساتر فوائد ولا
سيما الثانية فان الدليل قائم على وجوب الاصل الحمل على الجانب الذي تناوله اسم الملامسة بالجماع حيث الكناية ولا دليل
على انه هو المراد بالاية لكن ان المنتهى لاجزاء الاية على ظاهرها موجود والمانع لا يمنع لكاية بسبب الاجزاء اما المسح
واما المانع من ثبوت حكم للخطاب بما تناوله مجازا فانه لا يصلح لكناية لاحتمال ... دليل اخراجه ايان
ثبوت الحكم في موضع المجاز يفتقر الى دليل ولا دليل سوى هذا الظاهر والا نقل ما ذاحمل على المجاز استعمال
للحقيقة لاستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه معا ~~والخطاب~~ من نفي الدليل وهو عدم النقل للاستغناء بالاجماع
عن نقله تنبيهات الاول لما كان اللفظ لا بعد حيثيته او قد وجد في المهمل كوجوده في المستعمل فلابد من اعتبار انه
تعمد وسماه بالارادة والكلمة في الوضع الخطاب والشارع كلام الشارع والنائم كلام القاصد ثم الارادة التي تكون خطابا
~~يحتاج اليها بان يريد الخطاب انه هذا ارادتان احدهما ارادة الخطاب نفسه ثم ايجاب ماهية والاخرى ارادة ما يفعل~~
~~الخطاب~~ في حقيقته بالامر لارادة الصلوة في قوله اقيموا الصلوة والتي يتناول ما يعم الخطاب تناول الامر والنهي

في الخبر ولما كانت ارادته تعالى لا يعرف من كلامه بالاستدلال اسقط الاستدلال بكلامه على ما اراده امور منها ان يكون قد
اراد الخطاب امرا ما ومنها ان لا يبين كلامه على وجه يصح من كونه ونحوه ومنها ان لا يوحي علينا مراده بل يرشدنا الى الكلام ان كان
اراد بيانه بتنبيه او نحو بحيث احدها فسد الاستدلال بكلامه على مراده ولهذا لم يصح من الحشوية الاستدلال بشيء من القرآن
حيث قالوا لا نعلم معناه الا بتفسير النبي صلى الله عليه وآله وانهم يوجبون في التفسير الى اخبار احاد وان لم يفيد الصحابي
امثاله ويجوزون كون ظاهر الكتاب العزيز ولم يصح من الجبرية الاستدلال بشيء من القرآن لانهم لا يامنون ان يكون اخباره كذبا
وامره امرا بالباطل ونهيه نهيا عن الحق ولم يصح من المرجئة الاستدلال بخطابه حيث قالوا ان الله تعالى اراد بكل
تخرّاته حقيقة اي جارية ولم يرد لنا ذلك اذ لا يؤمن حتى قوله تعالى اقيموا الصلوة ان يكون قد شرط بارادته ولم
يبينه ومن شرط في الاستدلال بخطاب الرسول صلى الله عليه وآله انه لا يجوز ان يكتم بعض ما امر بتبليغه وانه لا
يكذب فيما يؤديه عن الله سبحانه وانه لا يؤدي على وجه يقتضي المعنى عند خطابه او فيه المعنى الحاصل للوهن فان
العبد حينئذ ينزعج عن النظر فيما اداه ثم لما كان الاجماع هو فيما بانه هو قول الامة وجب ان يسقط بخطابهم
ما شرطناه في خطاب الرسول الا التغير لعدمه منهم على كثرتهم اذ المتغيرات بكلام واقع على وجه واحد
على ذلك القول على ذلك الوجه ثم الخطاب لم يعلق بالفعل وله تعلق بالمخاطب وقد عرفت ان المقتضي للخطاب
الارادة فلابد وان يريد كون البيان على معناه منه ويريد كونها بيانا للمخاطب دون اخر وكل واحد منهما غاية
للاخرى وقد يختلفان في العموم والخصوص مثل ان يريد حل الصلوات او يريد انها الكل فلا يصح الصلوة وقد
يتفقان عموما وخصوصا البحث الرابع في الامر والنهي وفيه فصول الاول في المقدمات وفيه مباحث
الاول اعلم انه لما كان الامر نوعا من الكلام وجب تقديم تحقيق ماهيته وان كان البحث عنه من مبادئ هذا الفن
واعلى ما يرهن عليه في غيره لهو المتكلم تحقيقا لقول اهل الاسرار في ماهية الكلام فالذي عليه المحققون من المعتزلة والاوائل
ان الكلام عبارة عن الحروف والاصوات وليس هذا مما يقال لا ذاته ولا حقيقة مغايرة لهذه العبارات والاصوات
الدالة على المطلوب وذهبت الاشاعرة الى ان الكلام معنى قائم في النفس وجنس حقيقي مغاير للحروف والاصوات
ويدل عليه هذه العبارات والرموز والكتابة وما عدا ذلك من العلامات واختلفوا في ان الجنس الاشتراكي هذه العبارات
والاصوات ~~ويدل عليه هذه العبارات~~ فالظاهر من قوله ان الكلام حقيقة وكذا كلام النفس تعين ان كلام النفس هو حقيقة
وحينئذ كالعلم والقدرة وغيرهما وان ذلك المعنى مغاير للحروف والاصوات ومغاير للقصد ومغاير للارادة فما
دلت الحروف والاصوات عليه والعلم به وذهب ابعضهم الى انه حقيقي اسم فيه قدم وانه واحد ليس امرا ولا نهيا ولا خبرا

سلمنا لكن لم لا يدل على الحقيقة كما يجيء للحمار والبليد ولم يجيء للحقيقة لفظ واحد على ان الصاحب كان يقول للاوحد
في لسان العرب اوامر في جميع الامر بل جمع الامر الواقع على الفعل والقول امور واوامر جمع امر وكان يقول ان هذا
شيء لم يذكره الفقهاء واجاب ابو الحسين عن الاخير بانه لا يطلق اسم الامر على الفعل لاحقيقة ولا مجازا من حيث هو فعل واما
ما الحقيقة فلما جرت الشان ونقل من اصحابه جوابين الاول انه يقع على الفعل مجازا من حيث الزيادة المعروفة
حال اعمال الانسان لما دخل فيه القول حيث لم يلزم جزء الب الافعال تشبه الاوامر ان كل واحد منهما دليل على مراد
اعراض الانسان ولا يلزم تسمية النهي والخبر بذلك لعدم المراد المجازي واعترضهما بانه يقال امر فلان في تجارته او في
صنعة مستقيم ولا يدخل في ذلك امر الذي هو القول واللفظ المارجي عليه اسم الامر حيث كان نعتا محصورا في الفعل
وكان يجب ان لا يتوقف الشبهة ومعنا الفعل من حيث الجهة وانه لم يتشبهها في ابواب الاسم من كل وجه فكان يجب ان يكون
الملقط باسم الامر اذا جرى به الفعل ان يجتمع ما ذكره من الشبه معلوم عدم حضور ذلك بالبال ولهذا انما يحمل التسمية
بالاسد للتشبيه في الشجاعة التي هي معظم فائدة قولنا اسد وتسمى الشجاع اسدا يجري بشجاعته ثم احتج ابو الحسين على
مذهبه باشتباه الامر على السامع بين تلك المعاني فان من قال هذا امر لم يعلم السامع اي تلك اراد فان قال
هذا امر بالفعل علم القول ولو قال امر مستقيم عقل الشأن ولو قال تحرك الجسم لامر علم انه تحرك لشيء ولو قال جاء
زيد لامر عقل الغرض وتوقف الذهن عند السماع يدل على تردده بين الجميع وانه حقيقة في كل واحد والجواب
بالمنع من تردد الذهن وانما يحصل التردد مع وجود قرينة مانعة من حمله على القول اما مع تجرده فانما يفهم منه القول ثم
واحتج من منع كونه حقيقة في الفعل بوجوه الاول عدم الاطراد فلا يسمى الاكل والشرب امرا فلا يكون حقيقة فيه
لا زوما الثاني عدم الاشتقاق فلا يسمى الاكل والشارب امرا ج لوازم الامر منفية عن الفعل فلا يسمى امرا فان الاول
ان الامر يدخل فيه الوصف بالحكمة والعامي يرضيه النهي ويمنع منه الجنس والكونه وعدم متعلقا ما من اقسام الكلام
كالامر للوجوب وكل ذلك ان التاسع في القول د يعبر الى فيقال ما امر بل فعل ويصح ان المجاز ه الامر الحقيقي
متعلق وهو المأمور وهو غير متحقق في الفعل ... يسمى امرا فلا يقال له مأمور واما اللازم لو جاز نفيها
اللازم وهذه الوجوه مدخولة اما الاول فانه لم يجز وجوب المراد للحقيقة سلمنا لكن لا نسلم انه لا يقال للاكل والشارب امر
سلمنا لكن عدم الاطراد في كل فعل انما كان مانعا من كونه حقيقة في بعض الافعال فعدم الاطراد وان كان لا يمنع
من ذلك في القول فكذا في الفعل لا يقال المانع الاطراد الاسم في المعنى الذي كان الاسم حقيقة فيه لا بجميع والامر
انما كان حقيقة في القول المخصوص لانه مطلق لكل قول وهو مطرد في ذلك القول تمثل لانه في الافعال فانه كحقيقة في الفعل

ولهذا ذلك من اساليب الكلام الدعاوي كلها على عراها من برهان عن تصوره والبحث في ذلك وقد ذكرناه في كتابنا
الكلامية البحث الثاني في حقيقة الامر اتفق الناس على انه حقيقة في القول المخصوص واختلفوا في كونه حقيقة
في غيره فقال المرتضى انه مشترك بين القول المخصوص والادلة والعقلية على حرب الافعال وقال اخرون انه
حقيقة في القول والفعل على سبيل الاشتراك اللفظي ما صار السيد المرتضى وجمع من الفقهاء وقال ابو الحسين
البصري انه مشترك بين القول المخصوص وبين الشيء والصفة وبين الشأن والطريق وزعم انه ليس حقيقة في الفعل
من حيث انه فعل بل من حيث هو شأن والحق انه حقيقة في القول المخصوص ومجاز فيما عداه لنا انه قد ثبت
انه حقيقة في القول المخصوص فلو كان حقيقة في غيره لزم الاشتراك وهو على خلاف الاصل لا يقال انه مستعمل في غيره
فلو لم يكن حقيقة لزم المجاز وهو على خلاف الاصل ايضا قد بينا اولوية المجاز على الاشتراك احتج ... احتج
السيد المرتضى باستعماله تارة في القول المخصوص وهو وفاق واخرى في الفعل فانهم يقولون امر فلان مستقيم
وغير مستقيم ويريدون طرائقه وافعاله دون اقواله ويقولون هذا امر عظيم كما يقولون خطب عظيم ورايت
من فلان امرا هالني ومالت الزبا لامر ما جدع قصير انفه وقال الشاعر لامر ما يسود من يسود وفي الكتاب
العزيز حتى اذا جاء امرنا ويريدون به الاهوال والعجائب التي فعلها الله وخرق بها العادة وقوله اتعجبين من امر الله
واراد الفعل وقوله وما امر فرعون برشيد وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وقوله والنجوم مسخرات بامره
والاصل في الاطلاق الحقيقة على ما تقدم وايضا فانه قد جمع الامر القول على اوامر والفعل على امور والاشتقاق دليل
الحقيقة وايضا لو كان مجازا لم يكن بالزيادة ولا بالنقصان وليس بين القول والفعل مشابهة حتى يكون بالنقل والجواب
لا نسلم ان الاطلاق دليل الحقيقة فانه قد يوجد في المجاز نعم الاصل في الاطلاق الحقيقة عارضه اصالة عدم الاشتراك
وقد بينا رجحان المجاز على الاشتراك سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون المراد في تلك الاشياء الشأن والطريق وقوله حتى
اذا جاء امرنا يحتمل ارادة القول او الشأن والفعل يطلق عليه الامر لعموم كونه شأنا لا لخصوص كونه فعلا وكذا الاية
وقوله وما امر فرعون برشيد يحتمل القول بل هو الظاهر ... فاتبعوا امر فرعون اي الطاعة فيما امرهم سلمنا
لكن جاز ان يكون المراد الشأن والطريقة وقوله وما امرنا الا واحدة لا يجوز اجراؤه على الفعل والا لزم ان يكون
فعل الله واحدا وهو باطل وان تحدث كلمح بالبصر وهو معلوم انه ليس كذلك فاذا وجب صرفه عن الظاهر
حمل على انه اذا اراد شيئا وقع كلمح البصر وقوله مسخرات بامره لا يحمل الامر هنا على الفعل اذ الجري والتسخير انما
حصلا بقدرته لا بنفسه فيحمل على الشأن والطريق والامور جاز ان يكون جمعا للامر بمعنى الشأن لا بمعنى الفعل

لم يجعل حقيقة في مطلق القول بل في قول مخصوص واما ب فالعدم مع ان الاشتقاق من خواص في كل الحقائق فانه لو كان الاصل في الحقائق الاشتقاق لكان الحق من اشتقاقه اسم الفاروره للجرة والكورس وارا للماء فيهما في خلاف الاصل لا يقال ولو لم يكن الاشتقاق في وفق الاصل لكان على خلافه لكن الحد ورود اكثر صور الاشتقاق لانا نقول لا يلزم من عدم الاصالة في الاشتقاق ان يكون الاشتقاق على خلاف الاصل لجواز ان يكون كل من الاشتقاق وعدمه على خلاف الاصل بل يشبهان الفعل ~~فانه اذا جاز ان يكون الاشتقاق وعدمه على خلاف الاصل بل يشبهان الفعل~~ فانه اذا جاز ان يكون الاشتقاق من لوازم الحقيقة جاز ان يكون من لوازم بعض المسميات وليس احد الامرين اولى من الاخر فلا يلزم من الاشتقاق في بعض المسميات الاشتقاق في غيره لعدم الاشتراك في ذلك المعنى وفيه نظر فان القائل بوجوب الاشتقاق يلزمه كون عدم الاشتقاق مع وجوده في جميع صور الحقيقة ثم استدل على المانع حكما بتبعيته لها دون تبعيته لبعض المسميات اذ قد يوجد في غيره واما ج فان الوجوب حكما بان تلك الصفات لازم لا مر القول الا لمطلق الامر واما د فالحق من صحة النفي مطلقا واما ه فلما تقدم **البحث الثالث** في حده ذهب اكثر المعتزلة وبعض الفقهاء الى ان الامر هو قول القائل لمن دونه افعل اوما يقوم مقامه واراد بما يقوم مقامه الدلالة لو جعل في حقيقة الامر غير الهيئة واعترض بوجوه الاول قد يوجد صيغة افعل مكانها بامر كالتهديد وغيره ب يلزم من ان يكون صيغة افعل الواردة على لسان الرسول امرا فيكون هو الامر ولا يكون رسولا ج قد ترد هذه الصيغة من الاعلى للادنى على سبيل الخضوع ولا يكون امرا وقد ترد من الادنى للاعلى ويكون امرا اذا كانت على سبيل الاستعلاء ولهذا يوصف بالجهل والحمق د لو فرضنا ان الواضع لم يضع لفظ افعل لشيء اصلا حتى كانت هذه اللفظة من المهملات ففي تلك الحال لو تلفظ الانسان بها لمن دونه لا يقال فيه انه امره ه لو صدرت هذه الصيغة من النائم والساهي او على سبيل الحكاية لا يقال فيه انه امر [illegible] ان قوله لغيره افعل يقينه نظر فان العالم الاتال انه امره و لو صدرت هذه الصيغة بانا انها الخبر وصيغة الخبر بانا الامر لم يكن هذه الصيغة امرا ز المطلوب تحديد ماهية الامر من حيث هو وذلك لا يختلف باختلاف اللغات لا يقال ولنا اوما يقوم مقامه زيل هذا الاشكال لانا نقول ان عنيت به ذلك اوما يقوم مقامه في الدلالة على الطلب كان تحديد الامر بالفظ الدال على طلب الفعل كافيا ولغى السؤال لخصوصية صيغة افعل ضايعا وان عنيت به امرا اخر

فيقيم في ذكرت اوله التحديد وهو بحث رغبته وقال القاضي ابو بكر من الاشاعرة وارتضاه اكثرهم كالجويني والغزالي وغيرهما انه القول المقتضي طاعة المأمور لفعل المأمور به وهو خطأ من وجوه الاول لفظا المأمور والمأمور به مشتقان من الامر فلا يمكن تعريفهما الا بالامر فلو عرفت بهما لزم الدور ب الطاعة عند الاشاعرة موافقة الامر فلا يمكن تعريفها الا بالامر فلو عرفنا الامر بها دار ج القول لا يقتضي الطاعة بل الموصوف او بالاصطلاح وهذان الحدان هما المشهوران عند الفريقين ولكل منهما حدود اخر اما المعتزلة فقال بعضهم الامر صيغة افعل بتجردها عن القرائن الصارفة لها عن جهة الامر الى جهة التهديد وغيره وهو دوري ومنهم من قال الامر عبارة عن صيغة افعل بارادات ثلث ارادة احداث الصيغة وارادة الدلالة بها على الامر وارادة الامتثال واحترز بالاولى عن الكلام عن النائم اذا وجدت منه الصيغة وبالثانية عن التهديد وغيره وبالثالثة عن الرسول المبلغ فانه اراد احداث الصيغة والدلالة بها على الامر وقد لا يريد بها الامتثال تعريف الامر بالامر وايضا الامر الذي هو مدلول الصيغة ان كان هو الصيغة كان تعريفها فاسدا اذ يرجع حاصله الى الصيغة هي الصيغة والدال عين المدلول وان كان هو غير الصيغة امتنع ان يكون الامر هو الصيغة وقد قال الامر هو صيغة افعل شرط الدلالة بها على الامر فان الشرط مغاير للمشروط وان كان غير الصيغة فلابد من تعريفه وقال اخرون منهم الامر ارادة الفعل وليس بجيد اذ قد يوجد الارادة من دون الفعل الامر واعترض ايضا بانه يلزم وقوع المأمورات كلها لان الارادة يخصص حال حدوثه فاذا لم يوجد لم يخصص وفيه نظر فان الارادة المخصصة انما هي ارادة الفعل الصادر عن المريد لا عن المأمور وقال ابو الحسين الامر قول يقتضي استدعاء الفعل بنفسه لا على جهة التذلل وقد دخل فيه قولنا افعل والعمل والحرام ان يكون لغير الامر عن الوجوب امرا لانه لا يستدعي الفعل بنفسه لكن بواسطة توجيه بالايجاب وكذا قول القائل اريد منك ان تفعل هو تقتضي بنفسه اثبات ارادة الفعل وتوسطها تقتضي انبعاث على الفعل وكذا النهي عن جميع اضداد الشيء لا يستدعي فعله بنفسه وانما يقتضي ذلك بوسط اقتضاء نفي تلك الاضداد واستحالة الانفكاك الحاصل منها والنهي واما الاشاعرة فقال بعضهم الامر عبارة عن الخبر بالثواب عن الفعل تارة وعن العقاب على الترك تارة وتوسط لا تساع دخول الصدق والكذب في الامر كدخولهما على الخبر ولان خبره تعالى صدق فيجب ان يترتب العقاب وتوسط اما الثواب فلجواز الاحباط بالردة واما العقاب فلجواز العفو والشفاعة فان احدا لا يحتج به الا من استحقاق الثواب والعقاب ثم علا الاشكال الاول ومنهم من قال ان الامر طلب الفعل على وجه يعد فاعله مطيعا وهو دوري لتوقف معرفة الطاعة على الجهة الامر به در وقال بعضهم اقتضاء فعل عن كف على جهة الاستعلاء وانما قيد بعن كف ليخرج النهي على ما يأتي تحقيقه والاقرب ان يقال الامر طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء فالطلب احتراز عن النهي

ايضا

من اقسام الكلام وقولنا على جهة الاستعلاء احتراز عن الطلب على جهة التضرع والالتماس ومن الناس من قول بعضهم على جهة العلو لما يأتي من عدم اعتبار الرتبة وبعض الناس لم يعتبر الاستعلاء ايضا ولا بد منه **الفصل الثاني** في البحث عن الصيغة وفيه مباحث الاول في وجوه استعمالها قال الاصوليون صيغة افعل يستعمل في خمسة عشر وجها الاول الايجاب كقوله اقيموا الصلوة ب الندب كقوله فكاتبوهم ويقرب منه التاديب كقوله صلى الله عليه لابن عباس كل مما يليك لان رعاية الاداب وان كانت مندوبة غايرتهما ج الارشاد واشهدوا اذا تبايعتم ويقرب من لمنافع الدنيا والندب لمنافع الاخرة اذ لا ينقص الثواب بترك الاشهاد في المبايعات ولا يزيد بفعله د الاباحة واذا حللتم فاصطادوا ه التهديد اعملوا ما شئتم ويقرب منه الانذار قل تمتعوا فان لكل واحد منهما معنى اخر و الامتنان كلوا مما رزقكم الله ز الاكرام ادخلوها بسلام امنين ح التسخير كونوا قردة خاسئين ط التعجيز فاتوا بسورة ى الاهانة ذق انك انت العزيز الكريم يا التسوية اصبروا او لا تصبروا يب الدعاء اللهم اغفر لي يج التمني الا ايها الليل الطويل الا انجلي يد الاحتقار بل القوا ما انتم ملقون يه التكوين كن فيكون والاجماع واقع على انها ليست حقيقة في الجميع اذ التسخير والتعجيز والتسوية والاحتقار ونحوها انما فهم بقرائن بل النزاع وقع في امور خمسة الوجوب او الندب او الاباحة او التحريم او التحريم بعضهم جعلها مشتركة بينها وبعضهم مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة ومنهم من جعلها حقيقة في اقل المراتب وهو الاباحة وقال قوم انها للندب والوجوب بزيادة فيه وقال اخرون انها للوجوب ولا تحمل على ما عداه الا بقرينة وتحقيق الحق في ذلك يأتي ان شاء الله **البحث الثاني** في ان للامر صيغة تخصه وان صيغة افعل ليست حقيقة في الاباحة والتهديد اعلم ان بعض الناس قد ذهب الى ان صيغة افعل مشتركة بين الواجب والندب اللذين هما رجحان طلب وبين الاباحة وبين التهديد المطلوب منه عدم الفعل والحق خلاف ذلك لانا نفرق بين قولنا افعل وبين قوله لا تفعل وبين قولنا ان شئت افعل وان شئت لا تفعل ونعلم قطعا ونبادر الى الذهن من قوله افعل رجحان الوجود بخلاف الباقيين ونحمل صيغة افعل عليه عند تجرده عن القرائن لحالية والمقالية بان يقول السيد لعبده افعل او قال ان شئت فافعل وان شئت لا تفعل فهو يفيد الطلب على انها مما سلف عن الوضع فانه يحمل على الطلب بحيث لا يتوهم فيه وجه يخصصه بنبئ ذلك هنا ما الى ونعلم قطعا ان قولنا افعل وقولنا لا تفعل وقولنا ان شئت افعل وان شئت لا تفعل اسما متباينة لا مترادفة ولا يدرك تفرقة بين قولنا قام زيد وبين قولنا هل قام زيد في ان الاول خبر والثاني استفهام وكذا بين قام زيد ويقوم زيد في ان الاول للماضي والثاني للحال او المستقبل وان كان قد يعبر باحدهما عن الاخر ولا يميز ان بين الحال والماضي ولا يميز ان بين الامر والنهي فقولنا ان الاول اصل وفي الثاني لا تفعل وانها لا يستويان عن قوله ان شئت فافعل وان شئت لا تفعل فانه يعلم الفرق لانه انما ترتب على تقدير كونه حقيقة في البعض دون

التجيز

حقيقة

كدام

الباقي اما على تقدير الاشتراك لجميع فيه فلا فرق بين افعل وبين لا تفعل لكنا لا نسلم ان الفرق ان افعل مشترك بين الفعل والتهديد اما لا تفعل فانه لم يوضع للاشتراك الرجحان لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك لغلبة العادي لا الاصل الوضعي لا في الالفاظ العرفية سلمنا لكن هنا نعني ان الكف هنا ما يقتضي تعين وذلك فان صيغة افعل قد استعملت في الاباحة والتهديد وفي الاطلاق للحقيقة ولان اقل المراتب الاباحة فيحمل عليه لانه المتيقن والجواب ان نمنع الفرق على ما مر فانا نعلم ان عند اسقاط القرائن يفهم الطلب من لفظ افعل وانه راجح على التهديد والاباحة وبهذا ظهر الجواب عن الثاني لان رجحان الطلب ينفي كون الفارق وضع افعل للجميع ولا يحمل للتهديد وعن الثالث ان الاصل عدم التغيير وعن الرابع ما تقدم من اولوية المجاز على الاشتراك ووجه التجوز اشتراك الجميع في الصيغة واطلاق اسم الصيغة على الاخرى وجه المجاز وعن الخامس ان صيغة افعل تحتمل التهديد والخبر والطلب الذي تعرف انه لم يوضع للتهديد تعرف انه لم يوضع للخبر وايضا بل يحمل على الايجاب الذي هو اعلى المراتب للاحتياط **البحث الثالث** في التغاير بين الطلب والصيغة قد عرفت ان الامر طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء وهذا الطلب معقول للعقلاء فان كل عاقل يأمر وينهى ويدرك تفرقة ضرورية بينهما ويعلم الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك وعن ماهية الحركة ولهذا ما يصلح جوابا لاحدهما لا يصلح جوابا للاخر وذلك الطلب مغاير للصيغة لعدم الاختلاف فيها باختلاف الامم واللغات في الطلب ولان الصيغة تحكى ومنها الخبر وصيغة الخبر تحكى وبعضها الامر وخلاف الطلب فانه هو الطلب اذ هو مغاير للصيغة والمهيئا لنا وهي امر وجداني يعقد كل احد من نفسه وهذه التصحيح يدل عليها لكن النزاع وقع بين المعتزلة والاشاعرة فعند المعتزلة ان ذلك الطلب هو ارادة المأمور به وقالت الاشاعرة بالمغايرة والحق الاول لنا انا لا نجد امرا اخر مغايرا للارادة ولو ثبت لكان امرا خفيا لا يعقله الا الاحاد ولا نجوز وضع لفظ الامر المتداول بين الخاص والعام بازائه وانا في موضوع من اهل اللغة على الحق المتعارف بينهم ولانه لو لم تكن ارادة المأمور به معتبرة في الامر لما بقي الواجب والممتنع حاصلا في الخبر فانه لما لم يكن ارادة الخبر عنه معتبرة صح تعلق الخبر بجميع الاشياء واحتجت الاشاعرة بوجوه الاول ان الله تعالى امر الكافر بالايمان ولم يرده منه فيكون الامر مغايرا للارادة اما المقدمة الاولى فاجماعية واما الثانية فلانه تعالى عالم بانه لا يؤمن فيستحيل منه صدور الايمان والا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وهو محال واذا استحال صدور الفعل من العبد يتوقف على داعية يخلقها الله تعالى في العبد لذلك الفعل ودليل الثاني انه يجب عند العلم لانه الله تعالى قد خلق في العبد ما يوجب الكفر فلو اراد الله تعالى منه في تلك الحال وجود الايمان لكان مريدا للضدين وهو باطل بالاتفاق ب قد يقول الشخص لغيره اريد منك هذا الفعل ولكني

وجه

للتجيز

في التغاير بين الطلب والصيغة

صدور الايمان محال لان العلم مستلزم للوقوع ما لا يراد

لا امر كبه ولو كان الامر الارادة لوجب السابقين في السلطان اذا توعد من ضرب عبده بالاعصار فاعتذر السيد البيان
العبد بمخالفة أوامره وطلب السلطان منه اظهار صدقه بان يكلفه بامره في نظره فانه يامره ولا يريد منه الفعل اظهارا لتمرده
د بعض [illegible] النهي بل [illegible] مما لا شك انه لو كان الامر والنهي عبارتين عن الارادة والكراهة كان اسم لله مريدا وكارها للفعل
الواحد في الوقت الواحد من الوجه الواحد وهو باطل اجماعا والجواب عن الاول ما [illegible] من ان الحكم تابع وان الكل
ثابت من وضع العلم لا ينشأ من وضع البعض اذ لا فرق بين وضع العلم والمعلوم والالجاء من فعل العبد واستحيل
وقد تقدم عدم المنافاة بين الايجاب بالنسبة الى الاول والايجاب من حيث القدرة واثبات هذين في افعال الله وقول الاجل
ليمنع اريد هنا ولا امر كيه باعتبار ان الارادة الاولى لم تكن خالصة ويمكن ان تحصل ارادة لحوادث ولا يوجد الجديد
النقل بها فكذا هنا ووجود الامر الحكيم ممنوع بل الموجود صيغة الامر ولا يلزم من وجود الصيغة الدالة على الامر وجود
الامر في الشاهد وبهذا ثم انه وارد في الطلب فان العاقل لا يريد من عبده الفعل في تلك الحال كذا لا يطلبه
طلبا ثابتا وان وجدت منه صيغة الطلب والنهي قبل حضور الوقت [illegible] وكما استحال ان يكون مريدا
كارها كذا استحال ان يكون طالبا للفعل والترك في الوقت الواحد من الوجه الواحد **البحث الرابع** في ان الصيغة
الامر الاصطلاحي قد عرفت ان الحق هو الطلب والارادة شيء واحد وهو صفة تقتضي ترجيح احد الطرفين على الآخر
فنزل هذا الترجيح قد يكون بايجاب الفعل على الترك وقد يكون على العكس وعلى كل المقدمتين فالترجيح قد يكون مانعا من
الطرف الآخر كما في الوجوب والحظر وقد لا يكون كما في الندب والكراهة والقدر بين اصل الترجيح ومن الترجيح المانع
من النقيض [illegible] بين الخاص والعام اذا عرفت هذا فنقول ههنا لفظ دال على الترجيح المانع من النقيض
المقدور فالمراد اما اللفظ الدال [illegible] او اللفظ الوجوبية فان ثم ستة ا اصل الترجيح ب الترجيح المانع من النقيض ج مطلق
اللفظ الدال على الاول د مطلق اللفظ الدال على الثاني ه اللفظ الدال على الاول و اللفظ الموضوعة الدالة على الثاني
للتحقيق سبقني زيادة على ما اشار الى الترجيح غير المانع من النقيض وهو المقابل بالخصوص للترجيح المانع ب مطلق
اللفظ الدال عليه ج اللفظ الموضوعة الدالة عليه وان تحقيقه اطلاق لفظ الامر على ايها ثبت لكن من حيث اللغة وجعله
اسما للصيغة الدالة على الترجيح او [illegible] اسما لنفس الترجيح لوجوه ا قالوا الامر من الضرب امر بحمل الصيغة
اسما وفيه نظر للتقييد ولابد له على التعقيب ب لو قال ان [illegible] اشارة عن مدلول الصيغة
[illegible] ولو كان اسما للترجيح لصح ولا تعارض [illegible] من الصحة طرف وفيه نظر لمنع
من عدم الصحة فيما ج الصيغة دليل [illegible] حقيقة في المدلول لان فهم الدليل ملزوم لفهم

المدلول فيجعل مجازا في اللازم اولى وفيه نظر لان اثبات اللغة بالترجيح د اذا قيل امر فلان سبق الفهم الى اللفظ دون معنى
الطلب ولو قام بقلبه شيء ولم ينطق به لقال انه لم يامر وفيه نظر لان السبق لظهور اللفظ وخفاء معنى الطلب ولو علم
الطلب الجازم منه [illegible] احتج المخالف بوجوه ا قوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله
يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون كذبهم في الشهادة ومن المعلوم صدقهم في النطق بصورة الكذب
الى الكلام النفساني ب قال عمر زورت في نفسي كلاما فسبقني اليه ابو بكر ج قال الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل
اللسان على الفؤاد دليلا د هذه الالفاظ موقوفات ولو كانت كلاما لاجل ترتيب الحروف النفسانية فكذا الكتابة والاشارة كلاما والجواب
الشهادة في الاخبار مع العلم واعتقاده ولما انتفى الاعتقاد كذبهم في ادعاء الشهادة لا في المشهود به ويقال الكلام
في نفسي كلاما اي قدرته ووضعته لا يقال زورت [illegible] وكون الكلام في الفؤاد شأنه الى قصده مع انه لم يكن عربيا
خالصا والقياس في اللغة باطل اذا ثبت هذا فالحق ان الامر هو اللفظ الدال على مطلق الطلب لا الوضعي فان القائل اذا
طلب شيئا بلغة قيل امر وطلب به **البحث الخامس** في ان الرتبة معتبرة ام لا ذهب جماعة من الاصوليين الى اعتبار الرتبة
في الامر وهو ان يكون الآمر عاليا رتبة من المأمور حتى يسمى الطلب امرا وبه قال السيد المرتضى وجمهور المعتزلة وذهب آخرون
الى العلو والحق انه المعتبر هو الاستعلاء وبه قال ابو الحسين البصري وقالت الاشاعرة لا يعتبر العلو ولا الاستعلاء لنا على
عدم اعتبار العلو قوله تعالى حكاية عن فرعون انه قال لقومه ماذا تامرون مع انه كان اعلا رتبة منهم وقال عمرو بن العاص لمعاوية
امرتك امرا جازما فعصيتني وكان من التوفيق قتل ابن هاشم وقال دريد بن الصمة لنظرائه ولمن هو فوقهم امرتهم امري بمنعرج اللوى فلم
يستبينوا الرشد الا ضحى الغد وقال ابن المنذر ليزيد بن المهلب امير خراسان والعراق امرتك امرا جازما فعصيتني فاصبحت مسلوب
الامارة نادما وعلى اعتبار الاستعلاء انهم فرقوا بين الامر والالتماس والسؤال فقالوا ان كان الطلب باستعلاء كان امرا وان قارن
الخضوع فهو السؤال وان قارنه التساوي فهو الالتماس ويستقبحون قول القائل امرت الامير ولانه من قال لغيره افعل على سبيل
الاستعلاء يقال انه امره وان كان ادنى رتبة ومن قال لغيره افعل على سبيل التضرع اليه لا يقال انه امره وان كان اعلى رتبة
المقول له واحتج السيد المرتضى بانه يستقبح في العرف ان يقال امر الامير وهيبته ولا يستقبح سأله وطلب منه ولولا ان
الرتبة معتبرة والا لما كان كذلك قال السيد [illegible] الامر هنا الحقيقة [illegible] ومعنى من اعتبر الاستعلاء
الشفاعة معتبر فيه الرتبة فانهم يقولون شفع الحارس الى الامير ولا يقولون شفع الامير الى الحارس فالرتبة معتبرة في الشفاعة
بين الشافع والمشفوع اليه لانها معتبرة في الامر بين الآمر وبين المأمور ولا اعتداد بها في المشفوع فيه [illegible]
في الوعيد لان الكلام [illegible] لا يعتبر الرتبة [illegible] الرتبة فالمعتبر فيه انما تعتبر بين المخاطب والمخاطب

ما يتعلق بالخطاب ولهذا جاز ان يكون احدهما [illegible] في نفسه وفي حاجته ولو اعتبرت الرتبة في المشفوع فيه لما جاز ذلك
لا نجوز ان يكون امرا النفس ونائبا والجواب ان الذم [illegible] ورود لها تارة عدم اعتبار الرتبة ودليله يدل على ان الرتبة
معتبرة في حسن الامر لا فيه [illegible] عدم اعتبار الرتبة في الشفاعة بين الشافع والمشفوع فيه ولانه حيث [illegible] احدنا
في نفسه الا ما عرف من الجواز ثم انه نقل احتجاج المخالف من وجوه ا حمل الامر على الخبر بعدم اعتبار الرتبة ب قوله
ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والطاعة تعتبر فيها الرتبة كالامر ج قال الشاعر رب من انضجت غيظا صدره
قد تمنى لي موتا لم يطع والموت من فعل الله فيستحيل عليه الطاعة ثم اجاب عن الاول بانه لو ساوى [illegible] اعتبار
الرتبة لجاز ان يقال امرت الامير لا يقال امرته وقد تقدم جوابه وعن الثاني انه استعار للاجابة لفظ الطاعة لانه
كان احدا لا يقول ان [illegible] اطاعني في كذا اذا اجابني اليه ولان ظاهر اللفظ يقتضي انه ما للظالمين شفيع يطاع ولا يلزم من
ذلك نفي شفيع يجاب لا يقال فكل شفيع لا يطاع على مذهبكم سواء كان مطاعا او غيره لان الشفيع يدل على الخضوع
المشفوع اليه والطاعة تقتضي عكسه لانا نقول دليل الخطاب باطل ولا امتناع في تخصيص الظالمين بنفي شفيع لهم يطاع ولان
كان يوهم كذلك ويحتمل ان يريد بمطاع [illegible] من الزبانية والطاعة والتكلم ما جاء على هذه المعاني
من الانبياء عليهم السلام والمؤمنين [illegible] والشاعر محمول باستعمال لفظ يطع في موضع يجيب [illegible] عدوه ان يستدعيه
الشر [illegible] الفعل متعديا وبالعكس للتقارب بينهما فلم [illegible] ذلك القائل **البحث السادس** في ان دلالة الصيغة على الطلب
بالوضع اعلم ان لفظ افعل وشبهها يدل على الطلب من غير حاجة الى ارادة اخرى لنا انها موضوعة للطلب فلا توقف
دلالتها عليه الى ارادة كما في سائر الالفاظ ولان الطلب النفساني امر باطن فلا بد من الاستدلال عليه بامر ظاهر والا لزم
امر باطن فيفتقر الى معرف [illegible] الطلب فلو توقفت دلالة الصيغة اذا كانت طلبا وتهديدا او لاباحة الى الارادة
ولكان [illegible] في الطلب ومجازا في التهديد وكما جعل حرف الالفاظ الى تابعيها ما جاز لها عليها عند التجرد
فكذا ههنا **البحث السابع** في ان صيغة الامر [illegible] الاس في ذلك على اقوال فذهب قوم الى ان الامر امر لا
بجنسه ولعينه وانه لا يتصور الا ان يكون امرا [illegible] من المعتزلة [illegible] هذه الصيغة قد تصدر للتهديد
والاباحة فلا بد من [illegible] وحمل صيغة افعل في الامر صيغة مغايرة لصيغة افعل في التهديد والاباحة
مغايرة بالذات وقال آخرون انما كان كذلك لصورته وصيغته وقال قوم بذلك بشرط التجرد عن القرائن
الصارفة له من جهة الامر الى التهديد والاباحة واليه ذهب جماعة من الفقهاء وزعم انه لو صدر من النائم والساهي
[illegible] لم يكن امرا للقرينة وهذا [illegible] انه ليس الامر الا ادا اراده وفيه الى معنى الامر امرا [illegible]

وهو مذهب الاشاعرة والكعبي من المعتزلة وقال الجبائيان لا بد مع ذلك الوضع من ارادة اخرى

مرادفا لان [illegible] هذه الصيغة على وجه يصلح دخول الصدق على الصيغة والباقي على القرينة فحكم بعض ببعض التوقف في
معرفة وقال آخرون انما كان الامر امرا لان الآمر اراد كونه امرا واجرى في هذه التقسيم مجرى الخبر وقال آخرون
انما كان الامر امرا لان الآمر اراد الفعل المأمور به واختاره السيد المرتضى وهو مذهب محققي المعتزلة وربما قال
بعضهم انما يصير امرا بارادات ثلاث ارادة المأمور به واحداث الصيغة والدلالة بالصيغة على الامر دون الاباحة
والتهديد والاشاعرة منعوا من ذلك وجعلوه امرا لعينه ولا يشترط الارادة والاول باطل عند المحققين واستدل
السيد المرتضى بان الامر قد يكون من جنس ما ليس بامر وان يكون امرا جاز ان يوجد غير امر فلابد من سبب يقتضي
كونه امرا وليس الا ارادة المتكلم للمأمور به اما الحدوث الاول فلان اشتباه اللفظ [illegible] عند كونه امرا وتهديدا
واباحة يدل على التماثل كما في السوادين [illegible] التماثل هنا لا لتماثلهما [illegible] الحدوث الاولين
[illegible] انه لم يحصل في كونه اباحة او تهديدا [illegible] هذا الالتباس [illegible] البقاء على الكلام
او الاعادة ان يكون ما سمعه [illegible] اولا واما ثانيا انه ما كان [illegible] امرا جاز ان يوجد غير امر ان
الفاظ [illegible] انما يدل بواسطة الوضع من اهل اللغة وهو يتبع اختيارهم وليس هناك وجوب فيما كان يجوز في
هذا اللفظ المخصوص بالامر ان لا يكون امرا [illegible] هذه الحروف فيها ولا يكون امرا [illegible] الارسال للامر
من غير قصد المتكلم لم يجب ان يترك احدنا لغيره افعل ويريد منه الفعل ولا يكون امرا ولا يريد منه الفعل يكون
امرا وذلك معلوم البطلان ج لو كان لفظ الامر ولفظ غيره لوجب ان يكون للعاد سبيل الى التمييز بينهما ولما
[illegible] اتحاد اللفظ هذا الدليل يصح ان يعلم ان احدنا امر وان لم يعلم مريدا اذا كان القصد [illegible]
ومن المعلوم ان احدنا اذا كان امرا فلا بد من كونه مريدا وانا [illegible] الجبائي في [illegible] هذا البدل في
[illegible] من تعذر علمنا بانه امر في كل حال [illegible] بخلاف الصفة فان [illegible] الوجوب ان الذي
الواحد لا يتعلق في الوقت الواحد في المحل الواحد من الجنس الواحد باكثر من جنس واحد وحروف قول القائل [illegible]
لكونها هذه صورة من الكلام فيجب ان يكون احدنا قادرا من عدد هذه الحروف في كل وقت على قدر ما في لسانه
من الدقة وهذا يقتضي الحصار [illegible] لعلمنا بانه امر ومعلوم خلاف ذلك لا يقال اذا جاز ان يفعل احدنا
لقدرة الواحدة في كل محل كونا في جهة بعينها ولم يجب ان تقدر على كون واحد [illegible] في المحل على البدل [illegible]
فلا [illegible] مثله في الالفاظ لانا نقول القدرة الواحدة لا [illegible] متعلقها من المتماثل اذا اختلفت [illegible] متعلقها
في المحل والوقت والمحل واحد وليس كذلك ما تعلقت من المتماثل المحل الواحد والوقت واحد لانها لا تختلف

محال صح

هذه الشروط اكثر من جزء واحد لاستحالة الحروف المتعاقبة مجتمعة في ملتقى الاكوان لانا نقول من المعلوم الجاري مجرى الحرف الواحد ولهذا متى لحقت بعض حال هذه الحروف آثار ذلك في كل حروف ذلك المجموع واذا ثبت انا ما وجهنا الا اثرا منه كان يجوز ان يكون مؤثرا فلا بد فيه ومع هذا امرا من سبب فاما ان يرجع اليه وما يتعلق به اوالي فاعل وما يرجع اليه ان كان وجوده او حدوثه او جنسه او صفته بطل لوجود هذه الاشياء مما ليس بامر وايضا لو كان اثر الجنس كان صفة نفسه فكان يرجع الى الاحاد دون الجملة وكان يجب في كل جزء من الامر ان يكون امرا وكان يجب ان يدرك على هذه الصفة مع ان كونه امرا من الوجوه اللتي كان يحصل حال العدم كما يحصل حال الوجود لان الصفة النفسية كذلك فكان يجب في حال العدم ان يكون امرا ولا يجوز ان يكون امرا لحدوثه على وجه ويراد به ترتيب صيغة لما سامي ان لهذه الصفة قد يحصل في غير الامر ولا لعدمه اذ عدمه يحل الصفة وما يحل الصفة لا يكون مؤثرا فيها ولا لعدم معنى لعدم اختصاص ذلك به ولا لوجود معنى اذ كل معنى للوجود غير الارادة لم يحصل وجوده ولا يكون امرا واما ما يتعلق بالفاعل فا لقدرة غير موثرة اذ تعلق كونه قادرا به وسائر كيفياتها وسواء حمل لزوم ذلك لكونه فاعلا لا توثر الا في الايجاد وكونه امرا حكم زايد على الوجود واما كونه عالما فاما ان يراد به كونه عالما بذات الامر او المامور به او كونه عالما بان الكلام امر والاول باطل فانه قد يكون عالما بذات الامر والمامور ولا يكون كلامه امرا والثالث باطل لان كلامنا فيما به يصير امرا ومتى ان نذكر الوجه ثم نعلق العلم به اذا لعلم غير مؤثر في المعلوم والا كان علمنا بصفات القديم مؤثرا وصفات الاجناس من المؤثرات كونه على صفاته وكون الاجناس على ما هي عليه واما كونه مدركا او مشتهيا ونافرا فغير مؤثر اذ قد يكون كذلك ويكون كلامه غير امر واحد غيره فلم يبق الا كونه فاعلا مريدا للمامور به لا لكونه امرا والا لجاز ان يكون احدنا امرا بما لا يريد او بما يكرهه فانه الكاره وايضا لوجوه انه تعالى يريد ليعان بامر الماضي والقديم وايضا لامر في الخبر ان يكون خبرا باعتبار ارادة كونه خبرا لاجاز اراده الخبر عن غير تعلق الخبر بالماضي والقديم ولا اشتراط كلامه الامر علمنا انه انما يكون امرا اذا تعلقت الارادة بالمامور به وهذا الكلام على طوله فيه نظر لانه ليس كون القايل حتى يدل على القايل انما لامر وبانه كلام بني على اصول الشرع وهو منقوض فانتصب الاشاعرة على ان الارادة ليست شرطا لوجوه الاول ان الامر صفة للصيغة لكانت اما ان يكون حاصلا لمجموع الحروف وهو محال اذ لا وجود لذلك المجموع او الاحاد فيكون كل واحد من الحروف التي ايتلفت صيغة افعل منها امرا في الاستقلال ثم صيغة افعل بدلا بالوضع على شيء وذلك المعنى سوى الارادة المامور به واذا كانت الارادة شرطا لما ذكرناه عن

بسلام

الصيغة الدالة عليها صفة قياسا على سائر الصفات والاسماء فيلزم ان يكون قوله تعالى ادخلوها بسلام امنين وكلوا واشربوا هنيئا بما اسلفتم امرا لاهل الجنة والا مرانا يحسن لو عد ووعيد فيكون دار الاخرة دار تكليف وهو باطل اجماعا فيلزم ان لا يكون السمعيات امرا هذا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه من قال لغيره افعل مع ارادة الفعل من نفسه فقد وجد المسمى للامر ولكن امرا واما بطلان التالي فان الامر هو المقتضي للفعل والمريد نفسه لا يكون مقتضيا للفعل بل المقتضي ارادته الذي لو كان الامر انما يكون امرا اذا اراد الامر الفعل لم يجز ان يستدل بالامر على الارادة لانه لا يعلم امرا قبل العلم بالارادة في اهل اللغة قالوا الامر قول القايل افعل مع الرتبة ولم يشترطوا الارادة ولو كانت شرطا لذكروه كما ذكروا الرتبة والسادس قولهم الاستدعاء لما فيه انه لاشتراط الارادة ان قولنا اريد منه ما لا يريد الخبر المجرد لا سبق الى ذكر اسم ليدع ولده اسماعيل ولم يرده والجواب عن الاول الاربعة كالجواب فانها صفتان معنويتان وان لم يكونا قائمتين بالذي عرفت صيغة الجوهر لوجوب صفة الامر والجواب بهذا واحد وهو ان الصيغتين عقليان يستدعيان محلا عقلا ما خارجيا مثله وعن بيان الصيغة لما وجدت في غير الامر اشعر الى الجهة والارادة وكذا كل لفظ مشترك ابان لبعض معانيه دون البعض بالارادة وعن الجواز يكون قد اراد ذلك منهم لان في علمه بارادة ذلك منهم مشترك ولا بعد ان يكون ذلك اطلاقا ولجواز قوله لاهل النار اخسؤوا فيها ولا تكلمون وعن الاصل ان الارادة بل الصيغة قد وجدت وكذا وجد الارادة الا انه لكن لما لم يوجد الارادة الالهية وفي الارادة الالهية الصيغة على الامر ولم يكن امرا وعن الثاني من الملازمة فانه لا يلزم من وجود الارادة الى الشرط وجود المشروط فان الامر يعتبر فيه الاشتراط والاستعلاء فان على ذلك في المحصل نفسه ملحقا في الامر وعن الخامس انما الاستدلال على الارادة بالامر من حيث كان امرا بل من حيث انه على صيغة افعل وقد تجرد ان الصيغة موضوعة للارادة عند بعضهم وكلام الحكم يجب حمله على موضوعه اذا تجرد وعن السادس ان هذه الصيغة جعلت في اللغة طلبا للفعل فاذا ثبت لنا انه لا معنى لكونه طلبا للفعل الا انه المتكلم بها قد اراده او لم يرده فيه عرضه على ذلك الارادة عند علمنا بالصيغة وعن السابع يجوز ان يكون قد تركوا ذكر الارادة لظهورها وايضا فانهم لم يشترطوا اشتراط القرائن والحال شرط اعتبارها وايضا فانهم اجمعوا ان الامر هو الطلب للفعل وتحقيق هذا الطلب التجاذب مع الارادة ولو فرضناه مغايرا لكان ذلك كافيا في المسمى لانه الاول الدليل للاستدلال ليس بتمييز كونه اسما لمسمى الارادة ان اراد وان اراد الوضع لمعنى الامر ومعه للاستدلال فهو اسم الامر دون ان يريد تسمية بذلك وذلك باطل لانا لا نعلم انه قد اراد ذلك وان اراد فانما يكون فيحسن تسميته باسم الامر الاستدعاء من دون ان نريد ذلك لم يرتبط المعنى اذ لا بد من ان نريد ذلك وان اراد حصل انه لا يكون اسما له في اصل الوضع بان نريد حتى ان لا يكون موضوعا

الامر

ولان معنى الواضع الاول ما لعطاب لاشتمل على ارادة فكذلك اسم الامر لا يكون دالا على الصيغة في اصل الوضع بل انما هي ان ذلك خارج عن الحقيقة لان الذي نحن فيه من ان صيغة الامر هل يستحق الوصف بانها امر وان لم يكن قد اريد بها الفعل ام لا وقولنا ان يقال ان جسم الاسد يستحق ان يوصف بانه اسد وان لم يقصد بحجره شيئا من الاشياء وحتى ان قالوا كونه امرا وطلبا لامر فانه لم يرد بل انه يوهم الطعام انه طالب منه الاوامر وحقيقة الا ما امر به من ارادة وهو من مقدمات الذبح اذ امر بالذبح ان وقد حصل لكن اسم فانه كان يعلم ما يغني في ابراهيم شيئا فانه ملتبسا ان ابراهيم رأى في المنام الا صيغة الامر وقول اسماعيل افعل ما تؤمر محتمل افعل ما يؤمر في المستقبل

البحث الخامس في جواز امانة كل من الامر والخبر مقام صاحبه اعلم ان الامر يدل على وجود الفعل وطلب تحصيله والخبر يدل على الحصول اثبات فقد انفقا وتناسبا من هذا الوجه فعرف ان المشابهة مصحح للتجوز فجاز ان يتجوز بكل من الامر والخبر عن صاحبه اما الامر فقد يقوم مقام الخبر مثل قوله عليه السلام اذا لم تستحي فاصنع ما شئت معناه صنعت ما شئت واما العكس فهو قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن والمطلقات يتربصن بانفسهن وايضا فقد يجوز اقامة النهي مقام الخبر وبالعكس كقوله عليه السلام لا تنكح المرأة المرأة حتى تستأمر ومعناه الامر الا انكحوا الى غاية الاستئمار وقوله عليه السلام لا تنكح المرأة المرأة ولا المرأة نفسها وكذا قوله لا يمسه الا المطهرون والمشابهة ما تقدمت فان هذا الخبر يدل على عدم الفعل والنهي كذلك الفصل الثالث في مقتضيات الصيغة وفيه مباحث الاول في ان الامر هل يقتضي الوجوب ام لا هذه مسئلة شريفة يبتني عليها اكثر احكام الشريعة وقد قال الشافعي رحمه الله فيها واختلفوا اختلافا عظيما ونحن نذكر الخلاف فيه وكل فريق ونوضح ما عندنا في ذلك انشاء الله تعالى فنقول اما مذهب من جعل افعل للاباحة والتهديد فقد سلف بطلانه بقي لنا من المذاهب من جعلها للوجوب وقد اختلفوا فذهب اكثر الفقهاء منهم الشافعي وجماعة من المتكلمين وابو علي الجبائي في احد قوليه وابو الحسين البصري وفخر الدين الرازي الى انها حقيقة في الوجوب مجاز في الندب وقال الجويني لفظ افعل طلب محض لا مساغ فيه لتقدير الترك ولا للتخيير وليس هو الموجود فان الوجوب لا يعقل الا بالمقصد الى الوعيد على الترك وليس مقتضى محض الطلب الصيغة لمحض الطلب فالوجوب مستدرك من القرائن وقال قوم انها حقيقة في الندب وبه قال جماعة من المتكلمين الفقهاء وهو منقول عن الشافعي ايضا ونقل قوم عن ابي هاشم ونقل ابو الحسين البصري عنه انها تقتضي الارادة فاذا قال القايل لغيره افعل افاد ذلك انه مريد منه الفعل واذا كان القايل حكيما وجب كون الفعل على صفة زايدة على حسنه يستحق لاجلها المدح اذا كان المقول له في دار التكليف واحتمل الوجوب والندب فاذا لم يدل دليل على الوجوب وجب نفيه والاقتصار على المحقق وهو الندب وربما قال انه يفيد الايجاب والفرق بين الايجاب والوجوب ان الايجاب دلالة الامر على ان الامر اوجب الفعل المامور به والوجوب دلالة الامر على ان المامور به بصفة الوجوب والخلاف في ذلك

٤٢

بين الاشاعرة والمعتزلة وقال السيد المرتضى انه مشترك بين الوجوب والندب من حيث اللغة لكنه في عرف الشرع حقيقة في الوجوب وقال قوم انه مشترك بين الوجوب والندب مطلقا واخرون قالوا انه حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو الترجيح مطلقا وقرب مذهب هؤلاء من مذهب القائلين بالندب وتوقف ابو الحسن الاشعري وجماعة من اصحابه كالقاضي ابي بكر والغزالي وغيرهما والوجه عندي انها من حيث اللغة موضوعة للطلب مطلقا ومن حيث الشرع للوجوب اما الاول فلوجوه الاول انه يستدل الطلب الى الجبر عند وجب ان يرجع لم لفظ يدل عليه وهو لفظ افعل اذ لا لفظ له سواها وطلب من حيث هو هو جنس لكل من النوعين وعدمه وكل واحد منهما مفتقر الى ما يدل عليه وقد وجد والا لوجد الاحد الانواع واللفظ الدال عليه او قرانه بالحد النوعين مرجح وكلاهما اولى بالفعل الاخر من غير اولوية لاحدهما ولهما مكونهما حقيقة فيه وفي سبعة انواع قد استعملت تارة في الوجوب واخرى في الندب والاشتراك والمجاز على خلاف الاصل فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك بينهما قال اهل اللغة لا فرق بين الامر والسؤال الا من حيث الرتبة وفي الطلب كسبيل اتصالها حتى الصفات سوى الرتبة وكما ان السؤال لا يدل على الايجاب بل مطلق الطلب فكذا الامر واما الثاني فلوجوه الاول قوله تعالى لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك وليس استفهاما بل استفهام الذم ولو كان لابليس ان يقول انك لم توجب علي فلا لوم في الترك لما اتاه الامر في تلك اللفظ يفيد الوجوب فلم يكن من الذم هذه اللفظة كذلك لانا نقول ظاهر الاية يقتضي ترتب الذم على مخالفة الامر من حيث هو هو فيه بالوجه خلاف الظاهر فنقول اما اولا فلانه حكاية حال لا سياقه فان عمومها واما ثانيا فلان الذم ترتب على الكفر للذم الاستكبار والانقياد ولان سياق الاية يفهم منها وجوب السجود الثاني انا نعلم من كون ما سكه صيغة ذم ثم من لم يحبس عقب ترك المامور مطلقا يوكل ثم واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على الترك عند مطلق الامر ولو لم يكن للوجوب لما حسن الذم لا يقال لو ما ان الا لم الفعل لايتا لا الذم انما هو على عدم اعتقاد حقيته لرتبة وبل هو تهديد للمكذبين ولان صيغة افعل قد تفيد الوجوب لقرينة فلعل الامر كذلك امر وجد مع القرينة لانا نقول ان الكذب من الترك لما قيل لهم اركعوا اذا استحقاق الذم من حيث الترك للركوع والويل من حيث انهم التكذيب لان الكافر مخاطب عندنا بالفروع وان كان عينه لم يتناف ذم من امر بترك ما امره وايجاب الويل لاجل تكذيبه والقرينة منفية فان الذم يجوز ان يتم ترك الركوع عقب الامر فيه بطلقا استحقاق الذم انسب ترك النظر وهي ثم لا الامر والورود بالركوع هل هو للوجوب ينشاؤله وللندب يستحقون فيه فان ذلك يدل على ترك الاولى بالاتيان بخلاف قوله الاصل لم الفعل او الذم على ترك الركوع عند مطلق الامر بوكان للوجوب لما الذم ودعوانا سبحت بالذم وايضا مستحقا الى ان مخ كونه ذما وقد سلفنا اذا كان الالم الامر محدودا للفعل كان الامر ملزما للفعل

ذم

ذم بحر

فيعلم ذكر

والعدم ثابت بان الترجيح ان الامر اذا لم يكن ملزما للفعل كان الزام الامر الزاما لنفي الوجوب عن المامور به وجوابه

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

في احد الوقتين لا تستلزم فوات مطلقا بل لفظ افعل اما حقيقة في الوجوب فقط وهو المطلوب او الندب فقط وهو
والا لم يكن الواجب مأمورا به لانه راجح مانع من النقيض وهو خلاف ما لا يجوز فيه النقيض ولا يمكن فان قيل
ان المندوب غير مأمور به وهو مذهب جماعة كثيرة ولا يمكن ان يقال الواجب غير مأمور به اذ فيهما معا اولى لما اطرد فلا
يكون حينئذ مجازا في الواجب لانه احسن [illegible] لانها بخلاف العكس وهو حينئذ حقيقة في الوجوب فانه يكون حينئذ
مجازا في اصل الترجيح واما بالاشتراك اللفظي وهو خلاف الاصل او لا فيهما وهو خلاف الاجماع وفيه نظر فانه يكون
حقيقة في الندب لانه من استعماله في الواجب على سبيل المجاز [illegible] لا يكون حقيقة في القدر المشترك قوله فلا يكون
حينئذ مجازا في الواجب قلنا ممنوع فان جهات المجاز لا تنحصر في اللزوم سلمنا لكن [illegible] الحمل مجازا في الراجح
فانه اذا كان حقيقة في المشترك [illegible] الندب كان [illegible] على سبيل [illegible] للمجاز [illegible]
قوله [illegible] الاشتراك وهو خلاف الاصل قلنا لا نسلم استلزامهما ما ان المكروه [illegible] او لا فان كان الاول ثبت
الاشتراك اذ هما وسط من النقل وان كان الثاني فانا لا نكون القائل من الندب يكون حقيقة فيه وهو المطلوب
الواجب ملزم مخالفة اصلين احدهما عدم المجاز والثاني عدم [illegible] الاشتراك يحصل مخالفة اصل
واحد فيكون اولى سلمنا لكن جاز ان لا يكون حقيقة في احدهما والاجماع ممنوع فان جماعة ذهبوا الى انه للاباحة [illegible]
والندب زيادة في العبد اذا لم يفعل ما امره مولاه ذم العقلاء وعللوا ذمه بترك المأمور به وهو يدل على
الوجوب لا يقال ليس الذم لمجرد الترك بل لعلمهم ان السيد كان [illegible] للترك او لان الشريعة دلت على وجوب طاعة العبد
لمولاه او لان السيد انما امر بما فيه نفعه ودفع ضرره والعبد يجب عليه امتثال المنافع ودفع المضار [illegible]
سلمنا ان الذم لاجل الترك لكن لم لا يجوز ان يكون [illegible] الا ولكان [illegible] لم يستحق العبد الذم بتركه
قلنا ان مجرد الترك ليس علة للذم ولان الامر قد يرد للندب فلو كان ترك المأمور به علة للذم لكان
المندوب واجبا لانا نقول اذا استفهم السيد عن عبده عند عدم الامتثال العقلاء الا انه [illegible]
الامتثال ولولا ان ملاحظة الامتثال مخالفة الامر لم يقع ذلك فعلم ان كراهة الترك لا مدخل لها في هذا الذم
والشريعة اوجبت الطاعة فيما اوجبه المولى لا مطلقا [illegible] ودفع الضرر لا يقتضي الوجوب الا اذا
اوجب السيد فانه لو قال لك ان تفعل ذلك وان لا تفعل لكن الاولى ان تفعل لم يجب على العبد الفعل ولذا
لو نام [illegible] واشترط كون الامر [illegible] لكن يجب اجراؤه على الوجوب فيما عداه اما المندوب
مأمورا به وفيه نظر اذ من [illegible] كون الامر [illegible] للندب او للقدر المشترك بين هذه الذم لمجرد المخالفة

بلغ

الامر المطلق بل المخالفة للامر الدال على الوجوب [illegible] لفظ افعل يدل على اقتضاء الفعل بجوهره ويكون مانعا من نقيضه كالخبر فانه لما
دل على التحقيق من نقيضه والجواب ان اللفظ وضع لافادة معنى فيكون مانعا من النقيض تكميلا لذلك المعنى وتقوية لحصوله
لا ما ذكرتم [illegible] الدال التي [illegible] نقيضه لكن يجوز ان يدل افعل على ادنى الاولوية [illegible] الوجوب فيمنع من نقيضها لا بلفظ النفل
مشتق من المصدر فلا [illegible] ومصدر اضرب هو الضرب لا اولويته فاستفاد الحكم والامر انما هو للاولوية بمجيء نقيضه
لا من نقيض الاولوية وفيه نظر فان افعل يدل على الطلب ويمنع من نقيضه لكن الطلب قد تقارنه المنع من النقيض
وقد تقارنه جوازه وهو من حيث هو طلب اعم منهما فلا استفادة بالوجوب [illegible] الا بعد الرجحان يكون مانعا من النقيض
اما الاولى فلان المأمور به ان كان خاليا عن المصلحة كان مجرد مفسدة فلا يجوز الامر به وان كان مشتملا على مصلحة وجهة
يعارضها ما فيه من المصلحة مساويه من المفسدة وبقي الزائد من المنع بمجرد مفسدة خالية عن المعارض ورجح الى الاول او الثاني
الامر على المصلحة خالصة وان شاء [illegible] كان الامر عبثا بمنزلة الحكم فلم يبق الا ان يكون مصلحة خالصة او زائدة على المفسدة
حتى لا يرد الاذن بالترك والا لزم تفويت المصلحة الخالصة لانه ان وجدت مفسدة مرجحة صارت معارضة لما يقابلها من المصلحة
الزائدة من المصلحة مصلحة خالصة وتفويت المصلحة الخالصة غير لائق بالحكيم لانه قبيح عرفا ويكون كذلك عند اسقاط الامر
ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح والمندوب قد حقق امر الله فيه مصلحة
العبد بنفي الثاني في تحكم الاصل لا يقال كما ان الاذن في تفويت المصلحة الخالصة قبيح فكذا الزام المكلف استيفاء المصلحة
لولم يستوفها استحق العقاب فيها ايضا اذ هو قبيح عرفا ان يستوفي هذا المانع لنفسك والا عاقبتك لانا نقول ان الاذن
في جميع التكاليف اذ كانت متعلقة بطلب فيه نظر فان الفعل قد يكون مشتملا على مصلحة خالصة من المفاسد ولا يكون
واجبا ثم ان اشتمل ذلك على مفسدة كان واجبا وبهذا الفرق خرج المندوب عن الواجب واعرض ايضا بان كل
منهما وجه الرجحان وفيه نظر فانا نمنع التعلل الى الاذن في الترك اذن في ارتكاب القبيح والزام استيفاء المصلحة
الزام بالحسن والاول قبيح دون الثاني الا ان يراد بالامر يدل على الرجحان بطلقه لانه نكتة عن احد ضدي النهي من الترك
والاذن فيه وافضاء المنع من الترك الى الوجود اكثر من افضائه الى العدم وافضاء الاذن في الترك الى العدم اكثر من
افضائه الى الوجود ومعلوم ان الذي هو اكثر افضاء الى الراجح راجح على الذي يكون اكثر افضاء الى المرجوح فمنع الترك
الترك راجح على تجويزه الاذن فيه والعمل بالحق واجب لقولهم الاخذ بالقياس العاقل واما العمل بالمرجوح مع ترجيح
على الراجح ومعوط بالقرهم وصف الراجح ولان العمل بالهوى والبهتان ورقم الملمات والمخالفات وتعيين

[illegible]

الفعل عند الظن واجب بالاجماع واما وجب لوجوب الراجح على المرجوح وهو حاصل هنا فوجب العمل به وفيه نظر فان الامر
اذا دل على مطلق الرجحان الذي هو جنس للوجوب والندب لم يتعين فيه دلالة على الوجوب وترجيح المنع من الترك مرجح بالنسبة
الى ترجيح الاذن فيه اما لولا ذلك فلان الاصل الدال على البراءة وعلى العدم فانا نأخذ بالنظر لانه لو كلف على جانب من الترك
لبينه وازال الشك والالتباس ولم يتحقق الدلالة على ذلك ونسي انه يستحق كتركه العقاب على لفظ شامل للوجوب وغير
الوجوب مع استداد الحاجة الى التعبير عن الوجوب ان يوضع له لفظ مفرد يدل عليه لوجود المقتضي وهو الوضع له لاحتياجها
المانع وهي اصل الاسامي وغيرها بالاجماع اما عند الخصم فلانه يذكر ذلك على الاطلاقات واما عندنا فلانا نقول به في غير
صيغة افعل ولا يقال لم لا يكون ذلك وحده في الحاجة الى التعبير والحاجة الى التوسل الى المنع لجواز ان يوجب الوجوب لزمه الحاصل
مما [illegible] اللفظ لكنه موجود وهو اوجبت وحتمت والزمت وفي الحاجة ما الى المؤكد واسما المانع او اللغو وتبيينه
فاذا [illegible] من الوضع وضع وجوب الفعل عند قيام الداعي وانتفاء المعارض وتعارض الحاجة باستداد الحاجة
الى التعبير عنه [illegible] وكذا اصناف الاعتقادات وتعارض الحكم باستداد الحاجة الى التعبير عن اصل الترجيح المشترك
بين الواجب والندب لاشتداد الحاجة الى التعبير عن الوجوب فوجب وضع لفظ له وليس الا افعل وكذا من قال بالندب
ومن قال بالاشتراك فانه قد تمنع الحاجة الى التعبير عن الوجوب ~~فوجب وضع لفظ له~~ او العرف للاجمال لا لاحد هذين
فلا بد له من لفظ وهو افعل ولولاه الحاجة الى التعبير عن الوجوب شديدة فلو كانت صيغة افعل موضوعة له وجب ان لو كل
احد ذلك وزال الخلاف سلمنا اشتداد الحاجة الى التعبير عن الوجوب وانه افعل فلم لا يجوز ان يكون موضوعا للندب ايضا
بالاشتراك سلمنا لكن هذا الدليل يقتضي ثبوت اللغة بالقياس وهو باطل لانا نقول لا نسلم ان الواحد لا يستقل بالجلال
ماصلاح كل ما يحتاج اليه بل يحتاج الى جمع عظيم يعين كل منهم صاحبه في مهم لتنتظم حال النوع ويحصل صلاح الكل من الكل
احتاج احدهم الى صاحبه في دعل فلا بد وان يعرفه اياه وانه لا بدله منه ولا يجوز له الاحتيال في نظر استداد الحاجة
ودوام الداعي والتوالي لا بعد لما تقدم مع ان الوقت لما في التعبير ما سوى اللفظ دون تعليم ما المؤكد اخف من
الزمت واوجبت فيغلب على الظن وضعه كغيره مع الالفاظ المؤكدة ما لم يوجد مشتقة لكونها في الاصل كذلك والاصل
بقاء ما كان والاصل عدم الترقي والترقي ولوسلم ان الدليل اتت فيه وعدم المنع من الوضع فحصل الظن ببقاء ذلك عند
وجود الوضع والداعي يجب الفعل لان القادر اذا حصل ما لم [illegible] المانع يتقي الفعل وان امكن فان لم يرجع الفعل لم يكن الداعي
داعيا وان ترجح وجب الوقوع والا عاد البحث وفي اشتداد الحاجة الى التعبير عن الحال والاستقبال والواو وما

عند

والاعتقادات [illegible] كاستداد الحاجة الى تقريب الالزام فان الانسان قد يخفى عليه مع طول الاختلاف الى التعبير عادة
في دوام حاجته الى التعبير عن معنى الوجوب وحمل الصيغ للوجوب اولى من حملها للمشترك لكونه للوجوب
فانك حمله مجازا فيه بخلاف العكس للوجوب اولى من الندب لعدم جواز الاحلال بالاول دون الثاني والاحلال [illegible]
الاحلال به اولى من الاحلال بما لا يجوز الاحلال به واما يلزم الاشتباه لو سلم عن المعارض ايضا فلا يظهر الترجيح
بعد وبين معارضة الايجاد فانه بعض [illegible] ذلك وقد تقدم ان الاصل عدم الاشتراك وفيه نظر لان الحاجة شديدة الى
المعين المطلق من حيث هو اذا تعارضت الحاجات كان الترجيح للاعم [illegible] حمله على الوجوب يفيد القطع بعدم الاقدام
على مخالفة الامر وحمله على الندب يقتضي الشك وحمله على الوجوب اما الاولى فلان المأمور به وان كان واجبا حالة
الوجوب يفيد القطع بعدم الاقدام على مخالفة الامر فيها المندوب هو غير مقدم على المخالفة ولو حملناه على الندب يفيد
الذب لا يحصل المخالفة وسعديا الوجوب يكون قد جوزناه ترك ذلك كان [illegible] مخالفة للوجوب حمله على الندب يقتضي الشك
المخالفة وحمله على الوجوب لقوله [illegible] عند ورود ما يريبك الى ما لا يريبك ولانه اذا تعارض [illegible]
احدهما امن قطعا والاخر خوف وجب عقلا ترجيح الامن لا يقال فيه انه حمله على المندوب يفيد في الاقدام على الحق
قوله سعديا الوجوب لكن حمله على المندوب يفيد القطع في الترك وانه يخطر ببالنا امكان كونه المأمور به واجبا ما لم نعلم
بدلالة تعريه ان الامر لم يوضع للوجوب وعلمنا من الحكيم عدم تجرده من القرينة الا وهو غير واجب فاحتمل [illegible]
[illegible] القرينة [illegible] انه حمله على الوجوب يحتمل الضرر او سعديا [illegible] كان اعتقاد كونه واجبا جهلا ويكون [illegible]
قبيحة وكراهة لا صلاة [illegible] لانا نقول اذا علمنا انه امر لا يجوز اسقاط الاثم في الوجوب او الندب [illegible]
بالصلاة لو حملناه على الوجوب لم نخالف الامر قطعا ولا نقطع بعدم المخالفة لو حملنا على الندب [illegible] حمله على [illegible]
ولا علم بالغيب لا يحصل القطع بعدم المخالفة ثم بعد ذلك تمام الدليل على كونه للندب اشارة الى ما اجمل [illegible]
في الدليل قوله حمله على الوجوب يقتضي احتمال الجهل قلنا هذا خطأ في الاعتقاد وهو حاصل في الطرفين وما ذكرناه
احتمال الخطأ في العمل وهو مختص بالندب واذا اشتركا في احتمال الخطأ ما اختص [illegible] الاخر كان جانبا [illegible]
اولى وفيه نظر فان حمله على الوجوب لا يوجب الخطأ في الاعتقاد كما هو الخطأ في المأمور فان المندوب اذا حمل على
[illegible] الوجوب [illegible] الخطأ ولا يحصل المندوب الا انه لم يأت على الوجه المطلوب شرعا [illegible] المكروه للوجوب لوجود
[illegible] العلم بان الامر للوجوب ليس عقليا اذ لا مجال للعقل فيه ولا نقليا متواترا ولا لوقفه كل واحد ولا احادا لان المسئلة

العلة لا يجب مساهمة الواحد الحق وهذه حجة اصحاب الوقف اذ لو قال بالندبية او الاشتراك عاد عليهم النقض
ب نقل اهل اللغة على عدم الفرق بين السؤال والامر الا بالرتبة وهو يصح الاشتراك في حين ما عداها فلا
بد للسؤال فكذا الامر وجعلها للتسوية ج قد وردت الصيغة في الوجوب والندب معا والاصل عدم الاشتراك
والمجاز فيكون موضوعا للقدر المشترك بينهما وهو اصل الرجحان ولا شك في ان الدال على الاعم لا يدل على شيء
باحدى الدلالات الثلث ولا اشعار لهذه الصيغة بالوجوب البتة بل انما يدل على اصل الرجحان واما جواز
الترك فقد كان معلوما بالعقل فلم نجد المزيل فحكم ببقائه وح يجب الحكم برجحان الفعل مع كونه جايز الترك
وهو معنى الندب د قال النبي صلى الله عليه وآله اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم فاذا نهيتكم عن شيء
فانتهوا فوض الى استطاعتنا وهو دليل الندب والجواب عن ا هو ان يكون الدليل مركب من العقل والنقل
مثل ان تارك المامور به عاص والعاص يستحق العقاب فيلزم عقلا من تركب [illegible] بين المقدمتين ان الامر للوجوب
سلمنا لكن لا نسلم ان المسئلة علمية بل ظنية يكفي خبر الواحد وعن ب ان السؤال للايجاب وان كان لا يلزم [illegible]
فان السائل قد يكون لا يحتمل المقصود [illegible] صرح في الايجاب وعن ج ان المجاز قد يصار اليه للدليل
وعن د ان النبي من دلالة الحديث على الندب بل على الوجوب واعلم ان السيد المرتضى نقل الاجماع من الامامية
كان الامر في العرف الشرعي للوجوب وهو الذي اخترناه نحن وانما طولنا الكلام في هذه المسئلة لكونها
من المهمات **البحث الثاني** في الامر الوارد عقيب الحظر والاستيذان ذهب اكثر الفقهاء القائلين بان الامر
للوجوب الى ان الصيغة لو وردت عقيب الحظر والاستيذان افادت الاطلاق ودفع الحظر [illegible]
الى انها تفيد ما تفيده غيرها من الوجوب او الندب او الاشتراك وهو الحق لنا ان المقتضي للوجوب سالم
والمعارض لا يصلح للمانعية [illegible] الوجوه اما الاول فلان المقتضي انما هو الصيغة على ما تقدم واما انتفاء المانع
فلانه كما يمكن الانتقال من الحظر الى الاباحة امكن الانتقال من الحظر الى الوجوب قطعا ولانه لو امر ولي الصبي
بالخروج من الحبس الى المكتب لم يكن للاباحة بل للوجوب مع انه امر بعد الحظر المستفاد من الحبس وفيه نظر
لاستفادة الوجوب هنا من القرينة وكذا امر الحايض والنفساء بالعبادة عقيب تحريمها وهو للوجوب [illegible]
[illegible] ولان الامر انما يدل على ما يدل عليه لكونه امرا وهذه الصيغة موجودة بعد الحظر ولان الحظر [illegible]
[illegible] وقد علمنا ان وروده بعد الحظر لا يمنع من الوجوب فكذا بعد النهي احتجوا بان الامر

على الايجاب ص — يلزم ص — الوارد عقيب الحظر — عقيب ص — قدم ص

الالهية اذا وردت عقيب الحظر افادت الاباحة فاذا طعمتم فانتشروا واذا حللتم فاصطادوا فاذا تطهرن فاتوهن من حيث
امركم الله قال لان [illegible] ولان العرف يقتضي بذلك فان السيد اذا منع عبده من فعل شيء ثم قال له افعل افاد
الاباحة والجواب [illegible] فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فانه للوجوب او الجهاد من فروض
الكفايات وقوله ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله وحلق الراس نسك لا مباح والعرف معارض بصورة امر
الصبي بالخروج الى المكتب قال قاضي القضاة ان الامر انما جعلت فاصطادوا فانتشروا على الاباحة لانها علمت من
قصد النبي ص ضرورة ان هذه الاشياء مباح لو لا ما عرضها من احرام او اشتغال بالصلوة فامر القائلون بان
الامر بعد الحظر للاباحة اختلفوا في النهي الوارد عقيب الوجوب فقال بعضهم انه للاباحة وقال [illegible] للوجوب
الثابت بل يفيد التحريم **البحث الثالث** في ان الامر لا يقتضي التكرار اختلف الناس في ان الامر المجرد هل يقتضي التكرار ام لا
فقال ابو اسحق الاسفرايني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين انه يقتضي التكرار المستوعب لمدة العمر مع الامكان وقال اخرون
انه لا يقتضي وحدة ولا تكرارا من حيث المفهوم الا ان ذلك المطلق يحصل الخروج بالمرة الواحدة [illegible] وهو مذهب
السيد المرتضى وابو الحسين البصري وفخر الدين الرازي وقال قوم انه يقتضي المرة الواحدة لفظا واختاره [illegible]
لنا على الاشتراك بين المرة والتكرار او لعدم العلم بانه حقيقة في المرة والتكرار لنا وجوه آ الصيغة قد وردت في
المرة تارة وفي التكرار اخرى اما في الشرع فكالامر بالحج فانه للمرة والامر بالصلوة والزكوة فانه للتكرار واما
في العرف فلان السيد اذا امر عبده بالدخول الى منزل او شراء اللحم لم يفهم منه التكرار حتى ان العبد لو كرر ذلك لامه
العقلا [illegible] فهم التكرار [illegible] استعمال اللفظ في
كل منهما عرفا وشرعا يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما [illegible] الوجود لا يشترط وحدة
ولا تكرار دفعا للاشتراك والمجاز واذا كان موضوعا للقدر المشترك لم يكن فيه دلالة البتة على احد القيدين لعدم
دلالة الجنس على [illegible] المرة من ضرورات ادخال الماهية في الوجود [illegible]
على [illegible] لا لدلالة الامر عليها من حيث الوضع ب نقل اهل اللغة على عدم الفرق بين قول القائل افعل
[illegible] الاول خبرا والثاني امرا ولما كان مقتضى الاول يحصل بالمرة فكذا الثاني والا لحصل الفرق بينهما في
الخبرية والامرية ج انه لو دل على التكرار لشمل الاستغراق جميع الاوقات واللازم باطل فالملزوم مثله وبيان الشرطية
عدم اولوية بعض الاوقات دون بعض [illegible] في اللفظ ولا في المعنى واما بطلان التالي فللاجماع ولانه
يلزم [illegible] بعبادتين متنافيتين ان يكون الثانية ناسخا للاولى لوجوب استيعاب الوقت للاولى [illegible]

في ان الامر لا يقتضي التكرار — آخرون ص — ولو ذهب [illegible] التكرار [illegible] ص

الثانية ان الثانية من بعضها والنسخ ليس الا رفع الحكم بعد ثبوته ومن المعلوم بالضرورة ان الحج ليس ناسخا للصلوة ولا الاول
الثاني ناسخا لفعل الحج ولا الامر بالصلوة ناسخا للوضوء د يحسن تقييده بهما فيقال افعل مرة او مكررا من غير نقض
ولا تكرار لاحدهما فكان موضوعا للقدر المشترك ه المرة والتكرار من الصفات كالقليل والكثير ولا دلالة
للموصوف على الصفة و يحسن الاستفهام عند مطلق الامر من الوحدة والتكرار احتج القائلون بالتكرار
بوجوه ا تمسك الصحابة بتكرار الزكوة بقوله تعالى واتوا الزكوة وتوسعوا في سائر ما تكرر وكذا في الصلوة وغيرها
من الاوامر الشرعية ب الامر والنهي اشتركا في مطلق الطلب الا ان الامر طلب الفعل والنهي طلب ترك
الفعل واذا كان النهي يقتضي التكرار كان الطلب الاخر كذلك ج لو لم يفد التكرار لم يجز الاستثناء
منه لانه يكون نقضا ولما جاز نسخه والتالي باطلان فكذا المقدم د ليس في اللفظ اشعار بوقت معين
فاما ان يجب دايما وهو المطلوب او وقتا معينا فيلزم الترجيح من غير مرجح اذ ليس ايضا ايقاع الفعل في ذلك
الزمان اولى من ايقاعه في اخر فاما ان لا يقتضي ايقاعه في البتة وهو باطل بالاجماع او ايقاعه في
الكل وهو المطلوب ه التكرار احوط فيكون اولى اذ بالتكرار يامن من الاقدام على الخطا اذ ربما توهم خلاف المرة
فيكون اولى دفعا للضرر المخوف و قوله تعالى اقتلوا المشركين يعم كل مشرك وقوله صم يعم جميع الازمان لان نسبة اللفظ
الى الازمان كنسبته الى الاشخاص ز الامر بالصوم اعني فعله واجب و العزم عليه ابدا وكذا الواجب
الاخر ح قوله ص اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم اي فاتوا ما امرتكم به ما استطعتم وهو يدل على
التكرار ط سال عمر النبي صلى الله عليه وآله لماذا وقد جمع بطهارة واحدة بين صلاتين عام الفتح وقال اعمدا فعلت هذا يا رسول الله
فقال نعم ولولا انه فهم تكرار الطهارة من قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة الاية لكان السؤال عبثا [illegible]
[illegible] ولانه يفهم الدوام يا لو لم يقتض التكرار لكان [illegible] في الوقت الثاني قضاء لا اداء يب لو لم يفد التكرار
لكان المكلف اذا ترك الفعل في الاول احتاج في فعله في الثاني الى دليل يج الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي
يعم فيلزم التكرار واحتج القائلون بالوحدة بوجوه ا اجمع اهل اللغة على ان من امر عبده بفعل [illegible]
منه انه يفعل مرة واحدة بلا زيادة ب [illegible] اهل اللغة من العرب [illegible] ضرب واضرب [illegible]
انه [illegible] لا يفيد التكرار فيكون الامر كذلك ج حمل الامر على الايقاعات والكيفيات في انه لا يفيد
التكرار د لو حلف ليصلين او ليصومن عد ممتثلا بالمرة واحتج القائلون بالاشتراك [illegible]
فقال اردت منه اما التكرار ولهذا حسن سؤال سراقة للنبي صلى الله عليه وآله احجتنا لعامنا هذا ام للابد ولانه استعمل فيهما

احسن — التنبيهات ص

فيكون مشتركا اذ الاصل في الكلام للحقيقة احتج القايلون بالوقف بانه لو حمل على التكرار او المرة لكان لدليل ولا مجال للعقل
ولا تواتر والاحاد لا تفيد والجواب عن الاول ان الامر وان لم يقتض التكرار فلا ينافيه فجاز حمله عليه [illegible]
ما يدل عليه كفعل الصحابة [illegible] النبي صلى الله عليه وآله ما يدل على التكرار فيما ثبت فيه التكرار لا لمجرد الامر
بالوقت [illegible] النهي [illegible] الدوام [illegible]
عدمه وعن ج منع ورود النسخ [illegible] في افادة التكرار [illegible] بالقرينة الاستثناء [illegible]
فانه [illegible] المكلف بالاتيان به في اي وقت شاء والاستثناء [illegible] عن تسويغ ايقاع الفعل فيه [illegible]
ان الاولوية ثابتة عند القايل بالفور [illegible] حمل الامر [illegible] طلب الفعل مع [illegible]
في الزمان الحاضر والاتي بل على القدر المشترك بين الجميع وعن ه ان المكلف اذا علم عدم اقتضاء اللفظ التكرار امن
[illegible] الخوف في التكرار كما في شراء اللحم ودخول الدار وعن و انه [illegible] لكن العموم في الاشخاص [illegible]
[illegible] كل زمان [illegible] وعن ز ان دوام اعتقاد الوجوب [illegible] دايم دليل الوجوب مستفاد
من احكام الايمان لانه يجب [illegible] وتركه يكون كفرا والكفر منهي عنه دايما ولهذا كان اعتقاد الوجوب
دايما في الامر المقيد بالوحدة ولا نسلم وجوب العزم [illegible] دخل عليه الوقت وهو نايم [illegible]
[illegible] ولو وجب العزم لوجب [illegible] وقت [illegible] وجوب العزم
لكن [illegible] دايم فانه لو وجب المامور به [illegible] دليل [illegible]
[illegible] الوارد بالعبادة ولهذا [illegible] الامر بالفعل مرة واحدة وعن ح [illegible]
على المامور به وهو ممنوع [illegible] دلالته على عدم التكرار [illegible] ذلك موكولا على استطاعتنا
ومشيتنا وعن ط انه [illegible] النبي صلى الله عليه وآله [illegible]
الامر بالطهارة لا تكرر بتكرر الصلوة وقد كان [illegible] الشرط [illegible] التكرار وذلك
[illegible] وعن ى ان [illegible] التعظيم انما كان لوجود السبب [illegible] المامور [illegible]
للتعظيم [illegible] بعدم سببه [illegible] لا من مجرد الامر وعن يا ان ذلك انما يلزم لو قلنا الامر للفور [illegible]
[illegible] بالمنع من المقدمتين [illegible] القائلين [illegible] بالمنع من اجماع اهل اللغة ما
ذكرتم فانه [illegible] بالتكرار [illegible] لما كانت المرة من ضروريات الفعل كانت مامورا بها قطعا
[illegible] الزايد [illegible] مامور به ولم يعد مخالفا للامر [illegible] لم يعلم

حلم — فرض ص

الامر وعن ب انه سلم انه لا يقتضي التكرار لكن لا نسلم انه يقتضي الوحدة والمرة وهو مذهبنا وكذا عن
وعن ما تقدم من ان حسن السؤال لا يفيد الاشتراك لجواز ان يكون للقصد بالسؤال ازالة
ابهام ارادة جزئي من الجزئيات وكان الاصل الحقيقة فكذا الاصل عدم الاشتراك وحيث جعلناه حقيقة
في القدر المشترك فلا يحمل على احدهما الا بدليل ولا يلزم التوقف بل الجزم بارادة معنى الكلي سلمنا لكن يحمل على المرة
لدلالة الامر على الطلب المشترك بينها وبين الزائد والاصل الدال على البراءة ينفي الزائد فيبقى المرة مرادة
البحث السابع في الامر المعلق بشرط او صفة اختلف القائلون بتكرير الامر المطلق في تكريره هنا واختلف
الآخرون فذهب قوم الى انه لا يفيد هنا ايضا وهو اختيار السيد المرتضى وجماعة من الفقهاء
وقال آخرون انه يتكرر بتكرر الشرط والصفة والاقرب ان نقول ان كان الوصف علة مؤثرة اقتضى
تكرر الامر بتكررها والا فلا لنا وجوه ا ان قال السيد لعبده اشتر اللحم ان دخلت السوق لم يتكرر
بتكرر الدخول ب لو قال ان رد الله تعالى الشرط لا يتكرر بتكرره فكذا الامر اما المقدمة الاولى
فللاجماع على ان من قال سيدخل زيد الدار ان دخلها عمرو صدق بالمرة وان لم يتكرر الدخول بتعدد
تكرر دخول عمرو واما الثانية فبالقياس بجامع دفع الضرر الحاصل بالتكرار ج اللفظ دل على تعليق
الامر بهذا الشيء والتعليق المطلق اعم من تعليقه عليه في كل صورة او في صورة واحدة ولهذا يقبل القسمة
اليهما ومورد التقسيم مشترك بين تلك الاقسام والمشترك لا دلالة فيه على احد جزئياته د لو افاد التكرار
لكان اما ان يستفاد من مطلق الامر وهو باطل لما تقدم في المسألة الاولى من ان الامر لا يقتضي التكرار
او من الشرط وهو باطل ايضا فانه ليس في لفظه ان واذا اشعار بتكرار لا يقال يستفاد من المجموع او
من المعنى لانا نقول اما المجموع فانه لا يفيد الا تخصيص الامر بالشرط وقد قلنا ان الامر انما يدل على
الوحدة مع احتمال التعدد فالمجموع انما يفيد تلك المرة بالشرط واما المعنى فانه انما يفيد من حيث
كان الشرط علة وليس كذلك فان الشرط ما يقف عليه تأثير المؤثر ولا امتناع في ان يتكرر الشرط
فلا يتكرر المؤثر فلا يتكرر الحكم واما اذا كان الوصف علة تأثير الحكم فانه يلزم من تكرره تكرر الحكم قضاء
لملازمة المعلول العلة احتج المخالف بوجوه ا ورود في الكتاب العزيز اوامر معلقة بشروط وصفات
وقد تكررت بتكررها كقوله تعالى إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَوٰةِ فَاغْسِلُوا والسارق والسارقة والزانية والزاني
ولو لم يكن مقتضيا للتكرار لم يكن متكررا ب ان تكرر الحكم بتكرر الشرط والمقدم حق للاجماع فالتالي مثله
وبيان الشرطية ان الشرط اقوى من العلة لانتفاء انتفاء الحكم بانتفاء الشرط بخلاف العلة فكان اقتضاؤه
بانتفائه

اقتضاؤه للتكرار اولى ج نسبة الحكم الى اعداد الشرط واحدة فلا تخصيص بالموجود الاول منها دون
ما بعده فاما ان يجب اسقاط الحكم عند وجود الشرط اولا كما اسقط عند وجوده ماسا وبالثاني او
في جميع صور وجود الشرط والاول باطل اجماعا فتعين الثاني لاستحالة الترجيح من غير مرجح
د لو لم يكن الامر مقتضيا التعليق الحكم بحسب الشروط بل الاول منها لتعذر ان يكون فعل العبادة مع الثاني
والثالث دون الاول قضاء فكانت مفتقرة الى دليل آخر وهو باطل اجماعا ه قد بينا تشارك الامر
والنهي في الطلب والاقتضاء والنهي مع الشرط يقتضي التكرار فيكون الامر كذلك بيان الاول لو قال
ان دخلت فلا تعط درهما اقتضى التكرار فكذا الامر للتشارك بينهما في الطلب و الامر يدوم بدوام
الشرط فيكون تعليقه على الشرط المتكرر يقتضي دوامه بيان الاول انه لو قال اذا دخل الشهر فصمه
فان الصوم يكون دائما بدوام الشهر وبيان الثانية ان التعليق على الشروط المتكرر في معنى
فكان دائما والجواب عن الاول ان المطلق لا ينافي جزئياته ومطلق التعليق يوجد مع التكرار
وعدمه فلا يلزم من وجوده متكررا في بعض الصور وضعه لذلك كما لم يلزم من عدم تكرره عند تكرر
الشرط في مثل الامر بشراء اللحم عند دخول السوق وضعه لذلك على انا نقول بموجبه وقد بينا وجوب
التكرار عند وجود الوصف او الشرط اذا كانا علة في الحكم ولا شك في كون الزنا علة لوجوب الحد
والسرقة علة للقطع والتكرار هنا لا من حيث التعليق على مطلق الشرط والوصف بل لوجود العلة
اذ لو كان لمطلق التعليق لوجب التكرار في مثل شراء اللحم عند دخول السوق والحج عند وجود الاستطاعة
وعن ب المنع من كون الشرط اقوى فانه لا يلزم من وجوده وجود المشروط بخلاف العلة قوله
الشرط يلزم من عدمه عدم المشروط قلنا وكذا العلة والحكم للموجود عقيب علة اخرى اسا
محال لو عالوا ان العلة الامر الكلي سلمنا لكن لما لم يكن الشرط مؤثرا في الحكم لم يلزم من تكرره تكرر الحكم بتكرر المؤثر
بتكرره بتكرره وعن ج انه لا يرد على من يعتقد الفور اما عندنا فلانا لا نقول ان الامر قد اقتضى تعلق
المأمور به على الشرط كلها على طريق البدل من غير اختصاص له ببعضها دون بعض واما ان لم نقل
على الظن بتجدد الشرط ولا بقاء للمأمور بالمأمور الى حالة وجود الشرط الثاني فقد تعين اختصاص
المأمور بالشرط الاول لعدم تحقق ما سواه وبه يظهر الجواب عن د وعن ه ان قياس الامر
على النهي قياس في اللغة وهو باطل سلمنا لكن دوام النهي هنا لا باعتبار تكرر الشرط بل الاقتضاء النهي

للدوام وعن و ان المأمور به هنا واحد والشرط ايضا واحد بخلاف صورة النزاع واعلم ان المجوزين
للقياس ذهب بعضهم الى انه يتكرر الامر بتكرار الشرط والوصف من حيث القياس لانه لو قال ان
كان زانيا فارجمه دل على انه تعالى جعل الزنا علة الرجم فيتكرر بتكرر الوصف اما المقدمة الاولى
فلان القائل لو قال ان كان عالما فاقتله وان كان جاهلا فاكرمه استقبح العقلاء فاما ان يكون لانه
جعل العلم موجبا للقتل والجهل موجبا للاكرام او لا لذلك فان كان الاول فهو المطلوب وان كان
الثاني فهو باطل اذ لا امتناع في استحقاق العالم الاكرام باعتبار علمه والقتل بسبب آخر وكذا
الجهل يستحقهما باعتبارين فلم يكن الاستقباح من العقلاء ثابتا فلما ثبت علمنا ان الاستقباح
انما حصل لانه بكلامه جعل العلم سببا للقتل والجهل سببا للاكرام فاذا صدر التعليق من الله
تعالى دل على جعل المعلق عليه علة للمعلق عليه وكلما يتكرر بتكرره عند القائسين لا يقال ينتقض بمثل ان
دخلت السوق فاشتر اللحم وان دخلت الدار فانت طالق وغيرهما من النظائر ويمنع تعليل الاستقباح
بجعل الوصف علة بل بجعل العلم منافيا للقتل واثبات الحكم مع قيام المنافي يوجب الاستقباح
سلمنا افادة العلية هنا فلم قلتم انه في كل الصور لكن سلمنا لكن لا يلزم من تكرر العلة تكرر الحكم
لجواز توقفه على الشرائط كالزنا فانها موجبة للقطع لكن يتوقف ايجابها على شرائط متعددة لانا
نقول لا يلزم من جعل الانسان شيئا علة لحكم ترتب ذلك الحكم عليه دائما فانه لو قال اعتقت
غانما لسواده ولعله كونه اسود لم يلزم السود ان يعتقه والتنبيه على العلة لا يزيد على التصريح
فلا يلزم من تعدد الطلاق وشراء اللحم بتعدد الشرط بخلاف الشارع فانا لو علمنا او ظننا انه
جعل شيئا ما علة لحكم فانه يتكرر الحكم بتكررها عند القائسين ولا يكون هذا التكرر مستفادا
من الامر بل من الامر بالقياس وفيه نظر لافتقار العتق الى الصيغة ويمنع المنافاة بين الفسق
والاكرام فان الفاسق قد يستحق الاكرام بجهات اخر والاصل رجح الاكرام على وفق
الاصول ولو ان ثبت العلية هنا ثبت في الجميع بالقياس والجامع ان الحكم اذا كان مذكورا
مع علة كان اقرب الى القبول وذلك مصلحة للمكلف فناسب الشرعية ولانا نذكر صورا
كثيرة ونقول لابد من قدر مشترك وهو ما ترتب الحكم على الوصف او غيره والثاني باطل
لان الاصل عدم سائر الصفات فتعين الاول والحكم يتكرر بتكرر العلة للاجماع بين القائسين دائم

واعلم انه لا فرق بين ما اخترناه وبين هذا القول لان الشرط انما يكون علة سرعة لو ناسب
الحكم كما في قوله ان كان زانيا فارجمه للمناسبة وهنا لا يلزم من تكرار الشرط تكرر الحكم البحث الثامن
في ان الامر لا يقتضي الفور اختلف الناس هنا فقال جماعة من الحنفية والحنابلة وكل
من اوجب التكرار انه يجب الفور وذهب الحنابلة وابو الحسين البصري والقاضي ابو بكر في
جماعة من الشافعية وجماعة من الاشاعرة الى التراخي وجواز التأخير عن اول اوقات الامكان
وقال السيد المرتضى وجماعة بالوقف لكن منهم من قال الوقف انما هو في الموجب هو
ممتثل ام لا واما المبادر فانه ممتثل قطعا لكن جوزنا التأخير فيحتملوا فمنهم من قال بالاثم
ومنهم من لم يؤثم ومنهم من توقف في المبادر ايضا وخالف في ذلك اجماع السلف والحق
ان الامر يدل على الطلب المشترك بين الفور والتراخي ولا دلالة على احدهما الا من خارج وان الا
به على الفور او التراخي ممتثل لنا وجوه ا انه قد ورد فيهما فيكون حقيقة في القدر المشترك
وهو مطلق الطلب دفعا للمجاز والاشتراك والموضوع للقدر المشترك لا اشعار فيه بخصوصية
لاحد جزئياته لان تلك الخصوصية مغايرة للمشترك وغير لازمة له فانتفت الدلالات الثلاث ب
يحسن تقييده بكل منهما من غير نقض ولا تكرار فكان للمشترك بينهما ج حكم اهل اللغة بالتسوية
بين افعل واافعل الا في الخبرية والامرية والخبر لا اشعار له بخصوص الاوقات لصدقه عند الاتيان
به في اي وقت كان في المستقبل فكذا الامر والا لانتفى التساوي بينهما لكن قال اهل اللغة افعل
امر وهو مشترك بين الامر المقيد بالفور والتراخي فان الامر على الفور امر مع قيد الفورية والامر
على التراخي امر مع قيد التراخي ووجود المقيد يستلزم وجود المشترك فمسمى الامر مشترك وادا لفظ افعل
امر وان الامر مشترك بينهما ثبت عدم دلالة افعل على غير المشترك احتج القائلون بالفور بوجوه
ا قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك دمه على ترك السجود عقيب الامر فلو لم يقتض الفور
لما كان له ان يقول له ما منعك ب ان الامر يقتضي الفور ولا يستحق الذم في الحال ج قوله تعالى وسارعوا
إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ج لو جاز التأخير لجاز اما الى بدل او لا الى بدل والقسمان
باطلان اما الاول فلان البدل هو الذي يقوم مقام المبدل من كل الوجوه فاذا اتى بهذا البدل
وجب ان يسقط عنه التكليف وهو باطل اجماعا ولا يجوز ان يقوم مقام المبدل في تأخير الوقت لا دائما

لان معنى الامر الايتان بتلك الماهية مرة واحدة وهذا البدل يعم زمانا وقد يحل ما هو المقصود من الامر بما ما وجب ضبطا للامر بالكلية واما الثاني فلانه يمنع من كونه واجبا فانه لا يفهم من قولنا الشرع ايجاب الاتيان بمكلف الى بدل د لو جاز التاخير لجاز اما الى غاية او لا الى غاية والقسمان باطلان فجواز التاخير باطل اما الاول فلان تلك الغاية اما معينة او غير معينة فان كانت معلومة وليس الامر كذلك لم يشعل فانه دال النص وان كان يجوز التاخير الى غاية معلومة فان تلك الغاية ذلك والقول بان غاية غير ها خرقا للاجماع لكن الظن ان لم يكن لامارة لم يعتد به وجرى مجرى الظن السوداوي وان كان لامارة وليس الا المرض الشديد او علو السن اذ لا قائل بغيرهما لكن ذلك باطل وان كثيرا من الناس من يموت بغير ذلك ولا مرض وذلك يخرجه عن حد التكليف في علم الله تعالى مع ان ظاهر الامر الوجوب وان لم يكن معلومة الثاني يكون مجهولة لزم التكليف بما لا يطاق فلا يكون مكلفا بحرم التاخير وقت معين مع انه لا يجوز له عن وقت غير معين وهو غير معلوم له ايضا لا شك في كونه تكليفا بما لا قدرة له عليه واما الثاني فانه يسلم كون الواجب غير الواجب لانه اذا جاز له التاخير ابدا جاز الترك ابدا وهو مناف للوجوب ه لو اخر العبد امر السيد بشرب الماء ذمه العقلاء ولو لا فهم التعجيل لم يحسن ذمه واسناد ذلك الى القرينة على خلاف الاصل و يجب اعتقاد وجوب الفعل على الفور بالاجماع فيجب الفعل كذلك لانه احد موجبي الامر فلنا على الاخر الجامع تحصيلا للمصلحة والمسارعة الى الامتثال بل فورية الفعل اولى لان الامر يدل اوله دون اعتقاد وجوبه فاذا كان ما لا يدل عليه الامر على الفور كان ما يدل عليه اولى ز الامر مشارك للنهي من حيث انه يقتضي ايقاع الفعل كما يقتضي الاجتناب والنوال في البيع وقوع العقد عقيبهما لانه انشاء بعقد على مطلق واسناد المحال كالايجاب في البيع ح الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يقتضي الانتهاء في الحال والانتهاء عن تركه في الحال انما يكون بالاقدام على الفعل في الحال فيكون الامر للفور ط النهي والامر ضدان وقد اشتركا في جنسهما الطلب فكما اقتضى النهي الفور فكذا الامر ي الاحتياط يقتضي وجوب الفور فانه لو سارع خرج عن العهدة بيقين بخلاف التاخير يا الامر يقتضي وجوب الفعل في اول الاوقات الامكان فان المكلف لو اوقعه فيه لاسقط الفرض عن المكلف نفسه فجواز تاخيره عنه يقتضي وجوبه فيه والحاقه بالنافلة لو جاز التاخير لخرج الواجب عن كونه واجبا والتالي باطل والمقدم مثله بيان الشرطية ان المكلف لو فعله فوقع في وقت الامر لسقط عنه الفرض وفعل

فارق للاجماع م

يقتضي م

موصى م

وفعل ما وجب عليه فيها ان الامر قد يتناول ذلك وهذا يمنع من الاخلال به لانه ما لاخلال به يعوت اذا كان ما نعه ممانعا ليس هو ذلك للمامور به بعينه واما هو مثله لان افعال العباد تختص بالاوقات فما يمتنع ان يوجد في وقت لا يمتنع اعادته في غيره واما بطلان التالي فظاهر وعبارة اخرى الايجاب بالامر يقتضي فعلا واحدا وقد ثبت بالدليل العقلي ان افعال العباد لا تصح فيها التقدم والتاخير يجب ان يكون المراد ان يفعل عقيبه ليكون الفعل واحدا ولان الفعل اذا علمنا انه واحد او على ان المفعول عقيبه يراد وصلاح وجب الحمل عليه ح القول بالتراخي والتخيير يقتضي اسناد له والتالي باطل والمقدم مثله بيان الشرطية انه اذا اخرج بعد التاخير والجواب عن الحكاية حال مجازا ان يكون ذلك الامر للفور ولان الفور مستفاد من قوله فاذا سويته الصحيح بالعبارة ترك الفعل مطلقا او الاستماع من الاتيان به لا باعتبار التاخير لقوله الا ابليس ابا واستكبر وعن ب انه مجاز من حيث انه ذكر المغفرة واراد سببها وليس في الاية ان المقتضي لطلب المغفرة هو الاتيان بالفعل على سبيل الفور زودة نظر بان المقتضي للمغفرة هو الفعل فالمسارع اليه هو الفور ولان هذه الاية لو دلت على وجوب الفور لم يكن فيها حجة على ان الامر للفور لان الفور حينئذ مستفاد منها لا من مطلق الامر فانها امر ولانها على الفور نفس النزاع وعن ج وانهما وارد ان فيما نص فيه على سوابغ التاخير كقضاء الواجبات الموسع كالنذر والكفارات وكل الواجبات الموسعة كما لو صرح وقال اوجبت عليك ان تفعل هذا الفعل في اي وقت شئت وعن د ان الفور هنا للحاجة الى الشرب ومعارض بما اذا امر السيد عبده ولم يعلم العبد حاجة السيد الى الفعل في الحال فانه لا يفهم التعجيل لان قال السيد افعل من لا خذه بانه اخر الامتثال ولولا القرينة لما تم ذلك لا الاول وقد يعتذر العبد بالتي ما علمت التعجيل ولا امرتني به ويكون معذورا وعن و المعارضة بما تقدم من الكفارات وبقوله افعل في اي وقت شئت وبالحجر فانه لو قال الشارع يجب عليك الفعل على الفور في الاعتقاد دون الفعل ولان وجوب الاعتقاد ليس مستفادا من الامر بل كل عاقل يعلم بالضرورة وجوب امتثال اوامره تعالى وعن ز انه يبطل بقوله افعل في اي وقت شئت ولان جامعهم طردي وعن ح يمنع ان الامر بالشيء نهي عن ضده وسيأتي وعن ط ان النهي يفيد التكرار فافاد الفور بخلاف الامر وعن ي بالمعارضة بقوله افعل في اي وقت

المراد م

على كونه واجبا مضيقا فلا بد من دليل يقتضي المغفرة على نفس وجوب ... على ان ... عليه ... م

شئت وغيره ما زاد على كون دلالتهم وقد نطق النص على جواز التاخير هنا وعن يا بتسليم ان الامر يقتضي ايجاب الفعل في اول اوقات الامكان لكن لا على جهة التعيين بل على التخيير بينه وبين ثاني الحال فالثالثة وهكذا في اي وقت فعله يكون مؤديا للواجب بخلاف النافلة وسيأتي زيادة تحقيق لذلك وعن يب بالمنع من اختصاص افعال العباد كل فعل بوقت بل ان الفعل الواحد يمكن ان يوقع في الزمن الاول او الثاني او الثالث وهكذا سلمنا ان للوقت مدخلا في التخصيص لكنه مكلف بصورة الفعل فان فعله في الاول فقد اتى بتلك الصورة وكذا في غيره سلمنا لكن لو تناول الامر الافعال المختصة بالاوقات لم يمتنع ان يتناول افعالا مختصة بكل وقت على البدل فيجوز ترك ما اختص بالاول الى ما يختص بالثاني والثالث لان كل واحد من ذلك يقوم مقام صاحبه وعن يج بالمنع من انتفاء البدل على تقدير التراخي او التخيير ومن عدم دلالة الامر عليه وسيأتي ان شاء الله تعالى وصحح السيد المرتضى الوقف بحسب الاستفهام والاستعمال منها او الجواب لا منافاة بين ذلك وبين ما قلنا فان مع وضعه للقدر المشترك يحسن الاستفهام والاستعمال والتحقيق انه صدر الاستدلال بمذهب ان لا اسند اول وهو ان اللفظ خال من توقيت لا يتعين ولا تخيير وليس يجوز ان يفهم من اللفظ ما لا يتناوله كما لا يفهم منه الاماكن والاعداد ثم عقب الادلة بقوله يحسن ان يقال فيه الان او بعد وقت او متى شئت فلو كان اللفظ موضوعا او راجح لم يحسن ذلك وهو عين ما قلناه نحن اولا البحث الثاني في ان الامر المعلق بشرط عدم عند عدمه اختلف الناس في ان الامر المعلق على الشيء بحرف ان هل يدل على عدم الشرط ام لا فذهب قاضي القضاة الى انه لا يلزم العدم وحكاه عن ابي عبد الله البصري وهو مذهب القاضي ابي بكر وذهب ابو الحسين البصري وابن شريح وجماعة من الفقهاء وابو الحسن الكرخي الى العدم وهو الحق لنا وجوه ا ان كلمة ان تسمى عند النحاة حروف الشرط والشرط ما ينتفي الحكم عند انتفائه اما الاولى فظاهرة واما الثانية فانهم يقولون الوضوء شرط الصلاة والحول شرط وجوب الزكوة ويقصدون بذلك ما ينتفي الحكم بانتفائه ولا استعمالية لنا والعمدة لا يقال اصطلاح النحاة ليس حجة في الوضع فانهم قد اصطلحوا على اشياء لم توضع في اللغة كالحركات والفاعل والمفعول وغيرها سلمنا لكن الشرط انما ينفي الحكم بانتفائه لو لم يكن هناك شرط اخر يقوم مقامه اما مع وجود شرط اخر فلا وحينئذ لا يلزم من عدم الشرط عدم

لعوده م

في ان الامر المعلق بشرط عدم عند عدمه

والشرط م

سلمنا كلي شرط ... العلامة ... الساعة يلزم ... عدم المشروط دون العدم ... العلامة م

عدم الحكم لجواز شرط اخر لانا نقول لو لم يكن في وضع اللغة كذلك لكان منقولا والاصل عدمه ولو كان الشرط ما دل على ثبوت الشيء امتنع كون الوضوء يسمى شرطا وكذا الحول والاحصان اذ لا يتم وجود الوضوء صحة الصلاة وسبب اشتراط الساعة لا يستلزم وجود الساعة وبهذا هو المراد اثبات شرط اخر يقتضي كون الاول شرطا لانا قلنا ان الشرط ما ينتفي الحكم عند عدمه نعم يكون الشرط احدهما لا بعينه ب روى ان يعلى بن امية سأل عمر بن الخطاب ما بالنا نقصر وقد امنا فقال عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله صلى الله عليه وآله فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ولولا كون المشروط عدما عند عدم الشرط لما اقره النبي صلى الله عليه وآله على ذلك لا يقال التعجب باعتبار كون الصلاة تامة في اصل الخطاب ثم ثبت حالة الخوف فيبقى ما عداها على الاصل من وجوب الاتمام فلما حصل القصر عند عدم الخوف حصل التعجب ثم هو دليل عليكم لوجود المشروط فيه عند عدم الشرط للاجماع على القصر في السفر عند عدم الخوف لانا نقول ان آية الصلوة لا تدل على الاتمام والا لكان هو الاصل فقد روت عائشة ان الصلوة كانت ركعتين سفرا وحضرا فاقرت صلوة السفر وزيدت في الحضر والتعجب يحصل لوجود المشروط عند عدم الشرط فصلح دليلا لنا لا علينا ج لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط فلو لم يلزم من عدمه عدمه كان كل شيء شرطا لكل شيء والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم والشرطية ظاهرة واحتج المخالف بوجوه ا لو كان التعليق على الشيء عدما عند عدم الشيء لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا دالا على تسويغ الاكراه عند عدم ارادة التحصن ب قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وقوله واشكروا نعمة الله ان كنتم اياه تعبدون وقوله ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم وقوله فان لم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة لا يدل على عدم المشروط عند عدم الشرائط فيها ج لو قال ان دخلت الدار فانت طالق لم ينافي وقوعه قبل الدخول حتى لو نجز او علق على اخر لم يكن منافيا ناقضا للاول ولو لزم عدم المشروط عند عدم الشرط لزم التناقض والجواب عن ا قال ابو الحسين نعم ما قال ان اللفظ يقتضي الاكراه على البغاء اذا لم يردن التحصن

يلزم م

لعوده م

ان يكرم م

لكن لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحة فان انتفاء التحريم قد يكون نظرا الى الحل وقد يكون للامتناع
وجوده عقلا وهو هاهنا كذلك فان عدم تعدد عدم ارادة التحصين يردن البغاء فيمتنع تحقق
الاكراه عليه حينئذ ب ان اصحاب الكتابة انما اثبت عند علم الخير الذي هو المال او
الصلاح او المجموع وعند انتفائه تبقى استحباب الكتابة وهي الجواز وهو مدفوع بما
والامر بالشكر لله انما اثبت على من تعدد اماما تعبده فلا يتصور ولان الشرط هنا خرج
مخرج الاغلب وكذا في الدهن وغيره ج ان القائلين بوقوع المشروط مرتبين الى وقوع
المعلق لو دخلت وان وقع المنجز ولو كان المنجز ثلاثا فتحلل ثم رجعت ثم دخلت وقع
المعلق عندهم البحث الرابع في الحكم المعلق بعدد اختلف الناس هاهنا فزعم ان الحكم اذا علق بعدد
دل على ان ما عداه بخلافه ومنهم من قال لا يدل والحق ان يقول اذا كان العدد الناقص
علة لامر امتنع ثبوت ذلك الامر في الزائد لان الناقص موجود في الزائد ووجود العلة
يستلزم وجود المعلول فعلة ذلك الامر يتحقق في الزائد كما لو حرم الله تعالى جلد الزاني
مائة فالزائد عليها اولى بالتحريم لان المائة موجودة في الزائد وكما لو قال اذا بلغ الماء كرا
لم يقبل نجاسة كان الزائد على الكر اولى في عدم قبول النجاسة ولو كان العدد الناقص
موضوعا فالحكم لم يجب ان يكون الزائد عليه موضوعا له اذ لا يلزم من وجوب عدد او
اباحته وجوب الزائد عليه او اباحته هذا في جانب الزيادة اما النقصان فالحكم اما ان
ان يكون اباحة او ايجابا او حظرا فالاول يلزم منه اباحة ما دون ذلك العدد ان
كان داخلا تحته على كل حال كاباحة جلد مائة فانه يستلزم اباحة الخمسين والا لم يدل في
كل حال كاباحة الحكم بشاهدين فانه لا يدل على اباحة الحكم بالشاهد الواحد لان الحكم بالشاهد
الواحد غير داخل تحت الحكم بشهادة الشاهدين وان كان يدخل تارة ولا يدخل
كاستعمال الكر اذا وقعت فيه نجاسة فانه قد ابيح استعمال بعضه من ذلك الكر ولا يباح
استعمال بعضه منفصلا اذا وقعت فيه نجاسة فانه نقص او لو حرم استعمال بعضه
وقد لا يدل كالتحريم جلد الزاني مائة فانه لا يدل على تحريم الخمسين ولو اوجب جلد الزاني مائة
فانه لو وجب جلد خمسين لا يمكن من الكل الا بفعل الجزء لكنه يبقى فيه الوجوب على الجزء

وقد ظهر مما قلناه ان الحكم المعلق على عدد لا يدل تعليقه على حال ما دونه ولا ما فوقه بثبوت
او نفي احتجوا بقوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فقال صلى الله عليه وآله لازيدن على السبعين فعلم
ان الحكم منتف عن الزيادة ولان الاجماع واقع على نفي زيادة على الثمانين في حد القاذف فجوز اباحة الثمانين
ولان الحكم لو ثبت فيما زاد لم يكن لتعليقه على ذلك العدد فائدة والجواب عن ا ان تعليق الحكم على السبعين
كما لا يمنعه من الزائد فكذا لا يوجبه فكان الاحتمال باقيا فيما زاد على ذلك وقوله صلى الله عليه وآله حصول الغفران
لو زاد على السبعين وعن ب ان النفي عقلي بالبقاء على حكم الاصل وعن ج ما سبق في دليل الخطاب
البحث الخامس في الامر المقيد بالاسم ذهب المحققون من الفريقين والاشاعرة الى ان تقييد الامر والخبر
بالاسم لا يدل على حكم ما عداه نفيا ولا اثباتا وذلك نحو قول القائل زيد في الدار فانه لا يدل على الغير والبحث
فيها ولا انتفائها وكذا اذا امر بشيء فانه لا يدل على عدم وجوب غيره وقال ابو بكر الدقاق من الاشاعرة
انه يدل على نفيه عن غيره فيهما لنا وجوه ا انه لو كان على حادثة قول زيد لا يخرج المؤمن الكل ب
لو دل لكان اما من حيث اللفظ او من حيث المعنى والقسمان باطلان اما اللفظ فلانه ليس فيه
ذكر غير زيد فكيف يدل على حكم غير زيد واما المعنى فلانه قد يريد زيد وعمرو في مكان ويخبر بحكم عن احدهما
الى الاخبار عن احدهما لغرض له في ذلك فلا يدل لا من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى ج الكل زيد يبين
ليس موضوعا لعدم اكل عمرو ولا المعنى هو وليس يلزم ما لم لانفكاكهما وجودا وتصورا فانتفت
الدلالات الثلث د لو دل لزم الكفر اذا قلنا زيد موجود لدلالته على الحكم بنفي الوجود عن
الله تعالى وعن الانبياء عليهم السلام وكذا اذا قلنا عيسى رسول الله لزم نفي رسالة محمد صلى الله
عليه وآله وهو باطل بالاجماع ه لو دل لبطل القياس و الدلالة فهم المعنى من اللفظ ونحن
نعلم قطعا انا اذا سمعنا من يخبر ان زيدا اكل لا نفهم منه ان عمرو لم ياكل فانتفت الدلالة ز لو
دل لما حسن من الانسان ان يخبر الا عن ما يعلمه ان غير زيد لم ياكل لانه ان لم يعلم ذلك
كان قد اخبر بما يعلم انه كاذب فيه او بما لا يامن ان يكون كاذبا فيه وقد علم استحسان العقلاء الاخبار
بان زيدا جاء وعمرا احتجوا بالاتفاق بانه لا بد في التخصيص من فائدة وليس الا نفي الحكم عما عداه ولانه
لو قال لخصمه اما انا فليس امي ولا اختي زانية فهم منه نسبة الزنا الى زوجة خصمه وامه واخته
ولهذا اوجب اصحاب احمد الحد والجواب المنع من المقدمة الثانية فان الفائدة

سبيل الوجوب والعلق على العدد لا يقتضي الزيادة ولا النقصان والصفة
في الامر المقيد بالصفة اختلف الناس في ان تقييد الحكم بالوصف هل يدل على نفيه عما عداه
ام لا فقال الشافعي ومالك واحمد وابو الحسن الاشعري وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وابو عبيدة وجماعة
من اهل العربية انه يدل ونفى ابو حنيفة واصحابه والقاضي ابو بكر وابن سريج والقفال وجماعة المعتزلة
وقال ابو عبد الله البصري انه يدل في مواضع ثلاثة ا ان يكون الخطاب قد ورد للبيان كما في قوله صلى الله
عليه وآله في الغنم السائمة زكاة ب ان يكون الخطاب للتعليم كما في خبر التحالف عند التخالف والسلعة قائمة
ج ان يكون ما عدا الصفة داخلا تحتها كالحكم بالشاهدين فانه يدل على نفيه عن الشاهد الواحد لدخوله
في الشاهدين ولا يدل فيما عدا ذلك والاقرب انه لا يدل الا ان يكون علة لنا وجوه ا انه لو دل ثبوت
الحكم مع الوصف على نفيه عما عداه لدل اما بلفظه او بمعناه والقسمان باطلان اما الاول فلان اللفظ
الدال على ثبوت الحكم في احد القسمين ان لم يكن موضوعا لنفي الحكم في القسم الثاني لم يكن له دلالة لفظية
وان كان موضوعا له كان موضوعا لثبوت الحكم في احد القسمين ونفيه عن الاخر ولا نزاع فيه واما الثاني
فلان الدلالة المعنوية هي دلالة الالتزام وهي مشروطة باللزوم الذهني وهو منتف هنا فان السائمة
لا يدل على المعلوفة من حيث الوضع ولا لزوم من فهم احدهما فهم الاخر لجواز انفكاكهما في الذهن ثبوت الحكم
في احدهما لا يستلزم نفيه عن الاخر لجواز اشتراك الصورتين في الحكم وتخصيص احدهما بالبيان اما لان
بيان الاخرى ليس بواجب او لانه كان واجبا لكن بينه بطريق اخر او لان المتكلم خطر له احد القسمين
دون الثاني وهذا لا يتاتى في حق واجب الوجود تعالى او لان المتكلم السامع يحتاج الى بيان احد القسمين
لمن يملك السائمة ولا يملك المعلوفة فانه يحتاج الى ان يحتاج الى معرفة حكم السائمة خاصة فيحسن من
الشارع تخصيص البيان له او يكون احد القسمين دليلا على الاخر كما في منع قتل الاولاد التنصيص على
كل جزئي لاختلاط الرعي والقصر الى الاول دون الثاني او ليجتهد المكلف في استخراج الدليل بان يستنبط
من التنصيص على الجزئي علة الترك فيحمل الاخر عليه لحصول ثواب زيادة المشقة او بان يبقي المجتهد على حكم
الاصل كما لو قال لا زكاة في السائمة فيبقى في المعلوفة على الاصل وانما خص بنفي الزكاة بالسائمة في الذكر
لموضع الاشتباه فان السائمة لما كانت مؤنتها اخف كان احتمال الوجوب فيها اكثر من احتماله
في المعلوفة لا يقال دلالة الالتزام اذا كانت ظاهرة لم يقدح في عدم اللزوم في بعض المواد

المواد فان الغيم الرطب لما دل على المطر ظاهرا لم يبطل دلالته بعدم المطر احيانا ونحن
نقول ان ثبوت الحكم مع ذلك لا يدل ظاهرا على نفيه عند نفي القيد فلا يقدح العدم في بعض الصور الا
مع تساوي الاحتمالات ولم نثبته لانا نقول تعليق الحكم بالوصف لا يدل على نفيه عما عداه قطعا ولا
ظاهرا لانه لو دل عليه ظاهرا لكان صرفه الى الوجوه التي ذكرناها مخالفة الظاهر والاصل عدمه وفيه
نظر فان هذا التقسيم انما يلزم لو قلنا ان التقييد خاصة يدل على النفي اما على تقدير ان يكون مقدمه فلا
وتوجيه ان نقول هذا تخصيص فلا بد له من فائدة ولا فائدة سوى النفي ب الامر المقيد بالوصف قد يرد
مع نفي الحكم عما عداه اتفاقا ومع ثبوته كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق ومن قتله منكم
متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم والاشتراك لازم الحقيقة والمجاز على خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك وهو ثبوت
الحكم في المذكور مع عدم الدلالة فيكون تساويا اما او نقول انه لا يلزم من عدم الارادة في بعض الصور عدم
الوضع ونحن انما نقول بالعدم لو لم يكن للتخصيص فائدة سوى العدم اما مع وجود فائدة اخرى فلا وذلك
كما اذا خرج التقييد مخرج الاغلب فانه لا يدل على النفي اتفاقا كما في قتل الاولاد فان الغالب انه لخشية
الاملاق وكذا الغالب ان القتل انما يكون مع التعمد ج ثبوت الحكم في احدى الصورتين لا يلزم منه
ثبوته في الاخرى والاخبار عن ثبوته في احديهما لا يلزم منه الاخبار عنه في الاخرى فاذا الاخبار
عن عدمه في احديهما لا يلزمه الحكم في الاخرى بثبوت ولا عدم اما ان ثبوته في احديهما لا يستلزم ثبوته في الاخرى
ولا عدمه فلانه يمكن عقلا اشتراك المختلفين في بعض الاحكام كما يمكن اختلافهما في بعض الاحكام
فاذا ثبت الحكم في هذه الصورة لم يلزم من وجود ثبوته فيها ثبوته في الاخرى ولا عدمه واما ان الاخبار
عن حكم احديهما لا يستلزم الاخبار عن حكم الاخرى لا لجواز خلوها مخالفة للاخرى والمختلفان لا
يتساويان في الاعراض والاخبار عن الحكم عارض فثبت ان الاخبار عن احديهما لا يستلزم الاخبار
عن الاخرى واذا ثبت المقدمتان ثبت ان الاخبار عن ثبوت الحكم في هذه الصورة لا يدل على حال الاخرى
وجودا او عدما د لو دل التخصيص بالصفة على نفيه عما عداه لدل التخصيص باللقب والتالي
باطل لما تقدم والملازمة بيان الشرطية ان المقتضي للنفي في صورة الصفة ليس الا ثبوت غرض
في التخصيص بالذكر ولا غرض سوى نفي الحكم عما عداه والعلم بثبوت غرض وان هذا المعنى يصلح للحكم

فوجب النفي بان هذا هو العرف والعمل الجلي واجيب لكن دلالة موجود في الاسم فيجب
ان يكون التخصيص بالاسم موجبا لنفي الحكم عما عداه وليس كذلك لانتفاء الحكم بوجوه ا قال ابو عبيدة
القاسم بن سلام بدليل الخطاب وهو من اهل اللغة فيكون في الحجة اما الثاني فمنه الاولى فلا نه
قال في قوله صلى الله عليه وسلم لي الواجد يحل عرضه وعقوبته انه اراد ان لي من ليس بواجد لا يحل
عرضه ولا عقوبته والثاني للمطل وان لم يحل الغني واحلال عرض مطل اليتيم وعقوبته حبسه وقال
في قوله صلعم مطل الغني ظلم مطل غير الغني ليس بظلم فقال في قوله صم لان يمتلي جوف احدكم قيحا خير
له من ان يمتلي شعرا وقد قيل اما اراد النبي صلى الله عليه واله الهجاء من الشعر او هجاء الرسول عليه السلام فقال
لو كان ذلك هو المراد لم يكن يعلق ذلك بالكثرة اسلاه الحوت لتعليق ~~النفي واحد الوصف~~ لان
ما دون ملاء الجوف من ذلك ليس كثيرا واما المقدمة الثانية فلانه من اهل اللغة فيصدق في نقله واعترض
عليهم بان هذا القول منه ان كان عن اجتهاد لم يجب اتباعه ولا تقليده وان كان نقلا عن العرب فهو مسلم
مسلم لكن ليس في كلامه ما يدل على انه نقل عن العرب ذلك انما يقبل نقله فانه خبر واحد في هذه
المسئلة المشهورة ثم هو معارض بمذهب الاخفش وهو من اهل اللغة ولم يقل بدليل الخطاب والجواب
ان هذه الدلالة من توابع الوضع وابو عبيدة اعرف بالوضع وتوابعه من غيره وقول الاخفش
ههنا ليس بحجة لانه يرجع الى الشهادة على النفي ب فهم ابن عباس رضي الله عنه من توريث الاخت مع
البنت من قوله تعالى ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك فهم من توريث الاخت
مع البنت امتناع توريثها مع البنت لانها ولد ج اجمع الصحابة على ان قوله صلى الله عليه واله
اذا التقى الختانان وجب الغسل ناسخ لقوله صلى الله عليه واله الماء من الماء لان قوله الماء من الماء يدل
على نفي الغسل من غير انزال فكان منسوخا د لو قال لوكيله اشتر لي عبدا اسود فهم منه عدم شراء الابيض حتى
لو اشتراه لم يكن ممتثلا ح تعليق الحكم بالوصف يفيد نفيه عن غيره عرفا فكذا لغة اما الاولى فلان
من قال الانسان الطويل لا يطير واليهودي الميت لا يبصر استهزي به وقيل اذا كان القصير لا يطير والميت
المسلم لا يبصر فاي فائدة في القيد واما الثانية فلان الاصل عدم النقل و التخصيص لا بد له من مخصص
والا لزم ترجيح من غير مرجح ونفي الحكم عن غير محل الوصف وليس هناك شي اخر يحمل على النفي تكثير الفوائد

الفوايد كلام الشرع او للمناسبة والاقتران ز تعليق الحكم على الوصف شعر بعليته
له فيلزم من عدمه نفيه ولان تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة على خلاف الاصل ح فرق
اهل اللغة بين المطلق والمقيد بالصفة كما فرقوا بين المطلق والمقيد بالاستثناء فكما ان الاستثناء
يدل على المخالفة فكذا الوصف ط القول بالمفهوم تكثير فائدة الكلام ى نقل انه صم
قال الطهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسله سبعا ولو كان ما دون السبع مطهرا
لم يتبدل الطهور الى السبع لورود الاباحة على محل طاهر فبطل فائدة المنطوق ولكن اعتبر
رضعات يحرمن والجواب عن ا ما نقل عن ابي عبيدة لا يجب اتباعه لان الظاهر انه لم يعلمه
لغة وانما فهم ذلك باجتهاده وعن ب ان فهم ابن عباس انما هو باعتبار ان الاصل عدم التوريث
ولما ورثت الاخت بشرط عدم الولد بقي حال وجود البنت التي هي ولد على اصل النفي وعن ج
انه لا نسخ هنا اذ الختان ما دام فان الغسل يجب مع الانزال وان لم يحصل الا التقاء الختانين
ان لم يحصل الانزال وعن د ان الوكيل انما لم يخالفه لانه ممنوع من التصرف فيما لم يأذن له الموكل وعن
ه ان اهل العرف يضحكون من قول القائل زيد الطويل لا يطير بالاجماع التخصيص هنا لا يفيد نفي
الحكم عما عداه والمستدل ان يمنع عدم الافادة لان قوله زيد الطويل لا يطير تعليق بالوصف
وانه نفس النزاع نعم لو قال زيد لا يطير كان تعليقا بالاسم وهنا لا يقولون ان تعليقه بالاسم
عبث لانه بيان الواضحات ومن حيث انه بيان المعلوم وعدم الفائدة في ذكر هذه الصفة وحينئذ
يدفع النقض وحينئذ فان الاستهزاء هنا انما كان لانه بيان الواضحات وعن و بالمنع من سبب
التخصيص فان الهارب من السبع اذا عرض له طريقان سلك احدهما لا لمرجح والجايع اذا حضر ر غيفان
والعطشان اذا قدم اليه اناءان متساويان تناول احدهما لا لمرجح والله تعالى خص احداث العالم
بوقت حدوثه دون ما قبله وبعده من غير مرجح هنا لكن الفائدة ما نقل ترويج ذلك فمعنى الدليل
التخصيص بالاسم وعن ز بالمنع من امتناع تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة فان الا
حلال والتشارك في التعليق والتضاد فيهما مختلفان وعن ح ان المعمول بالفرق
فان الحكم في المطلق ثابت في جميع موارده قطعا او ظنا وفي المقيد نفي الظن والقطع وفي مسكوت
في الباقي وعن ط تكثير الفايدة لا يوجب الوضع وعن ى انه يحمل على نهيه التطهير والتحريم

بينتفيان
فينتفيان عند عدم ذلك العدد تنبيهات لو كان الوصف المعلق عليه الحكم علة لزم
من عدمه عدم الحكم والا لزم اما كون ما فرضناه علة غير علة او وجود الحكم
بدون العلة واللازم بقسميه باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الوصف اذا انتفى
فان نفى الحكم فاما ان يستند الى العلة او لا والثاني يلزم منه وجود المعلول بدون العلة وان
استند الى غير تلك العلة لم يكن ما فرضناه علة علة بل العلة احد الامرين واما بطلان القسمين
فظاهر ... شرط دليل الخطاب عند القائلين به ان لا يظهر اولوية ولا مساواة في المسكوت عنه
للمنطوق فيكون موافقة كما لو قال ضحوا بالشاة العوراء فربما يتوهم متوهم انه لا يجوز التضحية بشاة عوراء
فلا اقال ضحوا بشاة عوراء كان ذلك ادل على التضحية بالسليمة عورا وكذا لو قال لا تقتلوا اولادكم
لو علم انه لم يرد النهي عن قتلهم عند خشية الاملاق فاذا قال ولا تقتلوا اولادكم من خشية
املاق كان ادل على المنع من قتلهم عند عدم الخشية وان لا يكون قد خرج مخرج الاغلب كما في قوله وان خفتم
شقاق بينهما فابعثوا لان الباعث على التخصيص هو العادة فان الخلع لا يجري غالبا الا عند الشقاق
واذا احتمل ان يكون سبب التخصيص هو العادة لم يدل على النفي بسبب نفي الحكم عما عداه وكذا
يشترط عدم عموم المذكور كما في قوله وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وان لا
يكون لسؤال سائل كما لو قال في سائمة الغنم زكاة فقال في سائمة الغنم زكاة وان لا يكون بحدوث
واقعة وتعدد بالجملة الشرط شي واحد وهو ان لا يكون للتخصيص سبب ظاهر الا نفي الحكم عما عداه
تعليق الحكم على وصف في جنس يقتضي نفيه عما عداه في ذلك الجنس ان قلنا بدليل الخطاب ولا يقتضي نفيه عما
عداه في غير ذلك الجنس كما في سائمة الغنم زكاة فانه يقتضي نفيه عما علاه في ذلك الجنس ولا يقتضي نفيه
في ساير الاجناس وقال بعض فقهاء الشافعية انه يقتضي نفي الزكاة عن المعلوفة في جميع الاجناس لنا
ان دليل الخطاب فرع المنطوق فكما تناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا لمعلوفة الغنم دون
غيرها احتجوا بان السوم يجري مجرى العلة في وجوب الزكاة فيلزم من عدم العلة عدم الحكم لاستحالة اتحاد العلة
والجواب المذكور سوم الغنم لا مطلق السوم فيكون علة في جنس خاصة ... الوصفان المتضادان
اذا علق على احدهما حكم اقتضاء نفيه عن الضد عند القائلين بدليل الخطاب وهل يقتضي نفيه

نفيه عن النقيض اشكال ... تقييد الحكم بغاية مثل صوموا الى الليل يمنع ظاهرها من ثبوت الحكم بعدها
لان معناه صوموا صوما اخره الليل واخره ولو علا ذلك لزم من وجوب الصوم بعد الليل اذ لو وجب
ان نصوم بعد ذلك خرج الليل من ان يكون طرفا وصار وسطا للصوم ويمكن ان يدل دليل
على خلاف الظاهر الغاية فيجب صيام قطعة من الليل ومدلج على انه سمى الليل طرفا ~~مجازا ووسطا الشي~~
مجازا او قاضي القضاة قال الغاية بل على ان ما بعدها بخلافها لان قولنا ضرب الغاية ... الحكم بعدها وهذا
مساو لما قال ان التقييد بالوصف يدل على نفيه عما عداه البحث الحادي في ان الامر هل يدخل تحت الامر فصل الخبر
هنا جيد لا هذا الباب فيه مسائل ... هل يمكن ان يقول الانسان لنفسه افعل مع انه يريد ذلك
الفعل ولا شك في ذلك ... هل يسمى ذلك امرا الحق عدمه لاعتبار الاستعلاء في الامر وانما يحصل من
اسفل ومن يحرف الاستعلاء تقول الامر طلب الفعل من الغير ولا مغايرة بين الشخص ونفسه فلا امر
هل يحسن ذلك الحق العدم فان فائدة الامر اعلام الغير طلبه ولا فائدة في اعلام الشخص نفسه
ما في قلبه ولا يتصور ذلك ... اذا خاطب الانسان غيره بالامر فان ... الغير دخل كقوله لم
لو يشكر الله في او لا ذكر لانه خطاب مع المكلف وان فعل هو غيره بكلام لغيره دخل ايضا انه شاد
ان الله يامرنا بكذا او ان لم يشاء او له لو لم يدخل مثل ان الله يامركم البحث الخامس عشر في الامرين المتعاقبين اذا و
امر بعد اخر فاما ان يكونا متماثلين او لا فان كان الاول تغاير متعاقبا احدهما ثم ان صح اجتماعهما
وجب على المامور فعلهما اما متعاقبين او متعرفين الا ان يدل دليل يقتضي على الجمع بين احدهما
كقوله صم صل وان امتنع الجمع اما عقلا كالصلوة في المكان او شرعا كالصلوة والصدقة وجب فعلهما
معا متفرقتين وسواء في ذلك ورد الثاني بحرف عطف او بغيره وان كان الثاني فاما ان يصح فيه التراخي
او لا فان لم يكن كان تجرد عن العطف دل الثاني على الخارج بعد مراعاة الاول ان لم يمنع العادة ح
كقوله اسقني ماء اسقني ماء فان العادة تمنع من تكرار السقي في حالة واحدة غالبا ويكون الثاني مؤكدا مثل صل الركعتين
فان اللام منصرف الى المعهود غالبا اما اذا لم يكن عنه فانه يقتضي المغايرة مثل صل عدد الركعتين وقال
ابو الحسين بالوقف احتج القاضي بان الامر يقتضي الوجوب والفعل الاول يحمل الامر الاول ... وحده والثاني لا
لو لم يحصل الحاصل فلو انصرف الثاني الى الفعل الاول لزم حصول الوجوب بدون العلول فوجب صرفه الى فعل
اخر ولان صرفه الى الاول يعد التاكيد والحمل على التاسيس والثاني اولى وفيه نظر لان تحصيل الحاصل انما يلزم
لو لم يفد التاكيد اما على تقدير افادته فلا كما في الحروف وما يمنع العادة من تكراره فان الثاني يفيد ما افاده
العرف

يتلى م
يرجح بدرا
عدم م
اللغة
ساده
كلام م
صل الركعتين م

الاول اجماعا وفائدة التاسيس وان كانت الاولى الا ان اصالة براءة الذمة واستصحاب حال العدم يرجح
على ضدها فانهم الاحتياط بمعنى المتغاير لاحتمال ان يكون للوجوب وبين الامر وفي تركه محذور وفوات
المقصود من الواجب وتحصيل مقصود التاكيد ومعلوم ان تفويت مقصود التاكيد وتحصيل مقصود الواجب
اولى وان كان هناك عطف فان خلا عن التوقف تعارضا لامتناع عطف الشيء على نفسه مثل صل ركعتين وصل ركعتين
وان وقف الثاني مثل صل ركعتين وصل الركعتين توقف قال ابو الحسين ادى يمكن حمله على الصلوة باعتبار التوقف
وعلى غيرها باعتبار العطف ولا اولوية وحمل الثاني اولى لان لام الجنس فتكون لتعريف الماهية كما تكون لتعريف
المعهود السابق ومع ارادة العهد يمكن ان يكون المعهود هو الصلوة التي ساواها الامر الاول فيغيرها مما تقدم
فيبقى العطف سالما عن المعارض وفيه نظر لان الواو يحتمل ان تكون للابتداء كما يحتمل العطف ولو عطف بغير الواو
احتمل التاكيد وان كان الثاني يحتمل التاكيد اما عقلا كقتل زيد وسوء يوم او شرعا كالعتق فيحمل عليه
فان كان يجوز ترادفه قيل فيه تمام الخ فيحمل عليه كالطلاق وان كان الامران عامين او خاصين اتحد
المامور وحمل الثاني على التاكيد سواء كان هناك حرف عطف او لا مثل اهل كل انسان واقتل كل انسان
او اهل زيدا واهل زيدا والا حملا على العموم سواء تقدم العام او الخاص وان كان هناك عطف مثل صم
كل يوم وصم يوم الجمعة قيل ان الثاني غير داخل في العطف وقيل الوجه انه يبقى ترك ظاهر العموم اولى
من ترك ظاهر العطف وحمله على التاكيد وان تجرد مثل صم كل يوم صم يوم الجمعة حمل الثاني على التاكيد لعموم الاول الدال على
الماهية من ذلك الجنس ثم يدخل تحت العام وسلم عن معارضة العطف الفصل الرابع في اقسام
الامر اعلم ان الامر يتعلق بالمامور به والمامور والزمان ولذا نبحث كل واحد من هذه الاقسام
اما بالنظر الى الثالث ففي مضيق وموسع فيها مباحث البحث الاول في الواجب المخير اختلف
الناس هنا فقالت المعتزلة الامر يتناول الاشياء على التخيير كما في خصال الكفارة يقتضي وجوب الكل على التخيير
وذهبت الاشاعرة والفقهاء الى ان الواجب واحد لا بعينه ويسقط بفعل المكلف والظاهر انه لا اختلاف
بينهما في المعنى لان المعتزلة ارادوا بوجوب الكل على البدل انه لا يجوز للمكلف الاخلال بها اجمع ولا
يلزمه الجمع بينها وهو قول الجبائي وابنه ابي هاشم والفقهاء عنوا بقولهم الواجب واحد لا بعينه هذا المعنى
حتى يحكى بعضهم هنا مذهبا بتراءاه كل من المعتزلة والاشاعرة منه وينسبه كل منهم الى صاحبه وقد
اتفقا على فساده وهو ان الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا الا ان الله تعالى يعلم

بحث اول في الواجب المخير

الى الاول فانه يتضمن المعين الى المخير واما بالنظر الى الثاني فالى المحتمل على التعيين وعلى الكفاية واما بالنظر صح

في الواجب المخير

ان ما يختاره المكلف هو ذلك المعين عنده تعالى والدليل على بطلانه ان الواجب اذا كان واحدا
معينا عند الله تعالى بطل التخيير لانه يحرم عليه تركه اذ يحتمل التخيير ترك كل واحد بشرط الاتيان بالآخر وكونه
معينا عند الله تعالى معناه المنع من تركه سواء فعل الاخر او لا والجمع بين جواز الترك وعدم
جوازه تناقض لا يقال لا منافاة بين التعيين والتخيير لانه وان خير بين الكفارات لكنه علم ان المكلف
لا يختار الا ذلك الذي هو واجب عليه ولا يقع الاخلال بالواجب او نقول يجوز ان يكون الاختيار
للمكلف امارة على تعينه ويمكن ان يكون ما عداه مباحا يسقط به الفرض كما يجوز سقوط الفرض
بالمحظور لانا نقول لما خير الله تعالى بينه وبين غيره دل على جواز تركه والجمع بين التعيين معناه انه لا يجوز تركه
وان فعل غيره ولا تسليم المنافاة بينهما وايضا اختيار المكلف لا يدل على الوجوب بخلاف ان كان معينا كان شاقا للتخيير
وان كان غير معين فهو محال الوجود وانه ملتبس محل النزاع وان كان الجمع شرط التخيير فهو باطل والاجماع
واقع على ان الآتي بالخصال كان آتيا بالواجب لا بدله اخرج الخلاف بوجوه لو لم يكن الواجب واحدا
معينا لكان المكلف اذا فعلها اجمع فالمقتضي لسقوط الفرض ان كان هو الجميع ولو فعلها لا يسقط وان
الاتيان بالكل ليس بواجب وان كان كل واحد لزم اجتماع العلل المستقلة بالذات على المعلول الواحد
وهو ممتنع والا لزم ان يكون كل واحد منها واجب الوجود مستغنيا عن الاخر لكن المؤثرات معا
~~فالا استغنا ما لكنه مفتاح فيلزم ان يكون كل واحد منها واجب الوجود مستغنيا عن الاخر لكن المؤثرات~~
~~على الاستغناء ما لكنه مفتاح~~ فيلزم ان يكون غنيا عنهما معا ومحتاجا اليهما معا هذا خلف وان كان
واحدا استحال ان يكون غير معين لان غير المعين لا وجود له في الخارج والا لتعين موجود في الخارج
فلا يكون علة لانه لا يكون سقوط الفرض معللا بما يمتنع الاتيان به في الخارج فيكون معينا وليس
معينا عندنا فيكون عند الله تعالى وهو المطلوب لو فعل المكلف الجميع والموصوف بالوجوب ليس
هو المجموع ولا كل واحد والا لكان الكل واجبا على التعيين لا التخيير ولا واحدا غير معين لانتفاء
وجوده فيستحيل اتصافه فيكون معينا في نفسه غير معلوم لنا اذا فعل المكلف الجميع فاما استحق ثواب
الواجب بها اجمع او بكل واحد منها لزم ايجاب الجميع عينا او لا يكون عينا وان كان بواحد وجب ان
لا يكون معينا لان استحقاق الثواب على فعله حكم ثابت لم يستحق فيستدعي محلا معينا لان استحقاق
الثواب ~~على فعله حكم ثابت لم يستحق~~ على شيء موصوف محال فيكون ذلك الواجب معينا في نفسه

كان الجمع صح

مسأله

عند معلوم اذا فعل الجميع فاما ان ينوي الواجب في فعل الجميع او كل واحد فيلزم منها وجوب الكل
تعيينا او وجوب الكل تعيينا لان فعل غير معين وهو محال فيكون علة فهو معين عند الله تعالى لا عندنا لو اخل
المكلف بها اجمع فان استحق العقاب على ترك كل واحد منها كان كل واحد واجبا او على ترك واحد
غير معين وهو محال فانه اذا لم يعين احدهما بصفة الوجوب استحال اسناد العقاب الى واحد منها والا لزم
الترجيح من غير مرجح ولان استحقاق العقاب على الترك امر معين فيستدعي محلا معينا ولان استحقاق
العقاب على الترك يستدعي امكان الفعل ولا امكان لفعل غير المعين والجواب عن الاول على الشروع مرتب
لا موجبات فجاز تعددها ولان المقتضي لسقوط الكلي وهو موجود في الخارج وعن الثاني ان اردت
بقولك كل واحد لزوم فعلها بحدان فعلت مجموع فهو لازم وان اردت انها قبل دخولها في الوجود
هل كانت بحيث يحصلها اما على الجمع او البدل قلنا يجب على البدل حتى انها بعد وجودها
يصدق عليها انها قبل الوجود بحيث يحصل اي واحد اختاره المكلف ولا يتعين صاحبه على ان
هذين لو ثبتا لجميع حيث يوجه ما اختاره المكلف فانه لو اختار الجميع كما لو وعرج ان ينوي
على فعل كل واحد منها ثواب المخير لا الضيق بمعنى انه يستحق على فعل امور كان يجوز له ترك كل واحد
بشرط الاتيان بصاحبه لا ثواب فعل امور كان يجب عليه الاتيان بكل واحد منها بعينه وعن الثالث بعضهم
انه يستحق ثواب الواجب على فعل اكثرها ثوابا وعن الرابع هو الواجب وهو الجواب عن الخامس ومن الناس
من يستحق العقاب على ترك امور كان مخيرا في الاتيان بايها كان ويترك ايها كان بشرط اتيان صاحبه لا كما يتخيل من انه
يستحق العقاب على تركها قبلها عقابا واجمع القائلون بوجوب واحد غير معين بان الانسان لو عقد
على قفيز من صبرة او كل من مال الجبار المشترك في العين فقد صار الواجب غير المعين معينا باختيار
المكلف وكذا لو طلق احدى زوجاته او اعتق احد عبيده ولم يعين او خطب المراة اولياء فانه يحرم
الجمع ولان السيد لو قال لعبده قد اوجبت عليك فعل هذا الثوب او احد الامرين اما الخياطة او البناء وكلها او
اوجبتها عليك ولا اوجبت واحدا بعينه بل ايهما شئت فاعمل ولا ابيح لك تركهما معا فان السيد هاهنا
لو سقط عنه وجوبها معا او لا اوجبهما معا ولا اوجب واحدا بعينه ومعنى ان يكون قد اوجب واحدا
غير معين والجواب ان كل قفيز معقود عليه على البدل اذ لا اولوية لاحدها لاختصاص العقد بالجار الى
الى المشتري وكذا في الطلاق والعتق فان كل واحدة من الزوجات مطلقة على البدل وايما امراة اختار

اكل

مسأله

اسنادها فزوالها تعينت للفرقة وحلت الاخرى ولو عقد احد بعينه للعتق عتق وحل له استخدام الباقي
وكذا العتاب الخياطة والبنا فان كل واحد منهما واجب على البدل ولا اختصاص لاحدهما بالايجاب
قال ابو الحسين البصري ونعم ما قال يجب ان يبين معنى قولنا الاشياء واحد على البدل ومعنى ايجاب
الله سبحانه اياها على البدل ويبين الشروط في ايجابها على البدل ويبين جواز ورود التعبد بها على البدل
ويبين الطريق الى ثبوت التعبد بالاشياء على البدل ويبين ان الله تعالى قد تعبد بالاشياء على البدل و
كيفية التعبد بها اما قولنا ان الاشياء ثابتة واجبة على البدل فمعناه انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا
يجب فعل الجميع وفعل كل واحد موكول الى اختياره فتساويها في وجه الوجوب ومعنى ايجاب الله تعالى
هو انه اراد جميعها واراد كل واحد منها ولم يكره ترك كل واحد اذا فعل المكلف الاخر وفوض
الى المكلف فعل ايها شاء وعرفه جميع ذلك وقد يجوز ان يريد جميعها على البدل ولو على الجمع ويعارق
هذا الواجب المرتب كالتيمم والوضوء لان ذلك ليس موكولا الى اختيار العبد واما
شرط التعبد بالواجب المخير فان يكون الفعلين المعلومين تقدر عليهما ويتميز احدهما عن الاخر وتساويهما
في الصفة التي لها التعبد بان يكونا واجبين او نديين فانه لو خير بين قبيح ومباح لكان
قد اذن في فعل القبيح ولو خير بين ندب ومباح لكان قد جعل للمكلف ان يفعله وان لا يفعله من غير
ان يرجح فعله على تركه وذلك يدخله في كونه مباحا ولو خير بين واجب وندب لكان قد رخص في ترك الواجب
لانه قد اباح تركه الى غير بدل فاما التخيير بين تقديم الزكوة وتاخيرها فليس تخيرا بين واجب وندب وانما
خير الانسان بين ان يجعل نفسه عند حول على الصفة التي يجب معها الزكوة بان لا يعدم الزكوة لا
وبين ان يخرج نفسه عن هذه الصفة بان يقدمها وقيل انه انما خير بين التقديم والتاخير لان كل
واحد منهما يشد مسد صاحبه في المصلحة ولا يجوز ان يخير الانسان بين ان يفعل الفعل
ولا يفعله الا اذا كان مباحا واما الدليل على جواز التعبد بالتخيير فهو انه لا يمتنع عقلا ان يتساوى
زيد عند كل واحد من فعلين كما لا يمتنع ان يصح عند فعل واحد بعينه وكما جاز ان الفعل صلاحا
لشخص واحد جاز ان يكون الفعلان صلاحا في واجب واحد وعلى هذا التقدير لا يحسن ان لا
يكلف بهما لما فيه من تفويت المصلحة ولا ايجابهما جمعا ولا احدهما عينا والا لزم
التفضيل بينهما في الوجوب مع اشتراكهما في جهة واما الطريق الى التعبد بها فامران عقلي بان يعلم

ممكن صح

فسيح صح

الحول صح

التعبد به

يكون صح

فعلا تساوى بسبب اواكثر فى صحة الوجوب كرد الوديعة لكل واحد من الطرفين وسرجى وهو
قسمان مشروط بطرو وعلى نحوانه امر الله تعالى بالنساء فى وقت يستعمل الحج سمعا على التخيير اما
ان يرد السمع بتادى الاشيا فى صحة الوجوب او يرد بايجاب اشيا على التخيير واعلم ان التخيير الذى
ذكرناه اولا وقع الخلاف بين الفريقين لا نقول لو كان الواجب واحدا من حيث هو احد التكاليف لوجب
ان يكون المخير فيه واحدا لا بعينه من حيث هو احدهما فان تعدد لزم التخيير واجب وغير واجب
٢ واذا تحقق الزم احتماع التخيير والوجوب لانا نقول انه لازم فى الحسنى والحاظين فيما لا يوجب اذا كان
وجب لم يخير فيه والتخيير فيه لم يجب لعدم التعيين والتردد فيجمع كون المطلق واحدا كالوجوب واحدا
واوجب واحدا لا نقول نعم ويسقط وان كان بلفظ التخيير كالكفاية لانا نقول الاجماع فى الكفاية
على ان ما يأثم الجميع بترك الكل وهنا الاثم منوط بواحد مبهم فالفرق واقع فان يأثم واحد منهم لا بعينه
محال بخلاف الاثم على ترك واحد منهم لانا نقول يجب ان يعلم الامر الواجب لانا نقول يعلمه كالواحد
واذا وجب غير معين وجب ان يعلم غير معين ~~وجب ان يعلمه غير معين~~ لانا نقول يعلم ما يفعل فكان
الواجب فلما يكون واجبا كونه واحدا منها لا بخصوصه القطع لان المخلوق فيه سواء وايضا
لو كان الواجب واحدا بعينه لوجب عليه تعالى بيانه والا لزم تكليف ما لا يطاق وايضا
لو كان الواجب واحدا بعينه لكان الله تعالى مخيرا بين الواجب وما ليس بواجب لانا نعلم الله
تعالى ان للمكلف لا يختار الا الواجب لانا نقول ان لم يكن لاختيار المكلف تاثير فى كونه مصلحة وواجبا
على وجه الوجوب لزم ان يعين ويقع المكلفين على كثرتهم وطول ازمنتهم على المصلحة دون المفسدة
وذلك محال قطعا وان يجوز اتفاق تصديق الانبياء فى جملة الكذابين من لا يعلم الفرق بينهم
وايضا يلزم وقوع الواجب اتفاقا لمرجح الداعى خاليا من كونه مخيرا بين الواجب وما ليس بواجب
ويجب ان الاخلال بالواجب وان علم انا لا نخل به وايضا فالاجماع على ان من كفر بواحدة لو كفر
بغيرها اجزاه وكان مكفرا بما نعده فلو لم يكن واجبا لم يكن مجزيا وان كان لاختياره تاثير
فاما ان يكون مصادفة الاختيار لا بجعل فعل الشيء المخير بجعله مصلحة او يكون الاختيار هو
المؤثر فى كون المختار صلاحا او يكون مصادفة الواحدة من الكفارات التى هى المصلحة
فان كان الاول جاز ان يكون غير الثلثة وان كان الثانى فاما ان تشترك الثلثة فى الوجه

فى الوجه الذى مارقت به غيرها وهو ان صار الفعل مصلحة او فارقته الا احتسارا او لا اشترك
كل الواحد منها هو المختص بهذا الوجه فان كان الثانى كان ما هو مصلحة اذا اخرناه واحدا
منها لا عين مسمع ان يختار الله تعالى فيه وفى غيره ويجب عدم الاجزاء لو فعلناه والاجماع واقع على الاجزاء
بغيره وان اشترك وجب ان يكون كل واحد منها لو فعل سد مسد الاخر فى المصلحة وهو مذهبنا بعينه
الا فى شىء واحد وهو انكم ملتم لاختيار تاثير فى كون الفعل مصلحة مع ما عليه الفعل من الوجه وهذا لا
معنى له فان العبد عالم بما يفعله فيختار ان يقصد ويريد ما يفعله لما لا اثر له فى الفعل لانه لا اشتراط فى المصلحة
والاختيار ان يحصل اختيار كل واجب بشرط كونه واحدا ولزم الاثر وخروج الجميع عن الوجوب لو لم يخير لانا نقول جاز
ان يكون ما عدا تلك الكفارة مباحا ويسقط به الفرض كما ان الفرض يسقط بالمباح لانا نقول الاجماع
على انه لو كفر بغيرها كان الواجب ولان المباح انما يسقط الفرض اذا سد مسده فى وجه المصلحة
وانما تبع ولم يدخل تحت التكليف لمانع من وجه القبح او لانه اذا فعله المكلف صار الوجه فى ذلك الواجب
لم يكن بحصوله للمصلحة يسقط وجوبه اما المباح فلو سقط به الواجب لكان لما انه يسقط
به لانه سادّه فى وجه الوجوب فيلزم كونه واجبا لانتفاء وجه القبح المانع من وجوبه عنه او لانه
من نصب الواجب حقه من مصلحة وذلك لا يحصل بنفسه لا بحده بشرط اللطف للمكلف ونصب فاعلا
للقبيح ولو لا ذلك لكان له لطف يصرفه عن ذلك القبيح واما ان الله تعالى يقيد انا نساعى البدل
فظاهر فى خصال الكفارات واما كونه التخيير فاعلم ان الاشياء الواجبة التى لا يجب جمعها قد يجب
على الترتيب كالتيمم والوضوء واما ان يكون الجمع حراما او لم يجب كالعتق والصوم فى كفارة اليمين وهو
ان لم يكن الصوم بعد العتق كفارة او لا يكون كالترتيب من الكوفى وقد يجمع بين المرتضى فقال الامامى
لو كان الجمع واجبا لكان الامر بالمخير مخيرا بين البدل وحده التخيير موجبا للجمع ولانه يمنع
من التخيير فانه لا يحسن ان نقول اوجب صلوة مخيرا بين ايها شئت وان لم تصل منهن ولا بد انها
ما لا يجوز تركه القدرة عليه وهذا الجمع يجوز تركه وقالت الرافضة لو كان الواجب لا بعينه ثم لم يجز تركه كلها لو واحد
من الخصال بغيرها كالفرض الاخر لكان الواحد لا بعينه هو المكلف بالواجب دون الباقين والجواب
عما نقول المنقول الجميع واجب بمجموعه وايجاب الصلوة بين ما الضحى والصباح فى الحجر الا بعين ويحوز لا
نقول بوجوب الايتان بالجميع حتى يمنع من تركه واعلم ان التحقيق فى هذا الباب ان نقول الواجب

فى الكلى لا الجزئيات لانه لا يلزم حينئذ ان لا يكون الواجب مع افراده والحصر فيه اعنى الجزئيات واجبا لانا نقول
الواجب هو الكلى وهو لا يوجد الا فى الافراد فيكون الافراد مخيرا فيها على معنى ان المكلف مأمور بتحصيل الكلى فى اى
جزئى شاء المبحث الثانى فى الواجب على الكفاية لما كان الغرض الشارع قد يتعلق بتحصيل الفعل من كل واحد من المكلفين
وقد يتعلق بتحصيله مطلقا والاول هو الواجب على الاعيان والامر يتناوله على سبيل الجمع وهو قسمان
آ ان يكون فعل بعضهم شرطا فى فعل بعض الاخر كالجمعة ٢ ان لا يكون كذلك مثل امر الصلوة والثانى
هو الواجب على الكفاية والامر يتناول الجماعة لا على سبيل الجمع وهو انما يكون اذا كان الغرض يحصل بفعل
البعض كالجهاد للعقو ودفع حراسة المسلمين فمتى حصل بالبعض سقط عن الباقين والتكليف فيه موقوف
على الظن فاذا ظن بعضهم قيام غيرهم سقط عنهم وان ظنوا عدم قيامهم وجب عليهم وان ظن عدم قيام غيره
وجب على كل واحد القيام به وان ظن كل فريق قيام غيرهم سقط عن الجميع لان تحصيل العلم بان غيره
هل يفعل غير ممكن بل الممكن الظن واعلم ان الواجب على الجميع ويسقط بفعل البعض خلافا لقوم
لنا ان الاثم حاصل للجميع على تقدير الترك بالاجماع احتج المخالف بانه يستحق تاركه الذم والعقاب وهذا
التارك لا يستحق ذما ولا عقابا اذا فعله غيره فلا يكون واجبا عليه ولان الواجب لا يسقط بفعل الغير ولانه
كالامر لواحد منهم جاز ان يعين منهم ولانه يعم اوجب السفور للمعرفى الالتفات على بعض غير معين والجواب
انما ذكروه الواجب المعين اما المخير ولانه على تقدير فعل الغير يسقط فلا يستحق واجبا عليه فلا يستحق
ذما ولا استبعاد فى ان يسقط الواجب على الشخص بفعل غيره اذا كان الغرض يحصل ذلك الفعل وادخاله
فى الوجود لا من مباشر معين والفرق بين الامر المبهم والاول امكان الاثم على ترك المبهم دام واحد
منهم غير معقول ويحتاج تاويل الاية على من يسقط الواجب بفعله جمعا بين الادلة ولا نا نقول بوجه
فان ايجاب النفور على بعض كالوجه من غير تخصيص لا يستلزم الوجوب على الجميع على الكفاية فانه اول
للمسئلة المبحث الثالث فى الواجب الموسع الفعل بالنسبة الى الوقت على ثلثة اقسام ١ ان يكون الوقت
قاصرا عنه وهو التكليف بما لا يطاق عندنا ومن يجوز تكليف ما لا يطاق او يكون القصد من ذلك وجوب
القضاء كما لو بلغ الصبى او طهرت الحائض وقد بقى من اخر الوقت لان التكليف بذلك تكليف
بما لا يطاق فان التكليف بايقاع الفعل فى وقت يقصر عنه تكليف بالمحال ب ان يكون الوقت وفق
الفعل كايجاب الصوم ولا نزاع فى هذين ج ان يكون الوقت فاضلا عن الفعل وقد اختلف

وقد اختلف الناس فى ذلك فمنهم من جوزه ومنهم من نفاه واختلف المجوزون فقال محمد بن شجاع
البلخى واصحاب الشافعى والجبائيان واصحابهما ان الوجوب ثابت فى جميع اجزاء الوقت وهو مذهب السيد
المرتضى وابى الحسين البصرى الا انهم اختلفوا فمنهم من لم يثبت للصلوة فى اول الوقت ووسطه
بدلا وهو اختيار ابى الحسين البصرى وجماعة ومنهم من اثبته بدلا فى اوله ووسطه واختلفوا فقال
الجبائيان ان البدل هو العزم وهو قول السيد المرتضى وقال بعض الحنفية ان الفعل فى اول الوقت
ووسطه بدلا يتعلق الله تعالى واما النفاة فقد اختلفوا فقال جماعة من الاشاعرة ان الوجوب
مختص باول الوقت وان اتى به فى اخر الوقت كان قضاء وقال جماعة من الحنفية الوجوب مختص باخر الوقت وان
فعله فى اوله كان جاريا مجرى تقديم الزكوة فيكون نفلا يسقط به الفرض ونقل عن الكرخى مذاهب
ثلثه ١ المشهور عنه ان الصلوة المعمولة فى اول الوقت موقوفة فان ادرك المصلى اخر الوقت وهو
على صفة المكلفين كان ما فعله واجبا عليه وان لم يبق على صفات المكلفين كان نفلا حكى عنه ابو عبد الله
البصرى ان ادرك المصلى اخر الوقت وهو على صفة المكلفين كان ما فعله يسقط الفرض قال ابو الحسين و
هذا اشبه من الحكاية الاولى ج حكى ابو بكر الرازى ان الصلوة تتعين وجوبا باحد شيئين اما بان يفعل
او بان يضيق وقتها والحق ما ذهب اليه ابو الحسين شاو وحوه ا ان الوجوب مستفاد من الامر
وقد تناول فاما ان يراد ان كل جزء من الاجزاء الوقت صالح لايقاع العبادة فيه او ايقاع الفعل
فى جميع الاجزاء الوقت فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثانى فاما ان يراد ايجاد فعل واحد
من اول الوقت الى اخره او ايجاد افعال متعددة فى جميع اجزاء الزمان والقسمان باطلان بالاجماع
فتعين الاول واذا كان كل جزء صالحا لايقاع الفعل فيه كان ايقاعه فى كل جزء امتثالا للامر
ب الامر تناول الوقت من اوله الى اخره ولا يتوقف فيه جزء من اوله او اخره اذ لو دل على تخصيصه
ببعض اجزاء الوقت لكان غير صورة النزاع واذا لم يكن تخصيص وكان كل جزء قابلا له وجب ان يكون
حكما لامر ايجاب ايقاع ذلك الفعل فى كل جزء من اجزاء ذلك الوقت الذى اراده المكلف ج
يمكن عقلا تساوى اجزاء الزمان فى المصلحة بان يكون الفعل فى اوله واخره ووسطه متساويا
فى كونه لطفا داعيا الى ايجاب طاعة بعد خروج الوقت وداعيا الى الخطاء عن مندوب بينهما قبل خروج
الوقت ولا يمتنع ان يكون داعيا الى طاعة واجبة بعد خروج الوقت فقط ولا يكون فعلها بعد خروج
الوقت مصلحة فما كانت مصلحة قبل خروج الوقت لكن اذا فرط المكلف فى فعلها لزمه قضاؤها لان

الادارم صح

قضاء ها يكون في وقته دون ما كان مصلحة فيه فرع لا يجوز ان يعين الله تعالى فعلها في الوقت مع ان
الغرض بايجابها وهو المصلحة يحصل بفعلها في آخر الوقت ولا يجوز ان لا يعين الله تعالى فعلها
في آخره الوقت مع ان المصلحة لا تحصل اذا اخرت عنه ولا يخصص فعلها بوقت معين من اجزائه
ذلك الوقت مع تساوي الجميع في تحصيل المصلحة فيجب تساوي الجميع في تحصيل المصلحة فيجب تساوي جميع اجزاء
الوقت في النسبة الى ذلك الفعل على معنى انه في اي جزء اوقع ذلك الفعل كان واجبا بنفسه ٥ لو كل
جزء من اجزاء الوقت لو وقع الفعل فيه لكان مجزيا بالاجماع انما يكون كذلك الا لو كان محصلا لمصلحة الواجب
وكان ايقاعه في كل وقت وايما معادله في غيره من الاوقات فيكون واجبا لانه لو لم يكن محصلا لمصلحة
الواجب لزم اما فوات مصلحة الواجب تقدير التعجيل وهو باطل اجماعا واما فوات مصلحة الوجوب
فيلزم وجوب فعل الصلوة ثانيا لبقاء مقصودها الموجب لها بعد فعل الصلوة في اول الوقت
وهو باطل بالاجماع د لو كانت الوقت معينا لكان للمصلي وغيره اما مؤديا للفعل على وجه
ولا يتبع او مؤخرا له عن وقته فيكون قاضيا فيعصي وكلاهما خلاف الاجماع و لو اختص
الوجوب باول الوقت لاستحق الذم بتأخيره الى آخر الوقت كما يستحق بتأخيره عن الوقت
ولم يكن فائدة في ضرب الوقت لان ما يفعل بعده يكون قضاء كما يفعل فيه ولو اختص
بآخره لزم محالان ا ان يكون في اوله نفلا لا مجزيا وكان يجب نية النفل لمطابقتها
لما عليه الصلوة في فعلهما والثاني باطل اجماعا وكذا المقدم ب يلزم تحريم الاذان والاقامة
في اول الوقت لاختصاصهما بالفرائض ج يلزم ان من لم يؤد الصلوة الا في اول وقتها عن
يؤد نفس الصلوة ولا قاضيا بالواجب منها تقديم للوجوب افضل من تأخيرها والنفل لا يكون
افضل من الفرض احتج المخالف بانه لو كان واجبا في اول الوقت لما جاز تأخيره والتالي باطل
بالاجماع فكذا المقدم والملازمة ظاهرة فلما لا يكون واجبا لا يجوز تركه فلا يكون واجبا فيكون
نفلا لانه يثاب بفعله مع جواز تركه لان النفل يجوز تركه مطلقا
يجوز تأخيره عن جميع الوقت ولان النفل لا يجب العزم على فعله الذي هو بدل الفعل بين تركه
وهذا يجب بدل هو العزم لا يجب عن الاول ما لم ينقل انه نفل مطلقا بل في اول الوقت يجوز
تركه فلا يمنع انه يثاب بفعله فيه وعن الثاني بما سيأتي من بطلان البدل والجواب المنع
من الملازمة والتحقيق ان نقول هذا الواجب في الحقيقة يرجع الى الواجب المخير وتكـ

فعل الصلوة في غير وقت الوجوب ... الصلوة ... الواجب صح

ولا تتعين صح

نفيهما صح

اللازم صح

والفعل في اول الوقت يجوز تركه صح

العزم

وذلك ان الله تعالى اوجب عليه ايقاع هذا الفعل في هذا الوقت ومنعه من اخلائه عنه ثم
وسوغ له الاتيان به في اي جزء كان من هذا الوقت ومكنه في اي جزء كان بشرط الاتيان
به في البعض الآخر فان اختار المكلف ايقاعه في اوله فقد فعل الواجب وكذا لو اختار وسطه
او آخره ولا ان الواجب المخير يصدق عليه بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب
الاتيان بالجميع في احتساب كل واحد كان مما يفوض الى رأي المكلف وكذا هنا لا يجب ايقاعها
في الجميع ولا يجوز اخلاء الجميع منه ويجوز ذلك الجزء يفوض الى المكلف هذا اذا كان في الوقت سعة
فان ضاق تعين عليه الفعل ولا لزم اخلاء الجميع واما القائلون بالعزم فانهم فرقوا بين هذا الواجب
والفعل فان هذا الواجب والفعل بانه يعني لا يجوز تركه الا الى بدل والمندوب يجوز تركه من غير بدل
لانه لولا البدل لم يتحصل بين المندوب وكل من اثبت بدلا قال انه العزم واطبق المحققون على
منع وجوبه بدلا لانهم انه يجب لانه من احكام الايمان فيما نقلنا انا نسلم كونه واجبا اول العزم
لما انه لا يكون مساويا للفعل في جميع الامور المقصودة منه او لا والاول يقتضي سقوط التكليف
بالفعل عند الاتيان بالعزم لان الامر اقتضى فعلا واحدا في ذلك الوقت وهذا العزم مساو له في جميع
الجهات المطلوبة منه فيلزم سقوط الفعل اذ لا فرق بين الاتيان بالمثل والفعل وبين الاتيان
بمساويه كما اعتبار والثاني يمنع من كونه بدلا لان بدل الشيء قائم مقامه في جميع الامور المطلوبة منه
قطعا ب الامر انما ورد بالفعل فلا دلالة له على العزم ولم يوجد سوى الامر فانتفى دليل العزم وكان
لوجوب انتفاء ما لا دليل عليه ج لو كان العزم بدلا في اول الوقت فنقول الثاني اما ان يجوز تأخير
الفعل منه او لا والثاني يقتضي خرقا للاجماع الدال على جواز التأخير الى آخر الوقت واذا جاز التأخير
فاما الى بدل او الثاني للمطلوب والاول يستلزم تعدد البدل بتعدد الازمنة وهو باطل فان بدل
العبادة انما يجب على حد وجوبها لكون فعله جاريا مجرى فعلها والامر يقتضي الوجوب في احد
اجزاء هذه الوقت مرة واحدة فيكون البدل كذلك لا يكون مع الاول يجوز كون البدل قائما مقام
الاصل في اول الوقت لا في جميع الاوقات فاذا فعل البدل في هذا الوقت سقط الامر بالاصل
~~في هذا الوقت فقام مقامه في المرة الواحدة والامر لا يقتضي التكرار فاذا قام البدل مقام الاصل~~
~~في هذا الوقت قام مقامه في المرة الواحدة~~ والامر لا يقتضي الفعل الا مرة واحدة وقد قام هذا

بدلا صح

اولا الى بدل صح

دون باقي الاوقات واجيب الامر لا يقتضي التكرار فاذا قام البدل مقام الاصل في هذا الوقت صح

احدهم صح

هذا البدل مقامه فيها فيكون قد ادى تمام المقصود بالامر فيسقط التكليف بالكلية
وهو باطل فان الامر اقتضى ايجاب الفعل في اجزاء الوقت فهو في كل جزء من اجزائه مخاطب بان
يوقع الفعل فيه فيجوز له الى الوقت الثاني وهكذا الى آخر الوقت فيتعين الفعل حينئذ والحاصل
ان العزم في الوقت الاول بدل الفعل في ثانيه معادل عن الفعل في اوله او بدل الا بدل بين لا عن
اصل الفعل بل عن تقديمه فلا يوجب سقوط الفعل مطلقا ومعنى كونه بدلا انه يجوز به ترك
تقديم الفعل وعلى ب بالمنع من انتفاء دليل العزم فان النص دل على الموسع ودل النقل
على عدم امكانيه الا بالبدل والاجماع دل على ان ذلك البدل هو العزم لان كل من اثبت بدلا قال انه
العزم فهو دل الدليل على وجوب العزم ولم يكن مخالفا للنص اذ النص اقتضى ايجاب الفعل من غير
اشعار بنفي البدل واثبات ما لا يتعرض له النص بالنفي ولا بالاثبات لا يكون مخالفة للظاهر واعترض
عليه دلالة العقل على افتقار الموسع الى بدل اذ معناه عدم تجويز الاخلال بالفعل في جميع اجزاء
الوقت وعدم ايجاب ايقاعه في جميع الاجزاء والتخيير في ايقاعه في ايها شاء بدلا عن الآخر هذا
امر معقول لا احتياج معه الى البدل وفيه نظر فان الخصم يدعي عدم وجوبه في اول الوقت
~~يجوز تركه مطلقا من غير بدل لان الواجب لا يجوز تركه وهذا يجوز تركه في اول الوقت فهذا ليس~~
واجبا في اول الوقت ~~على تقدير تجويز تركه مطلقا من غير بدل لان الواجب لا يجوز تركه وهذا يجوز تركه~~
~~في اول الوقت فهذا ليس واجبا في اول الوقت~~ فلولا ايجاب البدل لم يكن واجبا وعلى ج بجواز
وجوب الفعل في الثاني لان العزم بدل ~~عن الفعل في الاول~~ في الاول فاسمى العزم وكذا هذا بدل عن الفعل في كل
فانتفى الى عزم واعترض بان الامر اقتضى الفعل مرة واحدة فيكون العزم الواحد كافيا وفيه نظر
فان الفعل وان وجب مرة واحدة لكن العزم بدل عن الاقدام وهو متعدد بتعدد الزمان
لو كان العزم بدلا لم يجز فعله مع القدرة على المبدل كسائر الابدال مع مبدلاتها اعترض بان المصير
الى احد المخيرين غير مشروط بالعجز عن الآخر بخلاف المبدل والتسمية لا تنافي المصير الى البدل لعدم
الاولوية لانا نقول للقوم ان يمنعوا على انه لما كان الفعل لا بد منه بخلاف العزم تحققت
البدلية ٥ لو اخر الصلوة عن اول الوقت مع الغفلة عن العزم كان عاصيا بتركه الاصل وبدله
واعترض بعدم العصيان لعدم تكليف الغافل وفيه نظر لمنع الغفلة عن الواجب هنا والتحقيق ان

العزم صح

ثان صح

ان الغفلة من العزم ترتب الفعل بعينه فتركه بسبب ذلك في العصيان والغفلة عرضي و العزم من اعمال
القلوب ولم يعهد في الشرع جعل اعمال القلوب بدلا عن الاعمال الاخر وانما استعاد محض مع ان التوبة
ندم وهي من اعمال القلب جعلت بدلا عما فرط من الاعمال الواجبة حالة الكفر ز العزم واجب على كل
البدل عنها فانه يجب العزم على اداء الواجبات ولم يقم على دخول وقتها مع انتفاء الوجوب ح اعترض بمنع وجوب العزم
قبل الوقت نعم يجب كراهة تركها اما ان يعزم ويريد فعلها قبل وقت وجوبها فيمنع وجوبه وانما يجب
اذا اوجبت العبادة وجاز تأخيرها فلا يجب عليه الا ما يجب عليه قبل دخول وقتها فان كان في احدهما
العزم فكذا في الآخر وان كان عدم كراهته فكذا في الآخر واعترض بتسليم ان الواجب قبل الوقت كالواجب بعده
انما عن ... لكن الوجوب قبل الوقت لا يمنع من كون البدل لا يجب الوقت لجواز كون الفعل
او عدمه بدلا عن الشيء في وقت دون آخر فلا يمنع من كون العزم بتجدد حصول الوقت بدلا عن العبادة لاجل
انه يجب فعله في الوقت فلا يكون بدلا واما من اثبت بدلا عن العزم فيتمسك بما تقدم في العزم تحقيقه
انه كان يجب ان لا يحسن تكليف الصلوة من علم الله سبحانه انه يموت في الوقت لانه لو لم يفعل الله مقام
فعله في المصلحة الحاصلة من خروج الوقت فلو كلفه الله سبحانه الصلوة لكان انما كلفه لحصول الثواب فقط
واحتج من اثبت بدلا هو العزم بما تقدم من ان الفاصل بينه وبين المندوب هو البدل وليس
الا العزم وايضا الصلوة لطف في واجب بعد خروج الوقت ولطف في واجب قبل خروجه سان الاول
انه قد لا يأخرها الى آخر الوقت فلو لم يكن لطفا الا في طاعة مختصة بالوقت لم يجز تأخيرها عن وقت
الطاعة وبيان الثاني انها لو لم يكن لطفا الا في واجب بعد الوقت لما حسن تكليف من يعلم موته
قبل خروج الوقت لم يجز تأخيرها عن ذلك الوقت الا الى بدل ولا بدل الا العزم والجواب يأتي في حسن
تكليف الصلوة من يعلم موته في الوقت ان يكون لطفا في مندوب يتحصل عقيب فعل الصلوة وان يكون كل
جزء من الصلوة لطفا في مندوب ... واذا جاز ذلك لم يجب ان يكون لها بدل من حيث هي لطف
في واجب لا يقال يلزم ان يكون تقديم الصلوة في اول وقتها اولى لانها يكون بها مصلي في مندوب اليه وفي
واجب وفي آخر الوقت يكون لطفا في واجب لا غير لانا نقول يمكن ان يكون الصلوة للمسبح بأخرها اذا فعلت
في اول الوقت كان لطفا في مندوب يلزمها وفي طاعة واجبة بعد خروج الوقت واذا فعلت
في آخر الوقت كانت لطفا في طاعة واجبة ~~وفي طاعة واجبة بعد خروج الوقت ويكون كان ايضا بعد~~
خروج الوقت اكثر ما يكون الصلوة في اول الوقت لطفا فيه من الطاعات المندوبة فلذلك كان

ديد بوال المد لازم صح

كحصه بدلا

واذا كانت لطفا الواجب قبل خروج الوقت صح صح

اليها بدلا

تا حتى الصلوة افضل مرـب الواجب اذ الم يكن موقتا كالمنذورات وقضاء العبادات الفايته وقت العمر لكن لو جوزنا التاخير ابدا وحكمنا بعدم عصيانه على تقدير الترك لم يتحقق الوجوب وانه قلنا يتضيق عليه عند زمان معين من عمره قبل حضور لم يتم تكليف ما لا يطاق فانه اذ افتى له ان كان فيه الله تعالى انك لا تموت بحاله التاخير حصول الاعلام في بعض الايام ثم ولا بد من الحمل بالتحريم الى التحليل في حق الغافل معقول يجوز له التاخير الى ان يغلب على ظنه الفوت ولا يعصي على طرف البقاء سواء فاق الا على طرف عدم البقاء عصى الباحث سواء مات او لا على اشكال لانه ما خرج عن طرف الفصل

الخامس في احكام الوجوب وفيه مباحث الاول في وجوب ما تو قف عليه الواجب المطلق فيما مشروط ومطلق اما الاول فكالزكوة المشروط وجوبها بحصول المال والحج المشروط وجوبه بالاستطاعة واما الثاني فكالصلوة الواجبة حالة الطهارة والحدث الا ان وقوعها مشروط بالطهارة فالاول اتفق الناس على عدم وجوب ما يتوقف عليه وجوب ذلك الواجب واما الخلاف في الثاني فذهب الواقفيه الى وجوبه ان كان المقدمة سببا في المامور به وان كانت شرطا في الوقوع غير سبب لم يجب وهو مذهب السيد المرتضى وقال الباقون من المعتزلة والاشاعرة بوجوب ما يتوقف عليه وجود المامور به بشرط القدرة عليه والحكم بكون الامر ورد مطلقا سواء كان سببا او لا وهو الاقرب فالانه لو لم يجب لم يرد احدا لا مرين وهو اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو جاز ترك الشرط لكان المكلف ذلك من غير حرج في تقدير الترك لانه اما ان يبقى مكلفا بالفعل او لا فان كان الاول لزم تكليف ما لا يطاق فان وقوع المشروط حال عدم الشرط محال وان كان الثاني خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا واما بطلان القسمين فظاهر اما الاول فبما تحقق واما الثاني فبالفرض وايضا الامر اقتضى ايجاب الفعل على كل حال اذ لا فرق بين اوجبت عليك الفعل في هذا الوقت وبين ينبغي ان لا يخرج الوقت الا وقد اتيت به فلو لم يقتضي ايجاب المقدمة لكان مامورا بالفعل حال عدمها وهو تكليف ما لا يطاق فان قيل لما كان حال المقدمة من جملة الاحوال كان تكليف ما لا يطاق لازما على المذهبين الا ان يخص تلك الاحوال بما عدا وجوب ما يقتضي الامر ايجابه وعدمه وحينئذ لم يلزم تكليف ما لا يطاق اذ المحال هو الفعل مع عدم المقدمة لا هو حال عدمها والمكلف به هو الثاني لا المحال فجوز ان يكون

ان يكون الامر مشروطا بحصول المقدمة غاية اشتماله على مخالفة الظاهر لا اقتضاء اللفظ ايجاب الفعل على كل حال فالتخصيص بزمان الشرط ترك الظاهر الا ان ايجاب المقدمة مع انه ظاهر لا نفيه خلاف الظاهر فلم كان احد المخالفين اولى من الاخر لانا نقول التقدير ان الامر مطلق لا مشروط بالمقدمة ثم ينتقض بامر السيد عبده بان يسقيه الماء اذا كان الماء على مسافة منه لانه ان كان كلفه بالسقي بشرط قطع المسافة لو سوجه الامر عليه اذا قعد في مكانه وان كان مكلف مع القطع العدم كان تكليفا بما لا يطاق وايجاب المقدمة ليس مخالفة الظاهر لان المخالفة هي اثبات ما ينفيه اللفظ او نفي ما يقتضيه اما اثبات ما لا يتعرض له اللفظ بنفي او اثبات فلم يكن لاجلها الدليل منفصل مخالفة للظاهر وحينئذ تخصيص وجوب الفعل بحال ايجاب المقدمة دون حال عدمها لاته ذلك مخالفة ما يقتضيه اللفظ من وجوب الفعل قال ابو الحسين لو كان ترك الشرط مباحا لكان الامر كانه قال للمامور اجب لك عدم الاتيان بالشرط واوجبت عليك الفعل مع عدم الاتيان به لا ثم الا انه وذلك تكليف ما لا يطاق اعترض بان الوجوب المشروط اذا كان مطلقا لم يلزم من اباحة الشرط ان يكون التكليف بالمشروط حال عدم الشرط فان عدمه يلازم من اباحة حالة عدم وجوب الشرط وفرق بين الامرين فلا يكون التكليف بالمشروط تكليفا بالمحال وايضا لو كان التكليف بالمشروط حال عدم الشرط لما كان التكليف بالمشروط مشروطا بوجود الشرط وكل ما وجوبه مشروط بشرط فالشرط لا يكون واجب التحصيل لما سبق وفيه نظر لان التكليف بالمطلق يقتضي ايقاع الفعل على كل حال وليس معنى الا التقدير ذلك على تقدير اباحة الشرط لا يجوز تركه مع كون مطلقا بالفعل على تقدير الترك ويلزم منه تكليف ما لا يطاق ولا يلزم منها استحالة التكليف بالمشروط حال عدم الشرط كون التكليف بالمشروط مشروطا بوجود الشرط وقوله لو كان التكليف بالمشروط حال عدم الشرط لما لا يشعر بعدم امتثاله وهو خطا فان المشروط حال عدم الشرط محال تمنع التكليف به واعترض ابو الحسين نفسه بالامر بالصعود ان كان مشروطا بنصب السلم لم يكن الامر متوجها الى المكلف اذا لم يكن السلم منصوبا فلا يلزمه نصبه وان كان غير مشروط بوجود السلم كان تكليفا بما لا يطاق واجاب بان المعقول من قولهم الامر بالصعود مشروط بنصب السلم ليس الا انه متناول المامور عند نصب السلم ولا يتناوله

عند عدمه وهو موضع النزاع لانا نقول الامر متناول المامور سواء كان السلم منصوبا اولا وليس تكليف ما لا يطاق لان الامر يقتضي وجوب نصب السلم وهو ممكن فوقع ا فرق السيد المرتضى بين السبب وغيره وجب وجود مسببه الامع المانع ويستحيل ان يكلف بالفعل بشرط وجود الفعل وليس كذا مقدمة الفعل فلذا يجوز ان يكلف الصلوة بشرط ان يكون قد فعل الطهارة كما في الزكوة والحج ولذا كان ايجاب المسبب ايجابا للسبب فاباحة المسبب اباحة السبب وكذا الحرمة وبالجملة احكام المسبب متعدية الى السبب وليس احكام السبب من اباحة او حظر او ايجاب متعدية الى المسبب لانه ممكن مع وجود السبب مانع من المسبب

ب قد احترز بين الشرط وغيره كترك الاضداد في الواجب وفعل ضد في المحرم وغسل جزء من الراس فاوجب الشرط دون غيره لانه لم يوجب الشرط لم يكن شرطا وفي غيره لو استلزم الواجب وجوبه لم يتحقق الوجوب له ولم يكن تعلق الوجوب بنفسه ولا يمتنع التصريح بغيره ولعين تركه ولصح في المباح كما ذهب اليه البلخي اذ ترك المحرم الامر ولو وجب غيره قال الاخرون لو لم يجب ما يتوقف عليه الفعل سواء كان شرطا او غيره لصح دونه ولما وجب التوصل الى الواجب والتوصل واجب بالاجماع احتجوا بان المراد بقولكم لا يصح لانه ان اريد انه لا يمنع فمسلم وان اريد ما مور به فلا دليل عليه والاجماع ان سلم انما كان في الاسباب لما تقدم في كلام السيد اما غيره فلا

ج قسم ابو الحسين ما لا يتم الواجب الا به حده افعال ما لا يتم العبادة الا به ضربان احدهما كالوصلة والطريق المتقدم على العبادة والاخر ليس كذلك والاول ضربان احدهما يجب بحصوله حصول ما هو الطريق اليه والاخر لا يجب فالاول كالرمي بالسهم لزيد فانه لا مراد له الا الضرب وهو يستلزم الالم في البدن الصحيح والثاني ضربان احدهما يحتاج اليه العادة شرعا كاحتياج الصلوة الى الطهارة والثاني يحتاج اليه عقلا كالتوبة والاله وقطع المسافر الى اقرب الاماكن وهذا قسمان منه ما يصح من المكلف تحصيله كقطع المسافر واحضار بعض الالات ومنها ما لا يصح كالقدرة والثاني وهو ما لا يكون وصلة فقسمان احدهما الاعلام على ضعف والاخر احلال العقل والاول ضربان احدهما ان يصح فعله لا زما لاجل ان المامور به اشتبه كالصلوة المنسية تعيينا فانه يجب عليه الخمس لانه لا يمكن مع الالتباس ان يحصل له تعيين الاتيان بما في ذمته الا بالجميع والثاني ان لا يمكن من فعل العبادة الا بفعل شيء اخر لما بينهما من المقارنة كالجزء المجزي فانه لا يمكن الاتيان ببعض الركبة وغسل الوجه فانه لا يمكن من فعل العبادة الا بفعل شيء اخر الا مع غسل جزء من الراس واما الاخلال

الاخلال فهو ان يتعذر عليه ترك الشيء الا عند ترك غيره كالمشتبه بغيره وهو ضربان احدهما ان يكون مع ذلك محرما في نفسه والاخر ان لا يكون كذلك في نفسه فالاول نحو اختلاط النجاسة بالماء الطاهر وقد اختلف الفقهاء هنا فمنهم من حرم استعمال الماء على كل حال ولم يجعلها مستهلكة ومنهم من جعلها مستهلكة واختلفوا في الامارة الدالة على استهلاكها فبعضهم قال هي تغير الماء وبعضهم من قال كثرة الماء واختلفوا في قدر الكثرة فمنهم من قدرها بكر ومنهم من قدرها بقلتين الى غير ذلك واما ما لا يجوز مع الالتباس فانه على ضربين اما ان يشتبه الماء النجس بالطاهر والثانية اختلفوا في جواز التحري وعدمه ومنها ان يقع الطلاق على امرءة من نسائه ثم يذهب عليه عينها والوجه تحريم الكل تغليبا للحرمة على الحل وهو اختيار قاضي القضاة

د واذا اختلطت منكوحة باجنبية قال قوم وجب عليه الكف عنهما لكن الحرام هي الاجنبية والمنكوحة حلال وهو ضعيف لان الحل هو رفع الحرج فلا يجامع الحرمة لتنافيهما بل هما حرامان لكن الاجنبية حرام لكونها اجنبية والاخرى لعلة الاشتباه بالاجنبية

ه لو قال لزوجاته احدكن طالق احتمل اباحة وطيهن لان الطلاق امر معين فيفتقر الى محل معين والتحريم لانه الطلاق في واحدة منهن لعدم الاختصاص ويكون الموجود قبل التعيين ليس الطلاق بل امر له صلاحية التاثير في الطلاق عند اتصال البيان به واذا ثبت انه قبل التعيين لم يوجد الطلاق وكان الحل ثابتا قبل الطلاق وجب القول بعدم تحريم الجميع ويحتمل تحريم الجميع الى وقت البيان تغليبا لجانب الحرمة لا يقال الله تعالى يعلم ما سيعينه فيكون هي المحرمة في علم الله تعالى وانما هو مشتبه علينا لانا نقول الله تعالى يعلم الشيء على ما هو عليه فيعلم المعين لا يعلم معينا لعدم المطابقة بل يعلمه غير معين في الحال ويعلم انه في المستقبل سيعين هذا ان قلنا انه طلاق وان قلنا ليس طلاقا فالنكاح مباح في الجميع

و اختلفوا في الواجب الذي لا يتقدر بقدر كمسح الراس والطمانينة في الركوع اذا زاد على قدر الاقل هل يوصف الزيادة بالوجوب قال قوم نعم لان نسبة الكل الى الامر واحدة والامر في نفسه امر واحد هو ايجاب ولا يتميز البعض عن البعض فالكل امتثال والحق منعه لان الواجب ما لا يجوز تركه وهذه الزيادة يجوز تركها فلا يكون واجبة

البحث الثاني في ان الامر بالشيء نهي عن ضده ام لا اعلم ان هنا امرين احدهما لفظ والاخر معنى اما اللفظ فلا شك في الخلاف عند من لا يرى للامر صيغة واما من يرى ان للامر صيغة فالخلاف في التغاير فاني اظن ان احدا لا يذهب الى اتحاد الصيغتين

بحث الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده ام لا فيه اقوال

ادلاسك في الحارة من قولنا قم ومن قولنا لا تقعد فيجب رد الخلاف الى المعنى وهو ان قوله
قم تنزله منهيان احدهما طلب القيام و الثانى ترك القعود ومن يريد لانه يدل للنهى ملازم
فقط للمفهومان متحدان او متغايران و اما المعنى فهو مذهب القائلين بالكلام النفسى وهو ان طلب القيام هل
هو بعينه طلب ترك القعود ام لا وهذا لا يتأتى فرض الخلاف فيه في حق الله تعالى فان كلامه عند الاشاعرة
واحد هو امر ونهى ووعد ووعيد فلا يتطرق اليه الغيرية اما في حقنا فهل طلب الحركة عين كراهة السكون
وطلب تركه ام لا اذا عرفت هذا فنقول اختلف القائلون بالكلام النفسانى وهم الاشاعرة فمنهم
من قال الامر بالشئ نهى عن ضده بعينه وان طلب الفعل هو بعينه طلب ترك اضداده واختاره
القاضى ابو بكر اولا ومنهم من قال الامر بالشئ يستلزم النهى عن اضداده لان الامر هو عين النهى واختاره القاضى
اخيرا ومنهم من منع ذلك مطلقا وهو اختيار الجوينى والغزالى وقال بعضهم ان جوزنا تكليف ما لا يطاق كما هو
مذهب ابى الحسن الاشعرى فالامر بالفعل لا يكون نهيا عن اضداده ولا ملزوما لها لجواز ان يؤمر بالفعل
ونهيه في الحالة الواحدة فضلا عن كونه منهيا عنه وان كان مستلزما ومنهم من قال الامر بالشئ نهى عن ضده
في الواجب دون الندب اما المعتزلة فقالوا الامر بالشئ ليس نهيا عن ضده ولا مستلزما له واختاره
القاضى عبد الجبار و السيد المرتضى وقال ابو الحسين الخلاف هنا اما في الاسم او المعنى اما الاسم فان سموا الامر
نهيا على الحقيقة وهو غلط لان اهل اللغة فرقوا بين الامر والنهى في الاسم فسموا هذا امرا وذاك نهيا
واما المعنى فمن وجهين احدهما ان يقال ان صيغة لا تفعل وهى النهى موجودة في الامر وهذا لا يجوز
احد على تحصيل لغته و الثانى ان يقال الامر نهى عن ضده في المعنى من حيث انه يحرم ضده وهذا يكون من وجوه
1 ان يقال ان صيغة الامر تقتضى ايقاع فعل ومنع من الاخلال به ومن كل ما لا يتم المامور به ~~الا به فيكون~~
~~محرما لضد المامور به~~ فمن هذه الجهة يكون محرما لضد المامور به وهو صحيح لما علم من ان الامر للوجوب
ب ان يقال ان الامر اقتضى الوجوب لدليل سوى هذا الدليل فاذ الحق ان الامر يدل على ان
احد اضداد المامور به يقوم مقامه في الوجوب اقتضى قبح اضداده اجمع لانها تمنع من فعل المامور به
وما يمنع من فعل الواجب فهو قبيح وهذا ايضا صحيح اذا ثبت ان الامر للوجوب ج ان يقال ان الامر يدل
على كون المامور به ندبا فيقتضى ان الاولى ان لا يفعل ضده كما ان النهى على طريق التنزيه يقتضى ان الاولى ان لا
يفعل المنهى عنه وهذا لا يقوله العاملون بان الامر بالندب عن امر لو سمى الامر بالندب نهيا عن ضد المامور به لكنا

ويمنع من فعل ص

الا ص

ضده ص

كنا منهيين عن المباحات لانا مامورون باضدادها من الندب د ان يقال الامر بالشئ يقتضى حسنه
او كونه ندبا وحسن الشئ يقتضى قبح ضده او ان الامر يدل على ارادة المامور به وارادة الشئ كراهة ضده
او يستلزم لا محالة كراهة ضده اما من جهة الصحة او من جهة الحكمة والحكيم لا يكره الا القبيح وهذا كله باطل
بالنوافل فانها حسنة ومرادة وليست اضدادها قبيحة ولا مكروهة و الاقرب ان نقول الامر بالشئ
يستلزم كراهة ضده اعنى الاخلال به اما كراهة تحريم ان قلنا ان الامر للوجوب او كراهة تنزيه ان قلنا ان
الامر للندب بشرط عدم الغفلة عن الضد العام وحكم ان الوجوب ماهية مركبة من قيدين احدهما طلب الفعل
و الثانى المنع من الترك ولا يحصل المركب بدون تحقق اجزائه فيلزم من ثبوت الامر بالشئ النهى عن تركه الذى
هو طلب تركه والنهى اما ان يمكن اجتماع الطلب الجازم مع الاذن بالاخلال اولا والاول محال لاستحالة
الجمع بين النقيضين و الثانى هو الغلط فانا لا نعنى بقولنا الامر بالشئ نهى عن ضده سوى ذلك واعلم ان
الخلاف هنا مع فريقين احدهما القائلون بعدم الاستلزام كالغزالى والرضى والثانى هم القائلون
بالاتحاد كالقاضى ابى بكر اما الاولون فقد احتجوا بان الامر بالشئ قد يكون غافلا عن ضده والنهى يستلزم
الحضور فان امر ولم يكن ذاهلا عن اضداد المامور ولا يقوم بذاته زجر عن اضداده مقصود الامر حيث
العلم انه لا يمكن فعل المامور الا بترك اضداده فيكون ترك اضداد للمامور بفعل المامور لزم الحكم ضرورة
الوجود لا الحكم ارتباط الطلب به حتى لو تصور على الاستحالة الجمع بين القيام و القعود فاذا قيل له قم كان
ممتثلا لاتيانه بايجاد القيام وقد اوجده وقال الغزالى حيث ذهب الى الذهب لزمه فضل الكعبى حيث انكر المباح
و قال وما من مباح الا وهو ترك الحرام فهو واجب فلزمه وصف الصلاة بانها حرام اذا ترك بها الزكوة
الواجبة ثم اعترض على نفسه بان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ~~ولا يتوصل الى الشئ فهو واجب~~
ولا يتوصل الى الشئ الا بترك ضده فيكون واجبا فاجاب بانه واجب وانما الخلاف في انه هل هو
الايجاب للمامور به او غيره والجواب المنع من ايجاب الشئ حال الغفلة عن تركه لما بينا من ان الوجوب
ماهية مركبة من امرين احدهما المنع من الترك ولا يتحقق بدونه اما الاضداد الوجودية ~~[illegible]~~
فانه يمكن الغفلة عنها والملازمة بين الشئ لذاته بل لكونها مستلزمة لعدم ذلك الشئ فالمنافاة بالذات
انما هي بين الشئ وبين ذلك اللازم اما بنفسه وبينها فانها بالعرض سلمنا ان الامر بالشئ قد يكون
غافلا عن ضده لكن كما ان الامر بالصلاة امر بمقدماتها وان غفل عنها فليجز هنا مثله على انه هذا ايرد

على البعض ص

يتبهام ص

العام ص

يحصل المقصود بما لو قال ان الامر بالشئ يستلزم عدم الضد ان كان امرا لايجاب وكراهة الضد ان كان امر الندب

احتج من قال بان الامر بالشئ يستلزم النهى عن الضد

على من قال الامر بالشئ نهى عن ضده مطلقا اما نحن فحسب فيها فان لنا شرط حضور الضد فلا ورود لمثله ومن العجب
ان الغزالى حكم بان الامر بالشئ ليس نهيا عن ضده لا بعينه ولا مستلزما ومع ذلك اجاب عن اعتراضه
بما ذكره والالزام القبيح انما يتم لو قلنا ان المباح منهى عنه لذاته اما اذا قلنا انه منهى عنه لما استلزمه من ترك
الواجب فلا امتناع فيه ولا استبعاد فيه في تحريم الصلوة اذا استلزمت ترك واجب اخر وان كانت واجبة
لذاتها لا لامكان اجتماع الوجوب والتحريم بالنظر الى جهتين واما القاضى ابو بكر فقد احتج بان
1 السكون عين ترك الحركة كما ان شغل الجوهر بحيز اسفل اليد عين مفارقته الحيز المنتقل منه والقرب من المقرب عين
البعد عن المشرق فهو فعل واحد له اسمان احدهما القرب بالنسبة الى المشرق والاخر البعد بالنسبة
الى المغرب وكون طلب الانتقال الى حيز مسود الى اخر فرغ واذا كان السكون عين ترك الحركة فهو طلب واحد
بالاضافة الى السكون امر والى الحركة نهى ب لو لم يكن اياه لكان ضدا او مثلا او خلافا لانهما اما ان
تساويا في صفات النفس اولا والاول المثلان والثانى اما ان يتنافيا بانفسهما اولا والاول الضدان
والثانى المختلفان ولو كانا مثلين او ضدين لم يجتمعا ولو كانا خلافين جاز وجود احدهما مع ضد الاخر
وخلافه لانه حكم الخلافين وسيحيل الامر مع ضد النهى عن ضده وهو الامر بضده لانهما نقيضان او نكلف
بالمحال والجواب عن ا بالمنع من الاتحاد وكيف لا والحركة والسكون امران وجوديان فهكم احدهما
ليس هو وجود الاخر وعن ب لا يلزم من الخلاف جواز الانفكاك بان لو وجد احدهما مع ضد الاخر
وان جاز ذلك في بعض الصور اما في الحكم فلا نه نص من الناس من طرد البحث في النهى فقال النهى عن الشئ
امر بضده وهو اختيار القاضى ابى بكر كما تقدم في وجهه وبان النهى طلب ترك فعل وترك الفعل الضد
فيكون امرا بالضد وقد تقدم الجواب عن الوجهين وعن ج بالمنع من كون الترك فعلا ولو سلم رجع
النزاع لفظا والتحقيق ان النهى طلب الاخلال بالشئ وهو يستلزم الامر بما لا يتم الاخلال بالمنهى
عنه الا معه فان كان للمنهى عنه ضد واحد لا يمكن الانصراف عنه الا اليه كان النهى دليلا على وجوبه
بعينه وان كان له اضداد كثيرة لا يمكن الانصراف عنه الا الى واحد منها كان النهى في حكم الامر المخير على البدل
البحث الثالث في انه ليس يحصل العقاب على الترك شرطا في الوجوب هذا مذهب القاضى ابى بكر خلافا للغزالى
لا العفو عندنا جايز على ما نبينه في علم الكلام فلو كان العقاب على الترك شرطا في الواجب كان العفو عنه
عن واجب وهو باطل بالاجماع بل الواجب يجوز عند الله من الاخلال به ويكفى فيه ترتب الذم على تركه

فايده

على الامر وجوب بالمنع واحدا

اخر ص ص

فعل ص

يعترض

تدريب ص

بهام

لوجه الرابع

على تركه وان لم يحصل عقاب ومن العجب ان الغزالى زيف حد الواجب بانه الذى يعاقب على تركه ورجح الذى
يذم على تركه ثم ذكر عقيبه بلا فصل ان الوجوب ماهيته لا يتحقق الا بترجيح الفعل على الترك والترجيح لا يحصل الا
بالعقاب وهذا تناقض ظاهر البحث الرابع في ان الوجوب اذا نسخ هل يبقى الجواز ام لا اختلف الناس هنا
فقال الغزالى اذا نسخ الوجوب لا يلزم منه الجواز وقال فخر الدين الرازى يلزم بقاؤه والتحقيق ان نقول
الجواز اما ان يعنى به الاذن في الفعل مطلقا او يعنى به ما يساوى فعله وعدمه ويخير بينهما فان اريد
الثانى فالحق مع الغزالى لان الوجوب والجواز بمعنيين متضادان لا يلزم من رفع احدهما
ثبوت الاخر ولا عدمها فاذا نسخ الوجوب بقى الحكم كما كان اولا قبل الوجوب من تحريم
او اباحة وصار الوجوب بالنسخ في تقدير العدم او لا وان اريد به الاول فالحق ما ذهب اليه الرازى لان
ان الوجوب ماهية مركبة من الاذن في الفعل ~~اذ كان رفعه يوجب~~ والمنع من الترك وقد لا يوجب
اذا كان رفعه برفع الاذن في الفعل او رفع الحرج معا فنسخ الوجوب لا يستلزم رفع الجواز وانه
الجواز الذى يجعل جزاء من الواجب جنس لا يتحصل في الوجود الا مع فصل يقومه وهو اما المنع من
الحرج بالترك كما في الوجوب او رفعه كما في الندب و المباح فيستحيل بقاؤه بدون احد هذين الفصلين
واذا ارتفع الفصل ارتفعت حصة الجنس المعدة له احتج فخر الدين الرازى بان المقتضى للجواز قائم و المعارض
الموجود لا يصلح ان يكون مزيلا فوجب بقاء الجواز اما ان المقتضى للجواز قائم فلان الجواز جزء من الوجوب
والمقتضى للمركب مقتض لمفرداته اما الاول فلان الجواز رفع الحرج عن الفعل والوجوب رفع الحرج
عن الفعل مع اثبات الحرج في الترك ولا شك ان المفهوم ~~[illegible]~~
~~حالة الافراد~~ الاول جزء من الثانى واما الثانية فلان المركب هو تلك المفردات فالمقتضى
لها لا يقال المقتضى للمركب مقتض لمفرداته حال اجتماعها فلم قلت انه مقتض حالة الانفراد لانا
نقول تلك المفردات من حيث انها غير ومن حيث انها مفردة داخلة في المركب ونحن لا ندعى انها من حيث
هى هى مفردة داخلة في المركب لما تقتضى الافراد و التركيب بل انها من حيث هى هى داخلة في
فالمقتضى للمركب مقتض لها من حيث هى هى واما ان المعارض لا يصلح مزيلا فلان المعارض يقتضى زوال
الوجوب والوجوب ماهية مركبة فيكفى في زوالها زوال احد قيودها فيكفى في زوال الوجوب
ازالة الحرج عن الترك ولا حاجة الى ازالة جواز الفعل والجواب ان ما ذكره ليس يجيد لمنع من نقاء

في ان الوجوب اذا نسخ هل يبقى الجواز ام لا

فرفع المنع من الترك قد يكون برفع الحرج ... اذا كان رفع المنع لا برفع الحرج ... ص

من نفاء الجواز الذي هو الجنس الشامل للواجب والمباح لما بينا من ان رفع المركب قد يكون برفع جزء معا ومن نفاء الفصل لان التقدير انه منسوخ فلا يبقى مقتضاه قطعا فى لم يكون والاخر الربح فلنا سلمنا لكن لا يلزم القطع ببقاء الاخر بجواز ان يكون رفع المركب برفعهما مع الاخر **البحث الخامس** فى التضاد بين واجب الفعل وجايز الترك وهذا الحكم ظاهر فان الفعل قاض بالتضاد بينهما لان الواجب ما لا يجوز تركه فكيف يجامع الجايز الترك ولان الواجب مطلوب فيكون راجحا ولا ترجيح فى المباح وقد خالف فاويهان احدهما الكعبى واتباعه فانهم قالوا المباح واجب لان المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب فيكون المباح واجبا والجواب ان المباح ليس عين ترك الحرام بل هو شىء يحصل به وبغيره ترك الحرام فلا يلزم من كون الترك واجبا ان يكون الشىء الذى يحصل به وبغيره

~~ان يكون الشى الذى يحصل به وبغيره ترك الحرام واجبا~~

لانه الا احد اضداده التى يحصل بها التلبس بالمباح وذلك يستلزم وجوب احد الاضداد على سبيل التخيير للمكلف لكن لا خلاف فى وجوبه بحيث التخيير فما فعله المكلف فهو واجب قطعا كما فى خصال ولا خلاف عند مع ... وجوب الاثم الواجب الاثم وهو باطل لامكان ترك الحرام بنفى الفعل فان الفاعل لا يجب ان يكون متلبسا بالفعل او بضده وقد التزم بامرين احدهما خرق الاجماع الدال على انقسام الاحكام الى الخمسة الثانى كون الصلوة حراما اذا ترك بها واجبا احرى الجواب عن الاول بحمله على التقسيم بالنسبة الى ما يستلزمه وعن الثانى بالتزامه ولا استبعاد فيه بالنظر الى جهتين والتحقيق ان نقول الواجب وغيره من الاحكام اما ان نمشى على مذهب المعتزلة او على مذهب الاشاعرة وعلى كلا المذهبين لا يلزم وجوب المباح اما على مذهب المعتزلة فلان الواجب هو ما اشتمل على مصلحة خالية عن امارة المفسدة بحيث لو اخل به المكلف استحق الاثم وترك المباح وان كان واجبا لكن لا يلزم منه استمال كل واحد من جزئياته على وجه الوجوب لان المباح وان حصل به ترك الحرام لا يلزم وجوبه لجواز استمالها على وجه مانع عن الوجوب واما على مذهب الاشاعرة فلان الواجب هو ما امر الشارع بايجاده امرا مانعا من النقيض وترك الحرام وان حصل بالمباح لكن لا يجب ان يكون مامورا به بحسب حصول الامر بالكل لجواز ان يكون حاصلا فى جزء الاخر واحد احرى **الوكي الثاني** جماعة من الفقهاء حكموا بان الصوم واجب على المريض والمسافر والحايض وما يأتون به عند زوال العذر يكون قضاء لما وجب وتحقيق ذلك فان الوجوب ينافى جواز الترك بدونه ثابت هنا فكيف يجب الفعل والترك احرى الحق لم

الى وجوب الترك ١٢

لقوله تعم فمن شهد منكم الشهر فليصمه اوجب على كل من شهد الصوم ولانه ينوى قضاء رمضان وتسميته قضاء يقتضى سبق الوجوب ولانه لا يزيد عليه ولا ينقص منه فيكون بدلا عنه كغرامات المتلفات فى الجواب انما ذكرتموه ظاهر وما ذكرناه قطعى فيكون راجحا لان المقصود من الوجوب المنع من الترك فلو استدللنا بالظواهر لا يقتضى على اثبات المنع من الترك عند شهودهم لكنا قد تمسكنا بالظنى على اثبات الحكم بين التناقض على انا نمنع العموم والتسمية لسبق سبب الوجوب لا نفسه والبدلية لا تعطى وجوب المبدل عنه ولو سلمت وفيه ١ قال القاضى ابو بكر وجماعة من الاشاعرة ان المندوب مامور به خلافا للكرخى وابو بكر الرازى من الحنفية والتحقيق ان نقول ان جعلنا الامر حقيقة فى الوجوب لم يكن المندوب مامورا به حقيقة وان جعلنا حقيقة فى مطلق الترجيح كان مامورا فالنزاع لفظى ب قال الاستاد ابو اسحق الاسفراينى المندوب تكليف ... ومشقة فانه سبب الثواب لانه ان فعل حصل له المشقة كالواجب فان تركه شق عليه ما فاته لا يساوى المباح فى التخيير بين الفعل والترك فلا يكون تكليفا كالمباح فالجواب عما قاله الاستاد ان يكون حكم الشارع على الفعل بكونه سببا للثواب تكليفا لانه ان اتى بالفعل رغب فى الثواب الذى هو سببه كان شاقا وان تركه شق عليه ما فاته من الثواب وهو خلاف الاجماع ح اختلفوا فى الندب هل يصير واجبا بالشروع فيه فذهب ابو حنيفة الى ان الصوم يصير واجبا بالشروع خلافا للشافعى والامامية لنا قوله صم الصايم المتطوع امير نفسه ان شاء صام وان شاء افطر ولان الغرض انه ندب فيما اذا اتى صوما مندوبا يجوز له تركه فعند الشروع يجب اتمام الصوم على هذا الوجه لعدم الفرق ... ولانه لم يكن واجبا قبل الفعل فكذا حاله عملا بالاستصحاب د قال الاستاد ابو اسحق المباح داخل تحت التكليف والحق خلافه كما ذهب اليه الباقون لان التكليف مطلوب فيه الفعل ولا بد فيه من الترجيح ولا ترجيح فى المباح ولان التكليف ماخوذ من الكلفة والمشقة ولا مشقة فى المباح لكونه مخيرا بين الفعل والترك ... قد ورد التكليف ما معنا ه اما انه يكون تكليفا والجواب الاعتقاد غاير للفعل فالتكليف بالاعتقاد ليس تكليفا بالمباح ~~فان جعل تكليفا بالمباح~~ فان جعله تكليفا بهذا الاعتقاد كان مغايرا للمصطلح وعاد نزاعا فى العبارة ه اختلفوا فى المباح هل هو حسن قال المحققون ان كان هو ما ارتفع الحرج فى فعله وتركه او انه الذى للفاعل ان يفعله او انما لا امتناع فيه ولا ذم فهو حسن بهذا الاعتبار وان اريد به ما يستحق فاعله التعظيم او الثواب فليس حسنا

من هذا الباب و اختلفوا فى المباح هل هو من الشرع ام لا فانه قد اريد بالمباح ما لا حرج فى فعله وتركه فذلك معلوم قبل الشرع فلا يكون منه بل يكون الاباحة بمعنى نفى الاصل لا بعينه والتحقيق ان النزاع لفظى فان المباح ان عنى به ما اذن الشرع فى فعله وتركه فهو حكم شرعى وان عنى به ما لا يتعلق بفعله ولا تركه ذم ولا عقاب فليس حكما شرعيا وانه ان عنى بكون الاباحة حكما شرعيا حصول حكم عرفى كان مستمرا قبل الشرع فليس كذلك لان الاباحة تقرير لا تغيير وان عنى بكونه شرعيا ان كلام الشارع دال على حقيقته فهو كذلك لان الاباحة الشرعية تحصل باحد امور ثلثة ١ ان يقول الشارع ان شئتم فافعلوه وان شئتم فلا تفعلوه ب ان تدل الاخبار على انتفاء الحرج فى الفعل والترك الا ان لا يتكلم الشارع فيه بامر لكن ينعقد الاجماع ح دلالة ان ما لم يرد فيه طلب فعل ولا ترك فالمكلف مخير فيه د اختلفوا فى المباح هل هو داخل فى مسمى الواجب ام لا والحق ان النزاع لفظى فان المباح ان عنى به ما لا حرج فى فعله فهو جنس الواجب والمباح بالمعنى الاخص فيكون داخلا فى الواجب وان عنى به ما لا حرج فى فعله ولا تركه فهو مضاد ومباين للواجب احتجوا باطراد العادة فى اطلاق الجايز على الواجب كقولهم صلوة جايزة وصوم جايز ولولا الاخذ لزم الاشتراك او المجاز والجواب بانكم فى ترك الحرام حيث قال الحرام جايز الترك ومسمى الجايز عم والحق هنا مثل م الجواز او الاشتراك **الفصل السادس** فى اللواحق وفيه مباحث ا فى امتناع التكليف بالمحال اختلف الناس فى ذلك فذهب المعتزلة كافة الى امتناعه وقالت الاشاعرة كافة بجوازه ثم اختلفوا فى الوقوع فذهب ابو الحسن الاشعرى تارة الى عدم وقوعه وتارة الى وقوعه وكلاهما قول اصحابه مع اتفاقهم على عدم الوقوع وقال بعضهم ان الكان لذاته كالجمع بين الضدين وقلب الاجناس وايجاد القديم واعدامه امتنع التكليف به وان كان ... واختاره الغزالي وقد ذهب من قال بشيخ ابو الحسن لما نسب من الشاعات لفظا ويلزمه الوقوع فهما على ما يلى تقريره لنا وجوه ١ انا نعلم قطعا ان من كلف الاعمى نقط المصاحف والزمن الطيران فى السماء والاسود ازالة السواده والعاجز نقل الكواكب عن مواطنها الى السفه والجهل والله منزه عن ذلك واى عاقل يقضى لنفسه تنزيه المخلوق عن امر يقبحه وينسبه الى الله تعم مع نقص المخلوق وكمال الخالق الح غير متصور وكل ما لا يكون متصورا لا يكون مامورا به اما المقدمة الاولى فلانه لو كان متصورا لكان متميزا لكان ثابتا ما لا ثبوت له لا تميز له وما لا يتميز له لا يكون متصورا واما الثانية فلان غير المتصور لا يكون فى العقل اليه اشاره والمامور به

مشار اليه فى العقل والجمع بينهما متناقض ح لو جوزنا الامر بالمحال لجوزنا امر الجمادات وبعثة الرسل اليها وانزال الكتاب عليها وذلك معلوم البطلان بالضرورة د نوقع التكليف بالمحال لكان مستدعى الحصول لان ذلك معنى الطلب ولا يصح لانه لا يتصور وقوعه واستدعاءه حصوله وعدم لانه لو تصور لامر على خلاف ماهيته المحال لاقوال لو لم يتصور لم يعلم احالة الجمع بين الضدين لان العلم صفة المتميز تصوره لانا نقول الجمع المتصور هو المحكوم بنفيه ولا يلزم من تصوره منفيا عن الضدين تصوره مثبتا لا يقال يتصور هنا الحكم عليه لانا نقول يكون فى الخارج ... ولا مستحيل فى الخارج وانه يكون حكم على ما ليس مستحيل ... الحكم على الخارج ليستدل على تصور الخارج ه قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم فى الدين من حرج ولا حرج اعظم من التكليف بالمحال ... فان تكليف الانسان تسكين الكواكب او خرق الافلاك او ايجاد مثلها او ايجاد مثل القديم الحى وذلك من المستحيلات من اعظم الظلم واكبره فيكون الله تعالى منزها عنه لقوله وما ربك بظلام للعبيد وقوله وما الله يريد ظلما للعباد وقوله ولا يظلمون فتيلا و لا يظلمون نقيرا ولا يظلم ربك احدا لا ظلم اليوم ان الله لا يظلم مثقال ذرة الى غير ذلك من الايات الدالة على تنزيه الله تعالى عن الظلم احتج المخالف بوجوه ا ان الله تعالى كلف الكافر بالايمان فى حال كفره والامر ... جهلا على ... وعلم ... والمستلزم ... وكونه محالا ب ان الله تعالى اخبر عن قوم معينين انهم لا يؤمنون كقوله فى قصة نوح انه لن يؤمن من قومك الا من قد امن وقوله تبت يدا ابى لهب وقوله ان الذين كفروا سواء عليهم اانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون فلو امن هؤلاء لانقلب خبر الله تعالى كذبا والكذب عليه محال لادائه الى الجهل او الحاجة او لانه لا نقول الاشاعرة والموتى الى المحال محال فصدور الايمان عن اولئك يكون محالا ج انه تعالى كلف ابا لهب بالايمان ومن جملته تصديق الله تعالى فى جميع ما اخبر عنه ومن جملة ما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد صار مكلفا بان يؤمن بانه لا يؤمن وهو تكليف بالجمع بين النقيضين د صدور الايمان عن العبد يتوقف على الداعى وهو مخلوق لله تعالى ومتى حصل الداعى وجب الفعل اليه وحينئذ يلزم الجبر وهو تكليف ما لا يطاق اما المقدمة الاولى فلان العبد لو كان مع الداعى ان لم يتمكن من الترك لزم الجبر وان تمكن فان لم

فان لم يتوقف ترجيح الفاعلية على التاركية على مرجح لزم ترجيح احد الطرفين المتساويين بلا مرجح
وهو محال وان توقف فما وجب الفعل من ذلك المرجح ان كان من فعله تعالى لزم الجبر وان
كان من غيره عاد البحث وان لم يجب عاد البحث وتسلسل ه التكليف اما ان يتوجه على المكلف
حال استوى الداعي الى الفعل والترك او حال رجحان احدهما على الآخر فان كان الاول لزم
التكليف بما لا يطاق لان حال الاستواء يمتنع الرجحان فاذا التكليف يكون تكليفا بالمحال وان كان
الثاني فان توجه بالراجح كان تكليفا بالواجب وهو تكليف ما لا يطاق لان الواجب يستحيل ان
يستند وقوعه الى شيء آخر فيستحيل اطاعة الفاعل ما لا يرجح امر بما لا يطاق وان توجه بالمرجوح
كان تكليفا بالممتنع لاستحالة وقوع ذلك الطرف حال التساوي فحال المرجوحية اولى بالامتناع
وهو تكليف ما لا يطاق ولو كانت افعال العباد مخلوقة لله تعالى فيلزم تكليف ما لا يطاق اما الصغرى
فلانها لو كانت مخلوقة للعبد لكانت معلومة له والثاني باطل لانا نعلم انتفاء العلم باجزاء الحركة
الصادرة عنه وباجزاء المسافة ومقادير السكنات المتخللة بينها فالمقدم مثله واما الكبرى
فلان العبد قبل ان يخلق الله تعالى فيه الفعل استحال منه تحصيل الفعل واذا خلق فيه الفعل عند
اختياره وعدمه مع عدم اختياره فيكون للعبد اختيار لانا نقول الكلام في فاعل الاختيار
كالكلام في فاعل الفعل ز الامر موجود قبل الفعل والقدرة لا توجد قبله فالامر قد وجد عند
عدم القدرة وهو تكليف ما لا يطاق واما الصغرى فلان الكافر مكلف بالايمان واما الكبرى فلان
القدرة عرض فلو بقيت لزم قيام العرض بالعرض وهو باطل ولان القدرة صفة متعلقة فلا بد لها من متعلق والمتعلق
اما المعدوم او الموجود والاول محال لانه نفي محض مستمر والنفي لا يكون مقدورا وكذا المستمر بالنفي
المستمر اولى بان لا يكون مقدورا واذا كان موجودا ثبت ان القدرة لا توجد الا عند وجود الفعل
ح لو كان العبد قادرا على الفعل لكان اما قادرا حال وجود الفعل او قبله والاول محال لاستحالة
تحصيل الحاصل وكذا الثاني لان القدرة المتقدمة ان كان لها تأثير في القدرة المتأخرة حال وجوده
او قبله فان كان الاول كان ايجادا للموجود وان كان الثاني تسلسل وان لم يكن لها اثر
في الزمان المتقدم وثبت انه لا اثر لها في المقارن فلا اثر لها البتة فليس للعبد قدرة اصلا
ط الامر بالمعرفة ثابت لقوله فاعلم انه لا اله الا الله فاما ان يتوجه على العارف بالله او على غيره والاول محال والاولى
بالمعرفة

استحالة الامتناع وعدم التقدير لا قدرة ... وان ... لكن الله ... يخلق الفعل م

اثر والفعل حال تقدم ما كان ... الاول ... الاولان ... المقدور ... م م

لزم تحصيل الحاصل او الجمع بين النقيضين والثاني كذلك لان غير العارف بالله تعالى ما دام غير عارف
استحال ان يعرف ان الله تعالى امره بشيء لان العلم بانه امره مشروط بالعلم به واذا استحال ان
يعرف ان الله تعالى امره توجه الامر عليه في هذه الحالة توجه الامر على من يستحيل ان يعلم ذلك كان تم
الامر وهو تكليف ما لا يطاق ى الامر بالنظر ثابت لقوله تعالى قل انظروا او لم يتفكروا وذلك
تكليف ما لا يطاق بيانه ان المتصور غير مجهود وفاقا بالضرورة كذلك فالتصديق كذلك
وح لا يكون النظر والفكر مقدورا ما عدم المقدرة على اكتساب المتصور فلان المتصور
لها اما ان يكون معلومة له حالة الطلب او لا والاول تحصيل الحاصل والثاني يكون غير
خاطر بالبال والذهن غافل عنها فلا يكون مطلوبة للعلم الضروري بان الغافل انما كان غافلا عن شيء
استحال ان يحاول تحصيله لا يقال انها متصورة من وجه دون آخر لانا نقول الوجهان متغايران
فالمعلوم معلوم بتمامه فلا يطلب لانه تحصيل الحاصل والمجهول مجهول بتمامه فلا يطلب واذا ثبت
كون التصورات غير مكتسبة وكذا البديهيات لان تصوراتها ان كفت في الحكم كان حصولها عقيب حصولهما
واجبا ليس باختيار القادر وان لم يكف افتقرت الى وسط فلا يكون بديهية هذا خلف والنظريات
غير مقدورة فيكون النظريات كذلك لان لزومها عن الضروريات اما ان يكون واجبا فلا يكون مقدورة
او لا يكون واجبا فلا يكون يقينية لانا اذا استدللنا بدليل مركب من مقدمات ولم يجب المطلوب
عنها كان اعتقاد وجوب ذلك المطلوب في هذه الحالة اعتقادا تقليديا لا يقينيا والجواب عن
الاول بوجوه ا منع استحالة الايمان عن الكافر وان حصوله يفضي الى انقلاب علم الله تعالى جهلا ذلك
لان العلم تابع للمعلوم يتعلق به على ما هو عليه فان كان الشيء واقعا تعلق العلم بوقوعه وان فرض انه
غير واقع لزم القطع بان الله تعالى يعلم عدم وقوعه فغرض الايمان بدلا عن الكفر لا يقتضي تغير العلم بل يقتضي ان
يكون الحاصل ... في الازل هو العلم بالايمان بدلا عن العلم بالكفر ب الايمان في نفسه ممكن قبل
العلم بعدمه فلو انقلب واجبا بسبب العلم لكان العلم مؤثرا في المعلوم وهو محال فان العلم تابع
فلا يؤثر في متبوعه ج سلمنا الوجوب لكنه لاحق حصل بفرض العلم فلا يؤثر في الامكان الذاتي
ولا القدرة كما ان فرض المعلوم لوجه وجوبا لاحقا ولا يؤثر في امكان الطرف الآخر والاصل

وان كان غير واقع تعلق العلم بعدمه فالايمان ان وقع علمنا ... ان الله تعالى كان في الازل عالما بوقوعه ...

في ذلك ان العلم والمعلوم متطابقان والاصل في هذا التطابق المعلوم فلا فرق بين فرض الشيء
وفرض مطابقه ولا ينافي ذلك تاخر المعلوم عن العلم فان العلم حكاية والحكاية قد تتقدم زمانا
وتاخرها تاخره على التقدير بالذات عن المحكي وكذا العلم السابق د ان هذا الدليل ينفي
ان لا يكون الترك ممكنا ويكون الفعل واجبا فلا يبقى مقدورا فيلزم ان لا يقدر الله تعالى على شيء
وهو باطل قطعا ح لو وجب معلوم الوقوع وامتنع معلوم العدم لم يبق فرق بين حركاتنا الاختيارية
والاضطرارية ولا حكم كل عاقل بالفرق بين حركاتنا يمنة ويسرة بحسب اختيارنا وبين حركة
حال السقوط من شاهق وبين حركتنا وحركة الاشجار بالرياح وحركة الحجر حال هبوطه من حيث انه
لا يكون ذلك باختيارنا علمنا بطلانه يقينا فلو لم يعلمه لانه استدلال في معارضة ما علم بطلانه بالضرورة
وكان اشبه بالسوفسطائية و لو كان معلوم الوقوع واجبا لكان العالم واجب الوجود
في الوقت الذي علم الله تعالى انه يوجده والواجب مستغن عن المؤثر فيكون حدثه مستغنيا عن
المختار وهو كفر فلا يفتقر العالم الى المؤثر ولا غيره من الحوادث وذلك يوجب نفي القادر ز
العلم بالمحقق تعلق العلم به اما ان يكون سببا لوجوبه او لا يكون والاول يقتضي ان يكون
العلم قدرة وارادة اذ معناهما الامر الذي باعتباره يرجح الوجود على العدم فيصير العلم عين
القدرة والارادة فيلزم انقلاب الحقائق وهو محال وان لم يكن سببا سقط دليلكم لا نسلم على ان
المعلوم صار واجب الوقوع عند تعلق العلم به ح لو اقتضى ما ذكرتموه امتناع الايمان من الكافر
لكان بالنظر الى العلم لا الى ذاته ولم قلتم ان المحال لذاته يجوز ورود الامر به ط هذا الدليل يقتضي
ان يكون كل تكليف فهو تكليف بما لا يطاق ولم يذهب اليه احد وان كان لازما للجبرية الا انهم
يكرهونه باللسان فما هو نتيجة الدليل لا يقول به الخصم ظاهرا وما يقوله لا ينتجه فيكون ساقطا
الاعتراض ... وان لم نعلم ان علم الله تعالى تعلق بايمان زيد وبكفره لكنا نعلم ان علمه تعالى تعلق باحدهما
على التعيين وذلك العلم كان حاصلا في الازل فلو لم يحصل متعلقه لزم انقلاب العلم جهلا وهو
محال لامتناع الجهل على الله تعالى وعدم الشيء في الماضي ونحن ندعي استحالة خلاف المعلوم وان لم
يكن العلم مؤثرا ولا يلزم نفي قدرته تعالى لان العلم بالوقوع يتبع الوقوع الذي هو تبع القدرة
والارادة فلا يكون الفرع منافيا للاصل بل يتعلق علمه بمعنى الوجه المخصوص بكشف عن القدرة

قدرته وارادته متعلقتا به على ذلك الوجه والجبر الذي حصل من الازمنة ان يسلم به علمه ثم يمكن العبد من
فعل خلاف معلوم الله تعالى فلم قلتم انه محال ولا يلزم انقلاب العلم جهلا لان الوقوع اصل
العلم به وهو تبع القدرة والارادة والفرع لا يغني عن الاصل وانما العلم ليس سبب الوجود
لكنه كاشف عن الوجوب قوله هذا الدليل على جواز الجمع بين الضدين فتلنا لان علم الله تعالى
بعدم ايمان زيد مانع وجود ايمانه فاذا امر بادخال الايمان في الوجود حال العلم بعدمه
فقد كلفه بالجمع بين المتنافيين قوله يقتضي ان يكون كل تكليف فهو بما لا يطاق قلنا الدلائل
القاطعة لا تدفع باشال هذه والجواب لا فرق بين العلم الازلي والحادث في امتناع انقلابهما واستحالة
الوقوع بخلافهما ولما كان العلم الحادث غير مقتض للايجاب السابق ولا مغيرا للشيء عن حكم
الامكان الذاتي كان الازلي كذلك وانقلاب العلم جهلا لازم للايمان بعد فرض العلم بالكفر
الذي هو في الحقيقة فرض الامر المحال ... فرض الكفر بدلا عن الايمان بل فرضه ومن
مطابق نقيضه ولا يلزم من استلزام المجيء المحال استلزام حركته معين كذلك المحال ومن الجواب
اعتراضهم بان العلم الازلي بالوقوع الحادث مع الوقوع في حق الله تعالى دون العبد واي فارق
بينهما ... الاعتماد في نقل هذه المباحث الضعيفة ... هذا ... قالوا ان العلم
بايمان زيد يكشف عن ان قدرة زيد وارادته تعلقتا على ذلك الوجه كما قالوا في فعل ... والجبر الذي
استخرجوا انه ... ان يكون هذا الجبر مع الوقوع وكيف ... ما ... هو من عدم
قدرة العبد وان فعله يجري مجرى سقوط الحجر الى اسفل ثم اعتذارهم عن دفعها لا يخلو ... وقد
لعالم يكون العلم تابعا اي في حق العبد كاشفا وكون العلم كاشفا عن الوجوب يلزمه
سبق الوجوب منع فرض العلم وهو محال لاستلزامه نفي القدرة على الله تعالى وعن العبد
حال فرض الحادث من العلم ولما اعترفوا ان العلم لا يقتضي الايجاب وجب الرجوع ... حكم
متوعد وهو القدرة التي هي اصل الفعل لم يلزم جواز الجمع بين الضدين في الامر بالايمان
مع العلم بعدمه ... قاطع ... كون التكليف بابي لهب تكليفا بما لا يطاق والجواب
عن ... بالمنع من الاخبار بعدم ايمان ابي لهب والوعد بانه سيصلى نارا ذات لهب
لا يدل على الاخبار بعدم تصديقه للنبي صلى الله عليه وآله لامكان تعذيب المسلم كالفاسق

تقدم

او بقوله تصلى النار على عدم ايمانه وكذا قوله في قصة نوح انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن اى سئل بعدم هدايه الله تعالى لهم الى ذلك وذلك لا يدل على الاخبار بعدم الايمان مطلقا وكذا باقى الايات سلمنا لكن يمنع الوجوب السابق بحسب الاخبار واللاحق لا يؤثر في القدرة كالعلم سلمنا لكن لم انهم كلفوا بتصديق النبي صلى الله عليه وسلم بما اخبر به من عدم تصديقهم بنبوته لجواز وروده حال غفلتهم او دونهم او بعد التكليف وهو الجواب عن ح انا لو سلمنا ان تصديق الله تعالى في كل ما اخبر عنه من الايمان لم يلزم منه امر بتصديق هذا الخبر عينا اذ ما هو من الايمان من التصديق يجب ان يكون جليا وعن د بالمنع من الافتقار الى الداعي فان للقادر ان يرجح احد مقدوريه على الاخر لا لمرجح كما في الهارب من السبع اذا عن له طريقان و العطشان اذا حضر قدحان والجائع اذا قدم اليه رغيفان ثم سلمنا لكن الداعي هو العلم بما في الفعل من المصلحة وهذا العلم ان كان ضروريا من الله تعالى وان كان كسبيا كان مستندا الى العبد بواسطة اختياره المسند الى علمه ولا يلزم الجبر على تقدير عدم التمكن من الترك اذا كان الوجوب مستندا الى القدرة والداعي ومع ذلك فهو وارد في حق الله تعالى وعن ه ان التكليف وارد حال الاستوا بان يوقعه حال الرجحان والتكليف بالمحال انما يلزم لو قلنا انه مكلف حال الاستوا بان يوقعه في تلك الحال ونحن لا نقول به وهو ايضا وارد في حق الله تعالى اذ ما يمنع الجبر على تقدير الوجوب المسند الى الداعي وعن و ان العلم الاجمالي كاف في التاثير وهو حاصل في حق العبد وعن ز ان القدرة متعلقه والوقوع بالنوع كالسرعة والحركة على انا نمنع كون البقاء عرضا سلمنا لكن القدرة تقدم حالا توجد اخرى في الحال الثاني وهكذا او لو كان متعلق القدرة موجودا لزم ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل وهو باطل قطعا ثم ان ذلك وارد في حقه تعالى وعن ح ان القدرة توجد متقدمة وتبقى مقارنة للفعل فالقادر في الوقت الاول قادر على ان يوجد الفعل في الوقت الثاني ونسبته بين القدرة والفعل ومتقدمه على الفعل ومغايرة له ومع ذلك فهي واردة في حق الله تعالى فما هو جوابهم عنه فهو جوابنا في كل ما اوردتم

احتجاج القائلين بجواز التكليف بالمحال

عن موثر وعن ط انه لا يرد علينا لانا نوجب المعرفة بالعقل لا بالسمع بل ورد على الاشاعرة وقد اجابوا بان امتناع الامر بالوجوب وامكانه يوجبان البحث وكذا البحث للمكلف حصل له العلم السمعي بالوجوب وامكان موجبه الاعجاز لا يتوقف على ثبوت الموجب ويكفي في الامتناع في تحقق الاعجاز ولا يلزم منه تكليف بالمحال على ان الاية دلت على الامر بالعلم بالوحدانية سلمنا لكن الامر يستلزم العلم بالامر باعتبار ما وعن ى ان التصور معلوم من وجه ومجهول من اخر والوجهان متغايران وليس المطلوب الوجه بل الموصوف بهما سلمنا ان التصورات غير مكتسبة وكذا الضروريات لكنهما غير كافية في تحصيل الكسبيات بل لا بد من فكر وترتيب بين تلك العلوم وهو صادر بالاختيار من المكلف احتج القائلون بجواز التكليف بالمحال لغيره لان لا انه بقوله تعالى ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به سالوا دفع التكليف بما لا يطاق ولو كان ممتنعا لاستحال السوال والاجماع على ان الله تعالى كلف ابا لهب بالايمان مع علمه انه لا يؤمن والجواب عن الاول ان الاية انما يصح حملها على السوال دفع ما لا يطاق لو كان ذلك ممكنا والا تعذر السوال بدفع ما لا امكان لوقوعه كما قلتم وامكانه متوقف على كون الاية ظاهرة فيكون دورا سلمنا لكن يمكن حملها على سوال دفع ما يشق وان كان ما يطاق سلمنا لكن تمنع السوال الدال على الجواز سلمنا لكن التكاليف ان كانت باسرها تكليف ما لا يطاق بطل فائدة تخصيصهم بذكر ما لا يطاق بل كان الواجب ان يقولوا ربنا لا تكلفنا وان كانت البعض لزم خلاف مذهبكم سلمنا لكنه معارض بقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وعن الثاني من ان العلم تابع ثم تعارض ادلة المجبرة زيادة على ما تقدم بالمعقول والمنقول اما المعقول فوجوه ا قدرة العبد ان كانت بالاجماع متساوية في الوقوع لا بد في الوقوع من مرجح فيكون للوقوع في الفعل غير العبد فلم يقع مقدوره بين قادرين ب يجوز ان تكون القدرة متعلقة بالجواهر والالوان د يكون العبد مضطرا بما خلق الله فيه لا قادرا ح يجوز ان يصدر عن العبد افعال محكمة في غاية الاتقان والاعيان وهو لا يشعر بها و لا يصح الفعل منسوبا الى طاعة ومعصية لانه ليس من فعله ز يكون الرب تعالى اضر على العبد من ابليس من حيث انه خلق فيه الكفر وعاقبه عليه وابليس يحمل لا يفعل ح لا يحسن شكر العبد ولا ذمه على افعاله ولا امره ولا نهيه

ولا عقابه ط يكون الرب تعالى امر العبد بفعل نفسه وهو قبيح عند العقلاء ى يكون الكفر والايمان من قضاء الله تعالى وقدره وهو اما ان يكون حقا او باطلا فان كان حقا فالكفر حق فان كان باطلا فالكفر ~~فان كان فالكفر~~ والايمان باطل يا يكون الواجب تعالى اما راضيا بهما فيلزم منه الرضا بالكفر او غير راض فلا يكون راضيا بالايمان واما المنقول فمن وجوه ا ما في القران من اضافة الفعل الى العبد كقوله تعالى فويل للذين يكتبون حتى يغيروا ما بانفسهم ان يتبعون الا الظن بل سولت لكم انفسكم امرا فصبر جميل فطوعت له نفسه من يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسب رهين كل نفس بما كسبت رهينة الان عن كلم فاستجبتم لي ب ما في القران من المدح على الايمان والذم على الكفر والوعد على الطاعة والوعيد على المعصية اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون بما كنتم تعملون وابراهيم الذي وفى الا تزر وازرة وزر اخرى لتجزى كل نفس بما تسعى هل تجزون الا ما كنتم تعملون من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن اعرض عن ذكري اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا ان الذين كفروا بعد ايمانهم ج الايات الدالة على تنزيه افعاله عن مماثلة افعال المخلوقين من التفاوت والاختلاف والظلم ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت الذي احسن كل شيء خلقه والكفر والظلم ليس بحسن وما خلقنا السماء والارض وما بينهما الا بالحق والكفر ليس بحق ان الله لا يظلم مثقال ذرة د الايات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم وما لكم لا تؤمنون بالله وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وماذا عليهم لو آمنوا ما منعك الا تسجد فما لهم عن التذكرة معرضين فما لهم لا يؤمنون عفا الله عنك لم اذنت لهم لم تحرم ما احل الله لك لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله ه الايات الدالة على التخيير فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم فمن شاء ذكره لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم و الايات الدالة على امر العباد بالفعل والمسارعة الى الطاعة وسارعوا الى مغفرة من ربكم استجيبوا لداعي الله وآمنوا به استجيبوا لله وللرسول اركعوا واسجدوا واعبدوا فآمنوا خيرا لكم واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم ولا يصح الامر بالطاعة والمسارعة اليها والمامور ممنوع عاجز عن الاتيان به ز الايات الدالة على الاستعانة بالله اياك نعبد واياك نستعين

فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم استعينوا بالله واذا كان الله هو الخالق للكفر والمعاصي كيف يستعان به ح الايات الدالة على اللطف او لا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون ولولا ان يكون الناس امة واحدة ولو بسط الله الرزق فبما رحمة من الله لنت لهم ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر واذا كان خالق الفعل هو الله تعالى فاى نفع في اللطف وما الذي يحصل له به ط اعتراف الانبياء باضافة الفعل اليهم ربنا ظلمنا انفسنا سبحانك انى كنت من الظالمين رب انى ظلمت نفسي بل سولت لكم انفسكم امرا فصبر بعد ان نزغ الشيطان بيني وبين اخوتي رب انى اعوذ بك ان اسألك ما ليس لي به علم والا تغفر لي وترحمني ى الايات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة باضافة ذلك اليهم ولو ترى اذ الظالمون الى قوله انحن صددناكم عن الهدى بعد اذ جاءكم بل كنتم مجرمين قالوا لم نك من المصلين وكنا نكذب وقلنا ذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون يا الايات الدالة على التحسر وطلب الرجعة ربنا اخرجنا منها رب ارجعون فارجعنا نعمل صالحا لعلي اعمل صالحا فاكون من المحسنين وبالجملة فالايات الدالة على ذلك اكثر من ان تحصى يب لا فرق بين الامر والنهي في ذلك فانه كما استحال الامر بالجمع بين الضدين كذا استحال النهي عنهما اذا لم يكن بينهما متوسط كالحركة والسكون كذا استحال الاعمال للحركة والسكون والحلاف هنا مع الاشاعرة ظاهر وابو هاشم جوز ذلك ان من توسط ارضا مغصوبة يحرم عليه الحركة والسكون فيها فهما يحرم عليه اللبث فيها كذلك يحرم عليه الخروج منها اذ كل منهما تصرف في ملك الغير بغير اذنه فكان حراما والحق انه مكلف بالخروج وان تضمن التصرف والاضرار بالعدوان اذ الخروج يتضمن افساد الزرع وكذا اللبث فالخروج من تعطيل الضرر في تخليص الفرع في اللبث من تكثيره كما لا يكلف المولج في الفرج الحرام النزع وان كان بعضا للفرج المحرم لان ارتكاب اقل الضررين متعين فالنزع كذا يحب شرب الخمر للغص وتناول الميتة للمضطر فيجب الضمان عليه بايتلافه الطعام لا يحتاج بعضها كما يحب الضمان على المضطر في المخمصة بالاكل وان كان الاكل واجبا ولو فرق راسه الترجيح بين الطرفين احتمل الحكم بالتخيير والخلو عن حكم شرعي كالواسطة انسان بين شاهق على جمع مجهول بصبيان و هو يعلم انه يقتل من تحته ان استمر وان اسقط قتل بكسبه فيحتمل انه يقال ليس فان الاشتغال فعل ما يتلف

لا يصح الا من حي قادر ... اما ترك الحركة فلا يحتاج الى استعمال قدرة فبلغ الحج الفاسد ان كان اتمام
حراما من حيث يجب القضاء فلم يجب وان كان واجبا فطاعة فلم وجب القضاء وعصى به وكيف
انه يعصي بالوطء المفسد وهو مطيع باتمام الفاسد والقضاء يجب بامر جديد وقد يجب بما هو طاعة اذا اتفق
الى خلل ومن الحج فكسر رجله لا يصح الصلوة قاعدا لكن الرجل لا يترك الصلوة فاما البحث الثاني في انه
لا يشترط في التكليف حصول الشرط الشرعي اختلف الناس هنا فقالت المعتزلة والاشاعرة بذلك وخالف
فيه ابو حنيفة وابو حامد الاسفرايني وزعما ان الكفار غير مخاطبين بالفروع ومنهم من قال انهم مكلفون
بالنواهي دون الاوامر ... من المنهيات ولا يصح امرهم على مامورات ولا اثر للاختلاف
في احكام الدنيا فان الكافر ما دام كافرا يمتنع منه الاقدام على الصلوة واذا اسلم سقط القضاء وانما اثره
في الاحكام الاخروية بمعنى ان الكافر كما يعذب على كفره ويذم عليه كذلك يعذب على عصيانه في ترك الصلوة
ويذم عليه فهذا هو معنى قولنا انهم مامورون بالفروع لنا وجوه ا المقتضي للوجوب قائم وهو الامر
العام الشامل لهم مثل يا ايها الناس اعبدوا ربكم ولله على الناس حج البيت وغيرهما والمانع
المانع اذ ليس الا الكفر وهو غير صالح لتمكن الكافر من الاتيان بالصلوة بان يقدم ايمانه الذي
هو الشرط في الصلوة وكذا الدهري ... مكلف بتصديق النبي ... واذا انتفى
والمانع ... وجب الحكم بالوجوب ب قوله
تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين الى قوله تعالى وكنا نكذب بيوم الدين علل التعذيب
بالكل وترك الصلوة ... من الفروع ... وليس ... ولا يجب ... كما في قوله تعالى والله ربنا
ما كنا مشركين ... يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم ... التكذيب سبب
مستقل في التعذيب ... سلمنا ... من المصلين ...
اهل الصلوة والمراد المسلمين ... ان اهل الكتاب داخلون في هذه الجملة لانهم كانوا
يصلون ويتصدقون ويؤمنون بالغيب ... لم نك ... الصلوة والزكوة كانوا كافرين
... ان المراد ما كانوا من اهل الصلوة ... ترك الصلوة ... احبار ...
... ايمانهم ... انهم ما صلوا حال اسلامهم لانه ... حال ... في صدقه ...
سلمنا العموم لكن الوعيد على ... لا على ... كل واحد ... لا نقول لولا الصدق لما

لما كان في ... قولهم فائدة ... وجوب حمل كلامه تعالى على ما هو اكثر فائدة ... لا بانه كذبهم الله
تعالى ... ان ... الذي ... هذا الاعتراض واعتذر بان عدم التكذيب ...
عند العقل بخلاف صورة النزاع فان العقل لا يخفى عليه ... التكذيب وجب ان يكذبهم بقوله وكانوا
كاذبين ... فانه تعالى ... الاولى بقوله انظر كيف كذبوا على انفسهم والثانية بقوله ...
... انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون ... في التعليل ... الاحتمال
... الله تعالى رتب الحكم على ... والتكذيب وان استقل في ... التعذيب لكن الحصول
في موضع ... الجميع ... التكذيب الذي هو سبب ...
... اهل الصلوة لا ينافي قوله ... واهل الكتاب وان
صلوا لكن المراد في عرف ... لا النهي في شرع ... والحمل على ...
... لان قوله لم نك من المصلين جواب المجرمين في قوله يتساءلون عن المجرمين وهو عام في حق الكل
ولان يكون كل واحد له مدخل في استحقاق العقاب ... ج من الموتى
قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخر الى قوله يضاعف له العذاب ... لما تقدم
... من النفس والزنا ... فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ... وقوله
ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة د الكافر ... الامر اما الاول فلانه ...
واما الثانية فلان ... النهي ... من استيفاء للمصلحة الحاصلة بسبب الاحتراز
عن المنهي عنه ... فوجب ان يكون متمكنا من استيفاء المصلحة الحاصلة
الا ... على المامور ... النهي ... التزامه باحكام ... لكن الفرق
... من الانتهاء ... من الاتيان بالمامور به لانا نقول من احكام ...
عدم الحد على المباح ... من المنهيات ان ... الترك ... النية ...
... عن الانتهاء ... امتثال قول الشارع ...
حال ... الايمان ... فان المطلوب في النهي مطلق الترك وفي الامر الفعل على وجه
الطاعة فافترقا قال السيد المرتضى الكافر ... على وجه العقوبة ولولا انه مخاطب
بالفروع لما حد ... على انه لم يخاطب ... الكفر ... الزنا ...

ان هذا ... بانه يعاقب على كفره لا على الزنا وهذا يوجب ان يعاقبه وان لم يزن قال
... من ... وقد استدل لنا بهذه الطريقة فقال انا اقول ان الكفار
مخاطبون بالتروك دون الافعال لافتقارها الى كونها قربة دون الترك فعلى هذا الخلاف
... الناس ... احدهما قال بانهم مخاطبون بالجميع والثاني انهم
غير مخاطبين ... اصلا ... لكن القربة معتبرة في ... هذه القبائح كما اعتبرت في الافعال
... الزنا بترك الزنا قربة الى الله تعالى من لم يتركه لذلك لا يسمى ... ولا ... ولا يكون
مطيعا لله تعالى ولا ممتثلا لامره واذا لم يصح القربة من الكافر لم يجز ان يقع منه على الوجه المشروع
لا فعلا ولا تركا د لو لم يكلف الكافر بالشرع لكان ... تكذيب النبي صلى الله عليه وآله
والاسلام ... والثاني باطل بالاجماع وكذا المقدم بيان الشرطية ان ... في ...
صلى الله عليه وآله هو الموفق لشرايعه كما ان ... هو اداء الشرايع ... لم يكلف
ماهو ... في ... لا يجوز ان يكون مكلفا بالتصديق و التكليف ... وقد
وقع اما المقدمة الاولى فلانه ... الشارع ... من فهم الخطاب وقال ... اوجب
العبادات ... المشروط ... بالايمان واوجب عليه ... ما عليه ... يلزم ... انه
... واما الوقوع فلما تقدم من الآيات ... تعالى ... الذين ... الى قوله ... الزكوة ...
لو كان حصول الشرط ... شرطا في التكليف لم يجب صلوة على محدث ولا جنب ولا ...
ولا الله اكبر ولا اللام قبل الهمزة وكان ذلك باطلا قطعا احتج المخالف بوجوه ... الصلوة
على الكافر ... حال كفره وهو محال والمحال لا يكون مامورا به او بعده وهو باطل
بالاجماع على سقوطها حينئذ ... لو وجب عليه لوجب القضاء كالمسلم والجامع تدارك المصلحة
المتعلقة بتلك العبادة لو وجب لامكن الامتثال وهو منتف حال الكفر والجواب عن الاول
انما يلزم تكليف ما لا يطاق لو قلنا انه حال كفره مكلف بان يأتي بالعبادة حال الكفر
ونحن لا نقول بذلك بل هو حال الكفر مكلف بالعبادة في ثاني الحال بان يقدم الايمان
... بالعبادة ... فالفائدة انما تظهر في الآخرة كما قدمناه في اول المسألة لا
في احكام الدنيا ... من وجوب القضاء ... كالجمعة والفريضة ... المسلم

للمسلم ظاهر فان ايجاب القضاء بعد اسلامه يوجب نفرته عن الاسلام بطول زمان كفره
بخلاف المسلم ... ان الامتثال ممكن كما بيناه بان يسلم ويفعل كالمحدث البحث ...
الامر يقتضي الاجزاء ... ان المراد من كون الفعل مجزيا هو ان الاتيان به كاف في سقوط
التعبد وانما يكون ذلك اذا كان الفعل مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه من حيث
وقع الامر به وقد فسر ... القضاء ... ما اسقط القضاء ... و ... وقد دخل ...
... اجزاء العبادات الواجبة ... ومعنى قولنا ان العبادة تجري انها حسنة
لان المباح حسن ولا يوصف بالاجزاء اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس هنا
فالمحققون ذهبوا الى ان الاتيان بمقتضى الامر يقتضي الاجزاء ... وقال ابو هاشم واتباعه
والقاضي عبد الجبار انه لا يقتضي الاجزاء بمعنى سقوط القضاء وقال السيد المرتضى انه يدل من حيث الشرع لا
من حيث اللغة لنا وجوه ا انه فعل المامور به فيخرج عن عهدة التكليف اما المقدمة الاولى فالفرض
واما الثانية فلانه لو بقي مطلقا ... الفعل الذي فعله ... تحصيل الحاصل او بعده
فيلزم ان يكون الامر ... ولا ... للاتي به ... للاتي ... متعلق الامر
... لكن ... ب لو بقي ... التكليف بذلك الفعل فاما ان يكون في اعداد
مخصوص ... وكلاهما باطل اما الاول ... من غير مرجح واما الثاني ... النسخ
لو كان ... من العبادات ج ... يجب عليه فعله ... عن عهدته ... الايقاع
عليه الاسم والاول ... كون الامر للتكرار وهو باطل والثاني هو المطلوب
فانه معنى الاجزاء د لو لم يقتض الاجزاء لجاز ان يقول السيد لعبده افعل فاذا فعلت
لا يجزي عنك ولو كان كذلك لكان تناقضا لو لم يدل على الاجزاء لم يعلم الامتثال
والثاني باطل بالاجماع ... والقضاء ... مافات من الاجزاء ...
... الحاصل احتجوا بوجوه ا النهي لا يدل على الفساد بمجرده فالامر لا يدل على الاجزاء بمجرده ب
لو وجب الاجزاء ... باتمام الحج ... الفاسد والصوم الذي جامع فيه ... القضاء ج
الامر ... مامور به فاما دلالته على سقوط التكليف ... لو دل على الاجزاء
لكان المصلي بظن الطهارة ... او ساقطا عنه القضاء اذا تبين الحدث لانه ... مامورا بالصلوة

بطهارة يقينية فيكون عاصيا حتى صلى من غير يقين او بطهارة ظنية وقد اتصل فرغ عن العمل
ولا يجب القضا فالجواب عن بعض ما تقدم ان التسليم الذي لا يدل على الفساد انه لا استبعاد في النهي عن فعل
ويعلق حكم به لو فعله المنهي عنه وجعله سببا له والامر لا يدل الا على اقتضاء المامور به دفعة
فاذ امتثلها المكلف فقد اتى بمقتضاه فلا يبقى للامر مقتضى اخر وعن ان الحج والصوم لم يحرما للنسبة
بعض شروطه او صفاته المطلوبة شرعا فانه عزم على حج التنازع في ان الفعل اذا اختل فيه
دعن ان الاتيان بتمام ما اقتضاه الامر بعينه الا ومقتضاه الحج هو الاداء الاجزاء وعن
من الملازمة فانه مامور بالصلوة بظن الطهارة ويجب القضاء ووجوب القضا ليس بما امر به من الصلوة
المظنون طهارتها لانه قد اتى بالمامور به على وجهه بل القضا استدراك لمصلحة المامور به اولا من الصلوة
مع الطهارة كما قلنا في الحج الفاسد والحقيق انه من الامر وفيه لامر بل في ذمته فاذا ظهر الحدث علم
اشتغاء الامر والعصيان نسخ النهي المبحث الرابع في ان الاخلال هل يوجب القضا في هذه المسئلة صورتان
احديهما الامر المقيد بالوقت هل يقتضي الاخلال به القضا لنفسه لا بامر ام لا بد من امر مجدد والحق
الثاني وهو مذهب محققي المعتزلة والاشاعرة وقال قوم من الفقهاء وجماعة الحنابلة بالاول
لنا وجوه ا الامر المقيد بوقت لا يتناول غيره ولابد له عليه بنفي ولا اثبات اما المقدمة الاولى
فظاهرة فان قوله افعل يوم الجمعة لا يتناول غير يوم الجمعة اللهم الا ان يقال ان معنى قولنا افعل
يوم الجمعة والا فغيره او يقال انه يصح ما قلتم لكنا نمنع محل النزاع اذ يبقى الا على الفعل فيما حكم في الجمعة
ليس مجرد طلب الفعل يوم الجمعة بل كون الصيغة موضوعة للطلب يوم الجمعة وغيره من الايام
واما الثانية فظاهرة ب لا فرق في الصيغة بين ما قبل يوم الجمعة وما بعده وكما لا يدل على حكم
ما قبله كذا لا يدل على حكم ما بعده قضية للتسوية وفيه نظر لظهور الفرق بينهما اما اولا فلاحتمال
بعد الوقت للاستصحاب ولان قوله وجد الاستوا ليس شرطا ح الاوامر المشهورة تارة
تستعقب القضا وتارة لا تستعقبه فلا اشعار للامر الا على الاعم بالاخص د قال صلى الله عليه
واله من نام عن صلوة او نسيها فليقضها اذا ذكرها وقال تعالى فعدة من ايام اخر فاوجب

فاوجب القضا ولو كان القضا يجب بالامر الاول لكانت الفايدة للتاكيد وفايدة التاسيس اولى لا منه
اكثر فايدة وفيه نظر فان دلالة الامر على القضا اكثر فايدة الاحكام تابعة للمصالح
وهي تختلف باختلاف الاوقات ولهذا اوجب الصلوة في وقت دون وقت اخر وكذا الصوم
وباقي العبادات بل جاز ان يكون العبادة في غير وقتها مفسدة كصوم يوم العيد فلا يلزم من ايجاب
الفعل في وقت ايجابه في غيره فلا يجب القضا بمجرد الامر بالاداء و تعليل الحكم لو سلم حكم يرجع الى المكلف
اذ هو الاصل في الشرع الاحكام سواء ظهرت الحكمة او خفيت والحكمة ان حاصلة في غير ذلك الوقت اذ الاصل
العدم ولا يعلم حصولها في غيره فان كانت ازيد كان لحاق الفعل هنا اولى فكان القضا اولى من الاداء
وان كانت مساوية كان تخصيص احد الوقتين بالذكر ترجيحا من غير مرجح فلانه صلى الله عليه واله
قال حكاية عن ربه تعالى لن يتقرب المتقربون الي بمثل اداء ما افترضت عليهم والاداء هو الاتيان بالفعل
في وقته واذا لم يكن الحكمة حاصلة في غير ذلك الوقت لم يجب القضا ز لو وجب القضا بالامر لاقتضى صوم
يوم الخميس لا يقتضي صوم الجمعة ح لو اقتضاه لكان اداء لكان سواء والثاني باطل فالمقدم مثله احتج المخالف
بوجوه ا لو لم يكن موجبا للقضا لكان ايجاب القضا خلاف الظاهر الزمان ظرف
فلا يوثر اختلاله في السقوط كالدين ب الوقت كاجل الدين وكما لا يسقط الدين بانقضاء الاجل
كذا العبادة ج الواجب في المقيد امران الفعل المطلق والواقع في ذلك الوقت واذا فات الثاني
لم يفت الاول اما وجوب المطلق فلان المقيد واجب والمطلق جزء منه وايجاب المركب يستلزم
ايجاب جزئه واما الثاني فظاهر د قال صلى الله عليه واله اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم
ومن فاته الوقت الاول يستطيع الفعل في الوقت الثاني ه المطلوب بالامر هو الفعل لا جزء من الزمان
مطلوبا لانه ليس من فعل المكلف واما ذكره فلضرورة كونه ظرفا للفعل و الغالب من الاوامر
الشرعية القضا فهو يوجب ان الفعل في وقته يحمل النادر عليه ح الغالب وجوب القضا فلا بد له
من مقتضي والاصل عدم ما سوى الامر الاول فكان هو المقتضي ط لو وجب القضا بامر مجدد
لم يكن قضا بل كان كالامر الاول لو سقط وجوب الفعل بخروج الوقت لسقط الاثم لانه
من احكام وجوب الفعل ى الاصل بقا ما كان على ما كان و لما كان الوجوب ثابتا اولا كان
باقيا بعد خروج الوقت عملا بالاستصحاب والجواب عن ا خلافه والظاهر لا يلزم

من ايجاب عدم القضا مع اقتضا الامر القضا لا من عدم الايجاب القضا وبينهما فرق
ونحن لا نقول بان الامر يقتضي الايجاب عدم القضا بل لا يقتضي القضا وعن ب بالمنع من كون
الاختلال الوقت غير مؤثر في السقوط فانا فرضنا الكلام فيما لو قدمه لم يصح ولو اخره
لم يوقعه وهو الجواب عن ج وعن د بالمنع من ايجاب المطلق في الصورة المعينة لان الجزء المختص
وعن ان التكليف وقع بالاتيان بما استطاع المكلف من المامور به وهو الفعل في الوقت
الاول وانما تعين انه لو كان الفعل في الوقت الثاني داخلا تحت الامر الاول وهو عين المتنازع
وعن ه ان المطلوب هو الفعل في الوقت المعين او مطلقا والاول مسلم والثاني ممنوع وعن
و ان الاصل براءة الذمة والحمل على الغالب انما يكون فيما لا يحمل عليه وعن ح ان القضا انما
يجب بامر اخر وادلة اخرى وكان الاصل عدمها فكذا الاصل عدم دلالة الامر الاول عليه وعن ط
انه نوع تعظيم ودلالة فانما سمي قضا لكونه استدراكا لما فات من مصلحة الفعل المامور به اولا وعن ى
بان الوجوب لا يسقط في الوقت الثاني فكذا الاثم اما الاثم المتعلق بالوجوب في الوقت
الاول فلا يسقط وعن ي بان الوجوب موقت فلا يبقى بعد زوال وقته والاثم ليكن المقيد
بالوقت فايدة الصورة الثانية الامر المطلق وهو ان يقول افعل من غير تقييد بوقت اذا لم
يفعله المكلف في اول اوقات الامكان هل يجب فعله فيما بعد الحق عندنا ذلك لان الامر لا
يقتضي الفور بل طلب الفعل مطلقا فلا يخرج عن العهدة الا به اما القائلون بالفور فقد اختلفوا
فقال ابو بكر الرازي انه يقتضيه وهو اختيار الحسن من فقهائنا القول بالفور
وكذا القاضي عبد الجبار وقال الاخرون بالمنع وهو اختيار ابي عبد الله البصري وحكاه عن الكرخي
والاصل ان قول القايل افعل هل معناه افعل في الوقت الثاني فان عصيت ففي الثالث وهكذا
او معناه افعل في الزمان الثاني من غير بيان حال الزمن الثالث وما بعده فان قلنا
بالاول اقتضى الامر الفعل في جميع الازمان وان قلنا بالثاني لم يقتضه فالمسئلة لغوية احتج
الاولون بان لفظ افعل يقتضي كون المامور فاعلا مطلقا وهو يوجب بقاء الامر ما لم يصر المكلف
فاعلا ونقيض ايضا وجوب المامور به ووجوبه يقتضي كونه على الفور واذا امكن الجمع بين موجبيهما لم يكن
لنا ابطال احدهما وقد امكن الجمع بان نوجب الفعل في الاول اوقات الامكان كيلا

كيلا ينقض وجوبه فان لم يفعل او نسيه ففي الثاني لان مقتضى الامر كون المامور به فاعلا ولم يحصل بعد
واحتج ابو عبد الله بان مطلق الامر يقتضي ايقاع الفعل في الثاني ولم يتناول ايقاعه في الثالث لا بنفي
ولا اثبات والفصل المحقق بالثاني عن المحض بالثالث لان افعال العباد لا يجوز عليها التقديم والتاخير
والحسن بل افعال العباد ان كان هذه سبيلها فان الامر لم يتناول تلك الافعال وانما يتناول
ما له صورة يتحقق بها للمكلف فاذا امر الله تعالى بالحج فقد امر بافعال لها صورة مخصوصة سواء وقعت في هذا
الوقت او غيره واذا كان ذلك كان الامر بالاوقات علينا ان نتناول ما احص تلك الصور
من الافعال المختصة بتلك الاوقات فاذا ثبت ان الوجوب بعد الفور ان الله قد خص
بالامر ما يقتضي الفور وما يقتضي التاخير ولا يمكن الجمع بينهما الا على شرط المعصية
وفيه نظر فان الايجاب على الفور امر معقول يمنع المكلف عن تاخيره وكانه التكليف به لو نص عليه فكذا
مع الاطلاق المبحث الخامس في ان الامر بالامر بالشي ليس امرا بذلك الشي اذا اراد الله تعالى زيدا
ان يامر عبدا بشي لم يكن الله تعالى امر العبد بذلك الشي لوجوه ا لو قال السيد لاحد عبديه
مر الاخر بكذا ثم قال للاخر لا تطعه لم يعد متناقضا ولو كان امرا للاخر لكان بمنزلة ما لو
قال للاخر اوجب عليك طاعته ولا تطعه وهو باطل ب لو كان كذلك لكان من قال
مر عبدك بكذا متعديا والثاني باطل بالاجماع فكذا المقدم ج قال صلى الله عليه واله لاولياء الصبيان مروهم
بالصلوة وهم ابناء سبع وليس ذلك امرا للصبيان لعدم تكليفهم بالاجماع ولقوله صلى الله عليه واله
رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يبلغ ولان الوجوب يستتبع لحوق الذم بهم لو تركوا وهو
منتف د لو ترك الولي الامر استحق الذم فلان الصبي اذا كان اهلا لفهم خطاب الشارع فلا حاجة
الى امر الولي له او يكون تاكيدا والاصل في الخطاب التاسيس وان لم يكن اهلا فامره
وخطابه خلاف الاجماع نعم اذا كلف الله تعالى زيدا بان يامر عمروا ثم قال لعمرو كلما اوجب عليك
زيد فهو واجب عليك كان الامر بالامر بالشي هنا امرا بذلك الشي لا من هذه الحيثية بل من قوله كلما
اوجب عليك زيد فهو واجب عليك احتج المخالف بان ذلك مفهوم من امر الله ورسوله ومن قول
الملك لوزيره قل لفلان افعل والجواب الفرق بانا نعلم ان النبي صلى الله عليه واله مبلغ وكذا
الوزير ز قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة لا يستلزم وجوب الاعطاء عليهم بمجرد

امر الله صلى الله عليه وآله بالاخذ من جزئية الامر لما اطاعه صلى الله عليه وآله ومناسبة
بحثنا لوجوب السؤال منه والا لفتت قابلية الفضة لا يقال وجوب الاخذ انما يتم بالاعطاء وما لا يتم
الواجب الا به فهو واجب لانا نقول الامر هنا ان كان بالطلب لم يتوقف على الاعطاء وان كان بالاخذ
الذي يكون الاعطاء واجبا لان ما لا يتم الواجب الا به اما ان يكون واجبا او كان مقيدا والى وجب
عليه الاخذ واعطاء المهر غير مقيد والى وجب عليه الاخذ ~~واعطاء المهر غير مقيد ومن~~
لم يجب عليه الاخذ والاول واجب السادس في ان المطلوب بالكلي ما ذا اختلف الناس
هنا فقال قوم ان الامر بالماهية الكلية لا يقتضي الامر بشيء من جزئياتها فان الامر بالبيع المطلق
لا يقتضي الامر بالبيع بالغبن الفاحش ولا بالثمن المساوي لاشتراكهما في مسمى البيع واختصاص
كل واحد منهما بما يتميز عن صاحبه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وهو مسلم لكن الامر بالبيع
المطلق لا يقتضي الامر بشيء من خصوصياته من الكليات وانما سوغنا البيع بالثمن المساوي لوجود
القرينة الدالة على الارادة لانحصار الكلي في هذه الجزئيات ودلالة القرينة على عدم الرضا بالفضل
لنحمل المطلوب في الكثير وقال آخرون المطلوب احدى الجزئيات لان الشرط معنى كلي لا يتصور وجوده
عينا فاشتراكه باعتبار مطابقته حد الطبيعة الكلية للطبيعة الجزئية فيستحيل تعلق الامر
به لاستدعاء الطلب امكان الفعل فيبقى الامر بالكلي امرا بالجزئيات وهذا خطأ فان الكلي الطبيعي
موجود في الاعيان والا لانتفت الحقائق وكونه لا يوجد الا في شخص لا يقتضي عدمه على الاطلاق
ومع ذلك فقولهم المطلوب احدى الجزئيات ان اراد به واحدا معينا فهو باطل بالا
جماع اذ اللفظ لا يقتضي اختصاصه بذلك الجزئي وان لم يكن معينا فهو الكلي انما بعينه والمحذور الذي
ذكروه ثابت فيه السابع في المأمور وفيه مباحث الاول في استحالة امر المعدوم خالفت الاشاعرة العقلاء
كافة هنا فجوزوا امر المعدوم لنا ان العقل قاض بقبح ذلك فان من جلس في بيته يأمر وينهى من غير
حضور مأمور ولا منهي يعد سفيها مجنونا والله تعالى منزه عن ذلك ومن اغرب الاشياء احالتهم امر
العاقل والنائم والصبي والمجنون والسكران لعلة عدم الفهم وتجويزهم امر المعدوم اعتذروا
بان الشناعة ثم لو قلنا ان المعدوم حال كونه معدوما يكون مأمورا وليس كذلك بل نقول
انه يجوز ان يكون الامر موجودا في الحال ثم ان الشخص الذي سيوجد بعد ذلك يصير مأمورا بذلك

البحث م

بدل
رسول الله م

ارادة بدل لك الامر واستدلوا بان الواحد منا لو اخبره الرسول صلى الله عليه وآله بانه يولد له ولد وجد
حال علم الولد صار كذا يمكن ان يقوم بذلك الاب طلب تعلم العلم من الولد الذي سيوجد حتى لو قدر
بقاء ذلك الطلب الى ان وجد ذلك الولد صار الولد مطالبا بذلك الطلب ولا حاجة الى طلب حادث بعد ذلك
فكذا في الازل طلب الفعل من العبد اذا وجد فاذا خلقه الله تعالى واكمل عقله صار مأمورا بذلك الطلب
والجواب المنع ولم لا يجوز الشناعة لازمة لان وجود الامر في الحال وكونه متعلقا بالشخص الذي سيوجد في ثاني
الحال عين المتنازع فيه لامتناع وجود امر بغير مأمور ولان الصبي والمجنون اقرب من المعدوم في الرتبة فاذا
لم يجز امرهما فالمعدوم اولى لان وجوده في محل الانتظار كان جواز امر الصبي والمجنون اولى لان العقل والبلوغ
في محل الانتظار والنبي صلى الله عليه وآله انما صح اخباره عن الله تعالى بانه سيأمرهم عند وجودهم
ولا نقول الامر حصل عند عدم المأمور سلمنا لكن الفرق ظاهر فان امر النبي صلى الله عليه وآله
حصل في الحال من سمعه وبلغه الينا بخلاف ما زعمتم لانه حيث لم يكن في الازل من يسمع خطابه تعالى
ينقله الينا وقد اعتذر بعضهم بمساواة امر الله تعالى لامر الرسول في كونه خبرا في نزول العقاب على من تركه
الفعل والنهي الصحيح لامتناع تعلق الصدق والكذب ولحوق الحمد والخلف في خبره تعالى عن ذلك ولانه لو كان
في الازل خبرا اما لنفسه وهو عبث تعالى الله عنه واما لغيره ولا غير هناك فيكون عبثا ايضا
والمعتمد ان عبد الله بن سعيد قال الكلام في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار وانما يصير فيما لا يزال
كذلك وهو معقول اذ لا يعقل الكلام الا على احد الاساليب المعروفة عند العقلاء ثم ان
ينقسم ذلك المعنى القديم الى انواع الاساليب وتخصيص في ضرورة النص امرا او نهيا او خبرا او جملة
لانه لا يعقل كلامه سوى الامر والنهي والخبر واذا اعترفتم بعدم ثبوتها بطل حديث الكلام فاذا عقلتم
قدم شيء آخر فبينوه لنسمعه ثم امحوا الدلالة عليه وعلى اتصافه تعالى به وعلى قدمه وقيل ان عبد الله
بن سعيد ليس بجيد لانه يسلم انتفاء الامر اذا الثاني في شرائط المكلف وهي جهة الى
البلوغ ولا يكلف الصبي لقوله صلى الله عليه وآله رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ ولانه
ان لم يكن مميزا فهو بالنسبة الى فهم تفاصيل الخطاب كالحمار والبهيمة بالنسبة الى فهم اصل الخطاب وكما
امتنع تكليف الدابة كذا امتنع تكليف غير المميز الا عند القائلين بجواز تكليف المحال الا ان التكليف
كان موقوفا على فهمه تفاصيله وان كان مميزا فهو ما لا يفهمه غير المميز الا انه قاصر فهم لا يعرف
وان فهم م

ليس بامر ان لم يحصل علم الاخر
بان الله تعالى ما يكلف وجود من
باجارة الرسول صلى الله عليه وآله م

في شرائط المكلف
عليه الكلام المذكور في المكلف الكلام ذلك
لا يسمى ... وبلوغ
... ثلثة وقول ابن سعيد
ص م

اصل الخطاب كذا في بعض النسخ
فهم م م م

ما يعرفه كامل العقل من وجود الله تعالى وصفاته على التفصيل فنسبته الى غير المميز كنسبة غير
المميز الى البهيمة وان قارب البلوغ بحيث لم يبق بينه وبين البلوغ سوى لحظة واحدة فان فهمه لكان
فهمه كفهم البالغ غير انه لما كان العقل والفهم خفيا وظهوره يقع على التدريج ولم يكن له ضابط يعرف
به جعل الشرع له ضابطا هو البلوغ واسقط التكليف عنه قبله تخفيفا عليه لا يقال الصبي يجب عليه الزكوة
والضمان وهو نوع تكليف ويؤمر الصبي بالصلوة لانا نقول الزكوة والضمان لم يتعلقا بفعل الصبي بل بماله او
ذمته والمكلف بالاخراج عنه وليه فانه اهل الذمة من حيث الانسانية التي بها يفهم الخطاب عند
البلوغ بخلاف البهيمة وليس ذلك من باب التكليف واما الامر بالصلوة للمميز فليس من جهة الشارع
بل من جهة الولي ويفهم خطابه بخلاف خطاب الشرع الثاني العقل ولا يجوز تكليف المجنون لان التكليف
خطاب وخطاب من لا يعقل له قبيح كخطاب الدابة ولقوله صلى الله عليه وآله رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى
يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق ويلزم المجبرة جواز امره ونهيه وتكليفه بجميع انواع
التكاليف حيث جوزوا تكليف ما لا يطاق الثالث عدم الغفلة ولا يجوز تكليف الغافل والا لزم تكليف
ما لا يطاق والتالي باطل والمقدم مثله بيان الشرطية ان فعل الشيء مشروط بالعلم به ولهذا استدللنا
بالاحكام على العالم والغافل غير عالم فلا يمكنه الفعل حينئذ لا يقال يمنع اشتراط العلم فان الجاهل
قد يفعل اتفاقا وحكم الشيء حكم مثله وكما جاز صدور الفعل او لاجاز صدور الفعل او لاجاز ~~صدور~~
~~الفعل او لاجاز صدور الفعل~~ ثانيا وثالثا وهلم جرا وجاز ان يعلم الله تعالى ايقاع الفعل من شخص اتفاقا
فلا يكون تكليفه حالة عدم العلم تكليفا بالمحال ولان الامر بالمعرفة ويستحيل توجهه على العارف والا لزم
تحصيل الحاصل او الجمع بين المثلين وعلى غيره وهو المأمور قبل ان يعرف الامر استحال منه ان يعرف الامر فهو غافل
من يحصل منه العلم بالفعل ولان العلم بوجوب المعرفة ليس ضروريا فالعلم بوجوب الطلب ان يحصل قبل اتيانه
بالنظر وهو مقصد لا يمكنه ان يعلم ذلك الوجوب لا يتوقف على الاتيان بذلك النظر فلو وجب قبل الاتيان
بذلك النظر لوجب عليه في وقت لا يمكنه ان يعلم كونه واجبا عليه وهو تكليف الغافل وان حصل بعد
الاتيان بالنظر حصل العلم بالوجوب فلو وجب عليه حينئذ تحصيل العلم بالوجوب لزم تحصيل
الحاصل او الجمع بين المثلين ولان المجنون والغافل والنائم يجب ضمان افعالهم ولقوله تعالى
ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى خاطب السكران وهو غافل لانا نقول الحرق ... الى

الى الفعل مشروط بالعلم به والتكليف يستدعي طلب الايقاع الفعل من العبد طاعة وامتثالا لا الاتيان
بخلاف وقوع الفعل عن العبد اتفاقا من غير قصد وايضا الضرورة فرقت بين تجويز ايقاع الفعل مرة واحدة
اتفاقا وبين تكريره واشتراط العلم في الثاني دون الاول ووجوب المعرفة عند ناعقلي لاستدعوه
وجوب النظر ضروري او قريب منه اما ان يكون فطري القياس لا يقال الامر بالمعرفة ثابت بقوله تعالى فاعلم
انه لا اله الا الله وغيره من الآيات وكون وجوب المعرفة عقليا لا ادعاء وحينئذ يعود الاشكال لانا نقول يمنع اولا
كون هذه الاوامر للمعرفة بل بالصفات كالوحدانية وغيرها وثانيا كون هذه الصيغ للامر وان وردت بصيغة
الامر بل للارشاد ووجوب الغرامات متوجه على الولي باداتها في الحال او على الصبي بعد حصول بلوغه بالغا
والمراد من الآية اما لا تسكروا وقت الصلوة مثل لا تمت وانت ظالم بمعنى لا تظلم حتى يكون الموت
خطابا لمن ظهر منه مبادي النشاط وهو الثمل وقوله حتى تعلموا ما تقولون يعني حتى يتكامل فيكم الفهم
لتحصيل تمام الخشوع وطلاق السكران ممنوع عندنا وان قلنا به لم يكن من باب التكليف بل من خطاب الوضع
وكذا وجوب الحد عليه بالزنا والقتل وغيره الرابع الاختيار وقد اختلف الناس في المكره على الفعل هل يصح
تكليفه والحق ان نقول ان بلغ الاكراه الى حد الالجاء وصار نسبته ما يصدر عنه كنسبة حركة الحجر في هبوطه
اليه لم يجز التكليف به والا جاز لنا ان الفعل بالنسبة اليه حينئذ يكون واجبا كوجوب هبوط الحجر عند رميه والا
غير مقدور فيكون تكليفا بما لا يطاق وكذا نقيضه يكون ممتنعا فيكون التكليف به تكليفا بما لا يطاق وهو ممنوع
عقلا على ما سلف ولقوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه والمراد
ههنا رفع المؤاخذة لامتناع ارادة الحقيقة فيصرف الى اقرب مجازاتها وهو ما قلناه ورفع المؤاخذة يستلزم
رفع التكليف قيل عليه الاكراه لا ينافي التكليف لان الفعل ان توقف على الداعي لزم الجبر لوجوب انتهاء
الدواعي الى داعية يخلقها الله تعالى بعضها يجب الفعل وبعضها يمتنع والا لكان رجحان الفعل على الترك
او بالعكس اتفاقيا فلا يتوقف على اختيار المكلف فجاز مثله في الاكراه لا يقال ان عنيت بالالجاء حصول الالجاء
القادر فهو ممنوع لانه حصل بالقدرة لكن المقادر الترجيح ومرجح وان عنيت شيئا آخر فبينه لانا نقول لما
حصلت القدرة مع علم الفعل ثم وجد فان لم يحدث امر لكونه قادرا كان حدوث هذا الفعل
في بعض الزمن لكونه قادرا دون ما قبله وما بعده ليس لامر حصل من القادر حتى يؤمر به او ينهى عنه
بل كان اتفاقيا فيكون التكليف به حينئذ تكليفا بغير المقدور وان حدث امر كان حدوث الفعل عن القادر

متوقفا على امر اخر وراه وقد فرضناه انه ليس كذلك هذا خلف والجواب ما قدمناه من ان الجبر
غير لازم مع تحقيق استناد الفعل الى الداعي وان كان الفعل واجبا لان ذلك الوجوب لاحق لا يؤثر
في القدرة السابقة والاتفاق ان عني به ما يصدر لا عن موثر فممنوع وان عني به ما يتساوى طرفاه
مع صدوره عن القدرة فاستحالته ممنوعة الخامس بحث القصد فالساهي غير مكلف اجماعا انما
هو يحكى عن قوله صلى الله عليه واله رفع عن امتي الخطاء والنسيان والاشاعرة خالفوا في جميع ذلك
حيث جوزوا التكليف بما لا يطاق لكن يعمهم [illegible] الشناعة عنه بالقصد واكثرهم [illegible]
اذا ثبت هذا فالمامور يجب ان يقصد ايقاع الفعل المامور به على سبيل الطاعة لقوله صلى الله
عليه واله انما الاعمال بالنيات وانما لامرئ ما نوى ولقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين
له الدين والاخلاص انما يكون اذا قصد المكلف ايقاع الفعل لوجهه تعالى ويخرج عن هذا الجواب
شيئان الواجب الاول وهو النظر المعرف للوجوب فان ايقاعه على وجه الطاعة غير ممكن لان فاعله
لا يعرف وجوبه عليه الا بعد ايقاعه الثاني ارادة الطاعة فانها لو افتقرت الى ارادة اخرى تسلسل
البحث الثالث في وقت توجه تكليف الامر اختلف الناس هنا فقالت المعتزلة المامور يصير مامورا بالفعل
قبل وقوعه لا حالة وقوعه [illegible] وقالت الاشاعرة [illegible] مامور حالة الفعل لا قبله اعلاما
بانه سيصير مامورا [illegible] الاول لنا انه لو كان مامورا بالفعل الا حال وجوده لزم تكليف ما لا يطاق
والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الفعل حال الوجود [illegible]
واجبا والواجب [illegible] ولان التكليف بتحصيله حال الفعل لان القصد اليه يكون قصدا الى
الحاصل وايضا قبل الفعل لو لم يوجد الامر لم يتحقق ترك الامر فلا يستحق الذم عليه فيرفع الوجوب
مطلقا وايضا الكافر قبل ايمانه لم يكن مكلفا به لم يعاقب على تركه [illegible] احتج الاشاعرة
انه لو امتنع كونه مامورا حال حدوث الفعل لامتنع كونه مامورا مطلقا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة
الشرطية انه لو امر في الوقت الاول فالفعل ان كان ممكنا [illegible] مامورا بالفعل حال امكانه وان لم
يكن ممكنا كان تكليفا بما لا يطاق ولانه [illegible] في الزمن الاول مامور بايقاع الفعل في الثاني [illegible]
لانه ان عني بكونه في الاول مامورا بايقاعه في الثاني انه كونه موقعا للفعل لا يحصل الا في الثاني فيه اول [illegible]
موقعا وليس هناك الا نفس القدرة فيمتنع ان يكون في ذلك الزمان مامورا بشيء وان عني به انه كونه

كونه موقعا يحصل في الاول والفعل يحصل في الزمان الثاني فكونه موقعا ان كان نفس القدرة
لم يكن لكونه موقعا للفعل معنى الا كونه قادرا فيرجع القسم الاول وان كان امرا زائدا يحصل يكون
القدرة موثرة في وقوع ذلك الزائد في الاول والامر انما يتوجه عليه بايقاع ذلك الزائد وذلك الزائد وقع
في الاول فالامر انما يكون حال وقوعه والجواب الفعل في الاول ممكن والامر ثابت حال امكان الفعل لا حال نفس
الفعل والتحقيق انه في الاول مامور بان يوقعه في الثاني والتاثير عن القدرة فهو متقدم على الفعل والامر
لم يتوجه في الاول بايقاع ذلك الزائد بل بايقاع ذلك [illegible] الفعل في وقت انقطاع التكليف
اختلف الناس هنا والبحث فيه من الاول فقال الاشعري لا ينقطع التكليف بحال حدوثه
ومنع المعتزلة من ذلك واوجبوا انقطاعه حدوده وهو اختيار الجويني لنا ما تقدم من انه لو كان التكليف باقيا
لزم تحصيل الحاصل وانتفاء فائدة التكليف احتج بانه حدث مقدور لان الوجود مع الفعل والجواب المنع من
الصغرى فان اراد ابو الحسن ان تعلق التكليف لنفسه لا ينقطع بعد ايقاعه وهو محال اجماعا وان اراد
ان تنجيز التكليف باق لزم التكليف بتحصيل الحاصل وهو محال في الامر بالمشروط اعلم ان
الفعل اذا كان مشروطا بشيء فالامر بذلك الفعل اما ان يكون جاهلا بعدم شرطه او لا فالاول كامر
السيد عبده بعمل فانه مشروط ببقاء العبد الى وقت العمل وهو مجهول له فالامر هنا الا بمعنى في الحال
شرط بقاء المامور قادرا على الفعل والثاني كامر الله تعالى زيدا بصوم غد مع علمه بموته فيه والاول
جائز بالاجماع واختلف في الثاني فمنعه جماهير المعتزلة وجوزه ابو بكر القاضي والغزالي واكثر الاصوليين لكن
اشترطوا ولا يمنع واعلم انه لا خلاف في انه لا يجوز ان يريد الله تعالى تكليف الواحد بالامر بالفعل وهو
يعلم انه يمنع منه وقال قاضي القضاة ولم يختلفوا في انه لا يجوز ان يامر من يعلم انه يموت او يعجز ولا يكون
المامور به مصلحة بشرط انه يبقى وتردد فيكون الفعل مصلحة والحق الاول لنا وجوه الاول ان
شرط الامر امكان الفعل وشرطه بقاء المامور والعالم بانتفاء عالم بانتفاء شرط الامر فاستحال حسبه
حصول الامر والا لزم تكليف ما لا يطاق لو صح لصح مع علم المامور بانتفاء الشرط احاله الفرق
بانتفاء فائدة التكليف هنا بخلاف صورة النزاع فان المامور فيها يطيع ويعصي بالعزم والبشر
والكراهة ان اوجب الفعل مطلقا لزم تكليفه بالفعل مع وجود المانع والا لزم اوجبه بشرط زوال
المنع وقد علم الله تعالى وجوده لم يكن له داع الى تكليفه لو اراد منه الفعل بشرط زوال

لزوال المنع الثالث ولهذا فان من علم طلوع الشمس لو يقال ان كانت الشمس طالعة دخلت الدار وانما حسن
ذلك مع الشك قال المجوزون يجوز ان يقال لمن يعلم موته صم غدا ان عشت لما فيه من المصالح الكثيرة
فان المكلف قد يوطن نفسه على الامتثال ويحصل بذلك التوطين لطف في الاخرة وفي الدنيا الانزجار عن
القبيح كما ان السيد يستصلح عبده بالاوامر مع عزمه على نسخها [illegible] امتحانا او وقد
يقول الرجل [illegible] وكذلك في كل المعقولات في [illegible] مع علمه بانه سيعزله والاصل في ذلك ان الامر قد يحسن
لمصالح تنشا من نفس الامر لا من نفس المامور به وقد يحسن لمصالح تنشا من المامور به فجوزوه
لذلك واما المانعون قالوا الامر لا يحسن الا لمصلحة تنشا من المامور به والجواب ان الطلب هنا
ليس للفعل لعلم الطالب بامتناعه منه بل للعزم على الفعل والاعتقاد والبناء على الامتثال وليس البحث
فيه بل في الفعل نفسه واحتج المجوزون بوجوه لو لم يصح التكليف مع علم الامر بانتفاء شرط وقوعه
لم يعص احد ابدا والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الشرطية ان العاصي تارك للفعل والتارك
غير مريد للفعل والارادة شرط فلو لم يكن مكلفا به حال عدم الارادة لم يكن عاصيا لو لم يصح لم يعلم
تكليف البتة لانه بعد الفعل ومعه قد انقطع التكليف وقبله لا يعلم حصول الشرائط
فلا يعلم انه مكلف لو لم يعلم ابراهيم عليه السلام وجوب الذبح بالاجماع واقع
على ان كل بالغ عاقل مامور بالطاعات ومنهي عن المعاصي قبل التمكن مما امر به ونهي عنه انه يؤدي
[illegible] شروعا بالعزم على فعل الطاعة وترك المعصية وايجب عليه الشروع في العبادات الخمس في اوقاتها
بنية الفرض وان المانع له من ذلك معاقب لصده عن امتثال امر الشارع وكل ذلك مع عدم الامر
والنهي محال لو لم يكن الامر معلوما في الحال لتعذر قصد الامتثال في الواجبات المضيقة لاستحالة العلم بتمام التمكن الا بعد انقضاء الوقت لو لم يصح لم يصح مع جهل الامر
قد كلف الله والصلوة بشرط ان يوس ولهذا نعاقبه عليها كما يعاقبه على الكفر مع انه عالم بانه
لا يوس لو رفع المنع التكليف لكان من منع غيره من الصلوة قد احسن اليه لانه قد اسقط
عنه كلفة من غير توجه ذم اليه لو اسقط المنع التكليف على كل حال لعلم الواحد منا انه مكلف
بالصلوة قبل تشاغله بها وذلك يسقط عنه وجوب صلوة الذاهب لها والجواب عن الاول

الاول ان الشرط هنا هو ارادته وهي ممكنة وهو مكلف بها انتم وعن الثاني انه مع عليه ظنه
بقائه وتحصيل شرائطه يظن انه مكلف فان استمر الظن بالغني زمان يمكن فيه الفعل علم التكليف
والا ظهر بطلان ظنه بالتكليف كما ظهر بطلانه بحصول الشرط وعن الثالث بالمنع من تكليف ابراهيم
عليه السلام بالذبح وسياتي وعن الرابع الاجماع ممنوع مع العلم بانتفاء الشرط نعم الاجماع على ان من غلب
على ظنه البقاء مكلف بما ذكرتم فان استمر الظن حصل العلم والا ظهر بطلان الظن وعن الخامس انه مكلف في
ظنه ووجب عليه قصد الامتثال وعن السادس انه قياس خال عن الجامع مع قيام الفرق فان الواحد
منا غير عالم بان المكلف حال المنع لا غرض له في ايقاع الفعل فيها والباري تعالى عالم بذلك حتى ما قلناه
انه يجوز ان يكلف الواحد منا غيره بشرط ان يبقى وان يكون الفعل مصلحة ولا يجوز ذلك من الله تعالى وقد
ان الله تعالى كلفه بالايمان والصلوة جميعا ولم يكلفه فعل الصلوة مصلحة للكفر ولم يدخل الشرط في
التكليف وانما دخل الشرط في فعله لانه قيل له افعلهما فاذا لم يفعلهما فقد اخل بمصلحتين واستحق
العقاب على الاخلال بهما وعن السابع ان مذهبكم انه لا يلزم الفعل عند المنع وانه يسقط الفعل
عنه من غير ذنب فالسوال لازم لكم كما يلزمنا لكنا لكن لا يكون محسنا لانه منعه عن فعل يستحق
به الثواب الجزيل وعن الثامن انه لازم لكم لان مذهبكم ان مع المنع لا يلزم الصلوة ولا ايقاع من
المكلف في تلك الحال وانما اريد منه بشرط زوال المنع وهو لا يعلم ان المنع يزول فاذن لا يعلم
الوجوب ولو لزمنا سقوط التاهب لزمكم ونحن نقول انما يجب التاهب لثبوت العادة ببقائه
سالما الى وقت الفعل لان الامارة التحرز من ترك ما لا يامن وجوبه تذنيب ظهر مما قلنا
ان الصائم لو تجدد له عذر يسقط الصوم كالحيض والمرض بعد التلبس بالصوم ونقص الافطار
لا يجب عليه الكفارة لانه غير مكلف بالصوم في علم الله تعالى وقد ظهر لنا ذلك بتجدد العذر
وهو احد قولي علمائنا الامامية واحد قولي الشافعية [illegible] لا خلاف في انه لا يشترط في التكليف
بالفعل ان يكون شرطه حاصلا حالة التكليف بل يجوز ورود التكليف بالمشروط وتقديم
شرطه عليه كما قلنا في مسالة تكليف الكافر البحث السادس في جواز الاستنابة اختلف الناس
في انه هل يجوز دخول النيابة فيما كلف به من الافعال البدنية فذهبت الاشاعرة الى جوازه
ومنع منه المعتزلة والوجه عندي التفصيل فان كان ذلك الفعل مما تعلق غرض الشارع بايقاعه مباشرة

لم يصح دخول النيابة فيه كالصلوة الواجبة وحجة الاسلام والصوم الواجب مع تمكن
المكلف من ذلك كله فالحكم فيه للمذهب لنا انه لا استبعاد في ان يكلف الانسان على وجه باعاع
فعل ويقول ان فعلته انت او استنبت فيه اثبتك وان تركتهما معا عاقبتك يجاز وروده من الشارع
وما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه رأى شخصا يحرم بالحج عن شبرمة فقال له حج
والله احجب عن نفسك فقال لا فقال حج عن نفسك ثم حج عن شبرمة ولانه يصح فيه الحج عن
المكلف بالاجماع وهو نوع استنابة احتج المخالف بان وجوب الصلاة انما كان ابتلاء وامتحانا
تاس الله تعالى الجد وكسر النفس الامارة بالسوء وذلك مما لا يدخله النيابة كسا بوصفات
النفس من اللذات والالام والجواب الابتلاء والامتحان قد يحصل بالاستنابة بما فيه بذل العوض
للنائب المساوي للمباشرة او لاشتماله على المشقة بتعدد بدفع العوض وذلك لا ينفك
عن مشقة وكلفة ايضا البحث السابع في شروط حسن الامر اعلم ان الامر انما كان صادرا
من آمر الى مامور بمامور به في زمان امكن ان يرجع شروط الحسن اليه والى هذه المتعلقات
اما ما يرجع الى المامور به فامران ا ان يكون صحيحا غير مستحيل في نفسه خلافا للاشاعرة وعدم الثاني
ان يكون للفعل صفة زائدة على حسنه ~~اليه والى هذه المتعلقات اما ان يكون على صفة~~ الندب
او الوجوب او يتعلق به نفع او دفع ضرر يرجعان الى الدنيا واما ما يرجع الى المامور
فامران ا ما يرجع الى تمكنه بان يكون متمكنا من الفعل بحصول جميع ما يحتاج اليه في الوقت
الذي يحتاج الفعل ان يوجد فيه فان كان الفعل يحتاج اليه حاضرا وجب وجوده في ذلك
الوقت وان احتاج اليه قبل وجوده وجب وجوده او قبل وجوده وجب وجوده كذلك وهذه
الاشيا منها ما يحتاج اليه جميع الافعال كالقدرة وزوال المانع ومنها ما يحتاج اليه بعض الافعال
والالات التي يحتاج اليها الفعل الواقع على وجه دون آخر كالسبب المحتاج الى السبب و
كاحتياج العلم الى دلالة والظن الى امارة ويجب ان يتقدم الدلالة بحيث يتمكن المكلف من النظر
فيها فيعلم وجوب الفعل او كونه ندبا وكذا الامارة وهذه الاشياء ان تعذر على العبد تحصيلها
كالقدرة وكثير من الالات فلا يجوز ان يحصلها الله وقد يمكن كالعلم وبعض الالات فيجوز ان
يكلف تحصيله اذا كان لطفا ب ما يرجع الى دواعيه بان يكون مترددا في الدواعي الالطاف وغيرها

وغيرها غير ملجأ ولا مسعى واما ما يرجع الى الامر فاشيا ان لا يكون ابتدا وجوده مقارنا لحال الفعل لانه
داخل في التمكن ان يكون متقدما قدرا من الزمان يحتاج اليه في الفعل وهو يدخل في تمكن المكلف الثالث
ان لا يكون واردا على وجه مفسدة واما ما يرجع الى الامر فان كان هو الله تعالى وجب ان
يعلم من حال المكلف والمامور به والامر ما ذكرناه وان يكون غرضه تعريض المكلف للثواب
وان يكون عالما بانه سيثيبه ان اطاع ولم يحبط طاعته وان كان الامر غيره وجب ان يعلم حسن
ما امر به وثبوت غرض فيه من اساءة او نفع وان يظن تمكن المكلف من الفعل ويدل على اشتراط ما تقدم انه
تعالى حكيم والحكمة تقتضي ذلك الفصل السادس في النهي وفيه مباحث الاول في حقيقة النهي قال الاكثر
بحده مقتضى من حد الامر وكما قلنا ان الامر هو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء ولا يحسن
المقابل فهو هاهنا الطلب لاشتمال النهي عليه ولا في القول كذلك ولابد الاستعلاء المختص كما قلنا
في الامر فلم يبق الا الفعل فالنهي هو طلب الترك بالقول على جهة الاستعلاء والخلاف
في ان له صيغة تخصه كالخلاف في الامر ومن حد الامر بانه قول القائل لغيره افعل على جهة الاستعلاء
حد النهي بانه قول القائل لغيره لا تفعل على جهة الاستعلاء وبعض نهى لما كف والكلام في انها تقتضي
التحريم او الكراهية او القدر المشترك او الوقف كما تقدم في الامر والنهي في امور الاول جواز استعمال
كل منهما في خلاف ما يقتضيه صيغته فصيغة كل منهما يجوز استعماله في غيرها وضعت له ب ان كل واحد
منهما انما يوصف بما يوصف به بحال فاعله ج اعتبار الاستعلاء د كل منهما يفيد بما قيد به من شرط
او صفة ه اعتبار كثير من الشرائط في حسنهما نحو ان يكون غرض المكلف التعريض للثواب
وكون عالما بانه يثيب المطيع ويفرق بينهما بامور ا الصيغة فقول الامر افعل وفي النهي لا تفعل
ب ما يفيد كل منهما عن صاحبه ج مطلق الامر لا يقتضي التابيد ومقتضى النهي تقتضيه عند جماعة
ولهذا لكن المقطوع في ان الامر للفور دائم لاحلاف النهي عندهم د شرط حسن النهي مع النهي عنه
شرط حسن الامر ما يتعلق بالمامور به فلعلم ان الصيغة قد ترد لمعان اخر ه التحريم و الكراهة
ز التحقير ولا تمدن عينيك ح بيان العاقبة ولا تحسبن الله غافلا ط الدعاء لا تكلني الى
نفسي ي الياس لا تعتذروا اليوم يا الارشاد لا تسألوا عن اشياء لكنها حقيقة في التحريم
في الشرع كما قلنا في الامر ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا وجب الاشياء المانعة م

من ان الامر للوجوب وهو المراد من قولنا النهي للتحريم ومن جعل الامر للقدر المشترك بين الوجوب
وجعل النهي للقدر المشترك بين التحريم والكراهة البحث الثاني في ان المطلوب في النهي ماذا اختلف الناس
فيه فقال ابو هاشم وجماعة كثيرة المطلوب بالنهي نفس ان لا يفعل المنهي عنه وقالت الاشاعرة
المطلوب فعل ضد المنهي عنه لنا ان من لم يزن مع دعاء الداعي يمدحه العقلاء على
انه لم يزن وان لم يخطر بالهم فعل ضد الزنا واحتج لانه يكون العدم متعلق التكليف يحتج الاشاعرة
بان العدم نفي محض فلا يكون مقدورا لان القدرة لابد لها من اثر والاثر لا يكون عدما ولان العدم ان
امكن اسناده الى القدرة لكن العدم الاصلي لا يمكن اسناده اليها لامتناع تحصيل الحاصل واذا بطل
ان يكون العدم متعلق القدرة وجب ان يكون شيئا وهو الضد والجواب انه لم يبق العدم مقدورا لم
يبق الوجود مقدورا لانه يلزم من ان يكون صفة القدرة مؤثرة في الوجود لا يجوز ذلك فوجوب الاثر
وعدم الشيء امر عقلي يمكن تعلق القدرة به لعمرو عزيز وان كان يعاقب الخارج والعدم لا ان يكون
لم يكن مقدورا لكن للمقارن للقدرة امكن تعلقها به فان القادر على الفعل قادر على ان يتركه على العدم
الاصلي لانه يؤثر فعدم المتجدد مقدور ولهذا جاز ان يتناوله التكليف البحث الثالث في ان النهي هل
يقتضي التكرار اختلف الناس هنا فذهب الاكثر اليه وقال اخرون لا يدل عليه والاقرب الاول لنا
وجوه الاول ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية المصدر في الوجود وهو انما يتحقق اذا امتنع
من ادخال كل فرد من افرادها في الوجود اذ مع ادخال فرد من افرادها يكون قد ادخل تلك الماهية
في الوجود قيل عليه الامتناع عن ادخال الماهية في الوجود قد يشترط بين التكرار وعدمه
ولا دلالة للعام على ما به يمتاز كل واحد من القسمين عن صاحبه وفيه نظر لان الامتناع عن الادخال
انما يتحقق مع الدوام اذ مع عدمه يتحقق الادخال الممنوع منه الثاني المفهوم في عرف اللغة التناقض
بين قولنا لا تضرب وبين قولنا اضرب لانه لما قال لا تضرب على مفهوم اضرب وزيادة حرف النهي فلو
اضرب يفيد اللزوم فلو كان لا تضرب كذلك لم يتناقضا في العرف قيل عليه انه ادرك بدلالة الامر والنهي
على مفهومين متناقضين دلالة الامر على الاثبات والنهي على النفي فسلم لكن لا يوجب التناقض ولهذا
الامر لا لاتحاد الوقت لان صدق التناقض الاثبات في وقت يستلزم صدق الاثبات
وصدق النفي في وقت يستلزم صدق النفي وكذا لا تناقض بين الاثبات في وقت والنفي في

في اخر كذا لا تناقض بين المطلقين وفيه نظر لانا استدللنا بالعرف على التناقض على كون النهي للدوام
لما قرروه من امتناع التناقض بين المطلقين الثالث قوله لا تضرب يمكن حمله على التكرار ونذكر ما يدل عليه فيجب
المصير اليه اما الاولى فلامكان امتناع الانسان عن الفعل دائما من غير عسر واما الثانية فلا
شيئا دلالة الصيغة على وقت دون وقت واما ان يحمل على الكل وهو المراد او يحمل على شيء البتة
وهو محال او يحمل على البعض دون الاخر فيلزم منه الترجيح من غير مرجح فيحمل عليه لا دلالة في النهي
الاجلي سمي الامتناع فيه تحقق هذا الشيء رفع الحرج من جهة التكليف وفيه نظر لان شيئا الا
مباح انما يحصل بدليله الرابع السيد اذا نهى عبده عن فعل فيصح منه ان يكلفه ايقاع الفعل دائما وعليه
مع ذمه وحسن من السيد عقابه والتعليل انه فعل المنهي عنه وليس للعبد ان يقول المنهي
عن الفعل وقد تحققت منه بمكني ايقاعه فيها ولم افعله فيها ولم يتناول نهيك ما بعد الوقت ولا قبل
العقلاء عذره بذلك الخامس هاهنا مقدمتان احديهما ان المنهي عنه منشأ للمفسدة والثانية
لها النهي عنه والثانية الحكم ثابتا كان ثابتا على ما كان الى ان يظهر دليل الازالة ودليله ما تاتي من كون
الاستصحاب حجة ومع تسليمهما يقول المنهي عنه قد ظهر انه منشأ للمفسدة والاصل بقاء ذلك المنشأ
بالحكم في جميع الاوقات فعلى النهي الثامن لم يزل العلماء في جميع الاوقات يستدلون على الدوام في النهي السابع لولا
الدوام لما ثبت دوام تحريم الزنا والربوا وغير ذلك من المحرمات والثاني باطل بالاجماع فالمقدم
مثله وفيه نظر لمنع الملازمة فكل نهي لا ينفك عن وجه القبح ومنع بطلان الثاني فعدم فانه للشارع
الثامن الاحتياط يقتضي الانتهاء دائما فيه العمل به اولى تركه لا يامن ارتكاب المحظور احتج المخالف بان
النهي قد يراد به المرة الواحدة كقول الطبيب للمريض لا تشرب الماء ولا تاكل اللحم والمراد في هذه
الساعة ويقول المنجم لا تقصد وليس مراده بذلك التعميم والحائض نهيت عن الصلوة والصوم و
ليس المراد من ذلك في كل الاوقات والاشتراك والمجاز على خلاف الاصل فوجب جعله حقيقة في القدر
المشترك بين ~~ذلك في كل الاوقات~~ وايضا يصح ان يقيد بالدوام ونقيضه من غير تكرار ولا تناقض في احد
فيكون موضوعا للقدر المشترك وايضا لو كان للدوام لكان عدم الدوام في بعض الصور على خلاف الدليل
وهو منتف والجواب عن الاول ان عدم الدوام انما يكون لقرينة حالية او مقالية اما مع تجرده عن
القرائن فلا نسلم انه يراد به المرة والقرينة الحالية ثابتة فيما ذكرتم من صورة المريض والمنجم اذ المتعارف

ليس للتكرار والمقالية ثابتة في الغايض الدخول تحت الامر العامة بالصلوة والصوم واما
فيه ان الطهارة لما كانت شرطا وقد اشتق اشغ التكليف ولهذا قلنا التكرار هنا انما هي
تلك العادة كلما انقضا جاء الحيض وبدوم بدواسه ولو صلت او صامت وقت الحيض حتى
دعي ان الموالى المتغير الى الالفاظ قد يخرجها عن حقايقها والتاكيد يستعمل في الموضع
ح انه لو لم يكن للدوام بل للزوم لكان استعماله في الدوام على خلاف الدليل على ان الدليل قد يخالف
عند فوايد تختص به وحكى انا قلنا انه لا يفيد التكرار لو وجدت فيه سارعنه او عن التكرار والخلاف
انما هو في مجرد ب لما ثبت ان النهي للتكرار وجب ان نفيد الفور لاستلزام التكرار ذلك الا في الفاعل
بعد سرد لوجود جهول الفور فيه هو الرابع في امتناع اجتماع الامر والنهي اعلم ان الواحد قد يكون واحدا
بالنوع وقد يكون واحدا بالشخص اما الاول فيمكن توارد الامر والنهي عليه بان يكون احد
جزئياته مامورا والاخر منهيا عنه لعدم التنافي بينهما وذلك كالسجود فانه نوع ينقسم الى السجود لله
وهو مامور به والى السجود للصنم وهو منهي عنه وقد خالف في ذلك بعض المعتزلة وتوهم المناقضة
من جهة ان السجود نوع واحد وهو مامور به فيستحيل ان يكون منهيا عن الساجد للصنم عاص بعقد تعظيم
الصنم لا بنفس السجود والسجود بحد ذاته لا تناقض مع تغاير المحل والسجود لله تعالى مغاير للسجود للصنم
فان اختلاف الاضافات والصفات يوجب التغاير والشيء لا يغاير نفسه وقال لا يتحد والاشترك لا في
ثم امر بالسجود لله تعالى وليس المامور به هو المنهي عنه ولا خلاف في عصيان الساجد للصنم والشمس
بنفس السجود والمقصد معا وقولهم السجود نوع واحد قلنا نعم لكن ينقسم باعتبار القاصد
المقاصد فان مقصوده هذا السجود تعظيم الصنم دون الله تعالى واختلاف وجوه الفعل كاختلاف
نفس الفعل في حصول التغاير المانع من التضاد فان التضاد انما يكون مع الاتحاد في واحد ولا وجه
مع المغايرة واما الثاني واما ان يكون ذا جهة واحدة او ذا جهتين فالاول لا خلاف في استحالته
توجه الامر والنهي عليه الا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق واما الثاني ففيه النزاع ذهب جماعة
الامامية والزيدية والظاهرية والحنابلة وجوز روي عن مالك وهو اختيار فخر الدين الرازي
ذهبوا الى ان الصلوة غير واجبة ولا صحيحة ولا يسقط بها الفرض ولا عنده وافقهم
على ذلك القاضي ابو بكر الرازي الا في موضع واحد قال انه يسقط الفرض عندها لا بها

لا بها وهو الذي اختاره مذهب جمهور من المتكلمين وقال الغزالي وجماعة الاشاعرة بالجواز لنا ان المامور
به مطلوب التحصيل فلا حرج في فعله والمنهي عنه مطلوب العدم فيتعلق بفعله الحرج فالجمع بينهما ممتنع لا يقال
انما يمتنع الجمع لو اتحد الوجه اما مع تعدده كالصلوة في الدار المغصوبة حيث كان لها جهتا صلوة وغصب
وكل منهما يمكن انفكاكه عن الاخرى فلا استبعاد في الامر بها من حيث انها صلوة والنهي عنها من حيث انها
غصب كما لو قال السيد لعبده خط الثوب ولا تدخل الدار فخاط الثوب في الدار فانه يكون
ممتثلا لامر الخياطة عاصيا لنهي الدخول فاستحق العقوبة باحد الاعتبارين والاحسان بالاخر
لان الصلوة هنا اشتملت على امرين احدهما مطلوب الوجود والاخر مطلوب العدم وتغاير
بين الصلوة في الدار المغصوبة صلوة لانها صلوة خاصة بكيفية مخصوصة نوع من التكليف بنفسي نوع المطلق
والصلوة مامور بها لقوله اقيموا الصلوة لانا نقول متعلق الامر والنهي ان اتحد لزم تكليف ما لا
والحكم بسلم انه ليس من هذا الباب وان تغايرا فان تلازما كان كل منهما من ضرورات الاخر والامر
بالشيء امر بما لا يتم ذلك الشيء الا به ووجود المحذور وهو كون متعلق الامر والنهي واحدا وان لم يتلازما
صح تعلقهما بهما اجماعا وهو غير صورة النزاع لانا نجوز انفكاك احدهما عن الاخر في الحكم الا انها
في صورة الغيبة متلازمان لانا نقول فيكون المامور به في الصورة الخاصة منهيا عنه وهو محال واما الصلوة
في الدار المغصوبة فانها باطلة والا لزم تكليف ما لا يطاق والثاني باطل اجماعا الا عند من جوز التكليف
بالمحال فالملزوم مثله بيان الشرطية ان الصلوة مركبة من امور احدها الحركة والسكون وهما من جزئيات حقيقة
الكون اعني الحصول في الحيز شغله وهذا الشغل منهي عنه فاحد اجزاء هذه الصلوة منهي عنه ويستحيل ان يكون
هذه الصلوة مامورا بها لاستلزام الامر بالمركب الامر باجزائه فيكون هذا الجزء مامورا به منهيا عنه
والصلوة والغصب وان تغايرا لكن مطلق شغل الحيز ماهية مطلق الصلوة والشغل المعين جزء من
الصلوة المعينة منهي عنه جزء ما هية هذه الصلوة لا يكون مامورا فلا تعم الصلوة مطلقا مامورا بها
ولا نزاع فيه بل في هذه الصلوة ولا نزاع في ان الفعل المعين اذا امر به بعينه لا يمتنع عنه
انما النزاع في الفعل المعين اذا كان فردا من افراد الفعل المامور به هل يمنع منه ولا نفيته او
جوازه ظاهر لعند كم الامر بالماهية ليس امرا بشيء من افرادها ولانه لو امتنع ذلك
لامتنع النهي من فعل ما لانا نزاع في صحة الصلوة في الدار المغصوبة المتخصصة لا في مطلق الصلوة ثم لو كان

المنهي عنه كان باطلا وهو خلاف مذهبهم وبين الصلوة في الدار المغصوبة والمثال الذي
ذكرتموه فرق فان الخياطة غير الدخول ولا تلازم بينهما فلهذا صح اجتماع الامر والنهي والصلوة
للمامور بها ليس المطلق بل الواحد على الوجه المطلوب شرعا ان يجمع شرايطه ولهذا لا يقع لو يقول
الصلوة بغير طهارة صلوة والصلوة مامور بها احتج المخالف بوجوه ا قد كرهت الصلوة في الاماكن المخصوصة
والاوقات المخصوصة وكما تتضاد الوجوب والتحريم كذا تتضاد الوجوب والكراهية ب لو لم يصح الصلوة
في الدار المغصوبة لما سقط التكليف والتالي باطل بالاجماع فان احدا من العلماء لم يامر الظلمة
بقضاء صلواتهم في الاماكن المغصوبة فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة فان الباطل لا يسقط الفرض
ج لو لم يصح الصلوة لكان البطلان لاتحاد متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه اجماعا ولا اتحاد
فان الامر بالصلوة والنهي عن الغصب واختيار المكلف جمعهما لا يخرجهما عن حقيقتهما وهو التعاير
وعدم التلازم والجواب عن ا ان متعلق الاحكام ان اتحد منعنا التكليف عن هذه الصورة وان
تغاير لم يفد لرجوع النهي الى وصف منفك عن الحقيقة كالمكان في الصلوة في الحمام وفي الوادي
في الصلوة في المعاطن والمتوضأ والرشاش في الحمام وغير ذلك من النظائر وقد يكون التوجه لهذه
الاشياء لازم للصلوة المتخصصة وعن ب تمنع الاجماع على سقوط القضاء ولو كان ذلك لكان الاجماع المانع
منهم وعن ج ما قدمنا من ان الكون الذي هو غصب منهي عنه وهو جزء صلوة فلا يكون مامورا به
والكون المطلق قد ينقسم الى نوعي الغصب والصلوة وهما وان انفك احدهما عن الاخر الا انهما
في هذه الصورة متلازمان اذ فعل العبد هنا الحركة والسكون لا غير وهما منهيان وايضا لو صحت
الصلوة لصح الصوم يوم النحر لاجل الجهتين والاعتبار بان نهي التحريم والتعيين فيه تعدد الدليل
ضعف وهذه المسئلة قطعية اما من يعتقد البطلان فلاستلزام الصحة الجمع بين الضدين وهو محال
قطعا واما من يعتقد الصحة فيستدل على الاجماع تذنيب قال ابو هاشم من توسط ارضا مغصوبة في
بالمكث والخروج وجعل الخروج متعلق الامر والنهي معا وهو خطأ لاستلزامه التكليف بالمحال فان
فان الخروج متعين عليه للامر وسعيه اسبابه لمعصية وشرطه ولا يكون متعلق النهي وقد يطرقه الخروج الى ان
الصرف في ملك الغير فيكون مترتبا وتبع وجوبه بل الواجب ترك التصرف في كل آن وكونه في الارض
الباقي لا يتم الا بالخروج فيستند الوجوب الذي هو التوسط فلا استلزام وجه البحث الخامس في الفساد

بين تحريم الوصف اللازم ووجوب الاصل اعلم ان الشيء اذا كان حرام الوصف كان مضادا لوجوب
اصله وهو مذهب الشافعي خلافا لابي حنيفة وصورة المسئلة انه اذا اوجب الصوم وحرم ايقاعه
في يوم العيد او اوجب الطواف ونهى عن ايقاعه مع الحدث والاصل في ذلك ان القائلين بصحة الصلوة في الدار
المغصوبة قسموا المنهي الى ما يرجع الى ذات المنهي عنه فيفسد وهو ما يرجع الى غيره فلا يفسد وجوبه والى
ما يرجع الى وصف المنهي عنه لا الى اصله وقد اختلفوا فيه فعند ابي حنيفة الصوم من جنب انه صوم مشروع
مطلوب ومن حيث انه واقع في يوم النحر غير مشروع والطواف مشروع وايقاعه مع الحدث منهي عنه
والبيع من حيث انه مشروع ومن حيث وقوعه مقرونا بشرط فاسد او زيادة في العوض في الربويات منهي عنه
والطلاق من حيث هو انه طلاق مشروع ومن حيث وقوعه في الحيض منهي عنه ووراثة الولد من حيث انه وارث
مشروع ومن حيث وقوعه في غير الكوحة مكروه فيتعلق ابو حنيفة هذا تماما وزعم ان ذلك فساد
الوصف لانتفاء الاصل لانه راجع الى الوصف لا الاصل فحل الحرام هو ايقاع الصوم يوم النحر لا الصوم
الواقع فيه والشافعي الحق هذا بكراهة الاصل ولم يجعله قسما اخر والشافعي خرج عن قاعدته في طلاق الحايض
وتاول ذلك بان صرف النهي عن اصله ووصفه الى تطويل العدة او لحوق الندم عند الشك في الولد
وابو حنيفة خرج عن قاعدته في بطلان صلوة المحدث دون طوافه لان الدليل على كون الطهارة شرطا
في صحة الصلوة قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا صلوة الا بطهور وهو نفي الصلوة لا نهي لنا انه
لا فرق عند اهل اللغة بين قوله حرمت عليك الصوم في هذا اليوم وبين قوله حرمت عليك ايقاعه فيه اذ لا
معنى لايقاع الصوم في يوم سوى فعله فيه واذا كان فعله فيه حراما كان ذلك مضادا للوجوب
لا محالة ولو قال السيد لعبده اطلب منك الخياطة واتهاك عن ايقاعها وقت الزوال فاذا خاط
وقت الزوال لم يكن آتيا بالمطلوب فان المكروه هي الخياطة الواقعة وقت الزوال لا الوقوع في وقت
الزوال مع الخياطة اذ ليس الوقوع في الوقت شيئا منفصلا عن الواقع والصلوة في الاوقات
المكروهة والاماكن المكروهة من الفقهاء من منع صحتها فلا يرد عليه ومن سلم لم يرد ذلك فان
النهي عن ايقاع الصلوة من حيث انه ايقاع صلوة او من امر اخر مقرون به ومنهم من صححها
وصرف النهي عن اصل الصلوة ووصفها الى غيره وهذا سبيل مما سلك الشافعي على الصوم بل
الى نقل المجتهد في الفروع فليس على الاصولي الاحصاء لاقسام المسئلة وهو ما يرجع
النهي فيه الى ذات المنهي او وصفه او خارج وبيان حكمها في الفساد وعدمه البحث السادس في ان

فی النهی هل یدل علی الفساد

ان النهی هل یدل علی الفساد اختلف الناس فی ذلک والتحقیق ان نقول المنهی عنه ضربان
احدهما لا یتصور فیه معنی الفساد والصحة والاجزاء کالجهل والظلم ونحوهما مما لا یتعلق به احکام
شرعیة وثانیهما ما یتصور فیه ذلک کالطلاق والنکاح والبیع والصلوة لتعلق الاحکام بذلک
فاذا قلنا النهی هل یدل علی الفساد دام لا فانما نشیر بذلک الی الثانی من القسمین وقد اختلف
فیه العلماء فمنهم من قال انه یدل علی الفساد ومنهم من منع ومنهم من لم یجعله لا من حیث اللغة
ولا من حیث الشرع وحکی عن قول النهی لو کان عن الشیء لعینه لم یدل علی الفساد ولذا کالنهی
عن البیع وقت النداء دخلا فالبیع لو حجر الطوسی وعطاء ومالک واحمد وان کان النهی عن
الشیء لعینه او لوصفه فان کان الفعل من العبادات دل علی الفساد وان کان من المعاملات لم یدل
علی الفساد وهو اختیار ابی الحسین البصری وفخر الدین الرازی وقال جمهور فقهاء الشافعیة ومالک
وابو حنیفة والحنابلة واهل الظاهر کافة وجماعة من المتکلمین ان النهی یدل علی الفساد مطلقا وذهب
جماعة من الاشاعرة کالقفال والغزالی وغیرهما وجماعة من الحنفیة وجماعة من المعتزلة کابی عبد الله
البصری وابی الحسن الکرخی والقاضی عبد الجبار الی انه لا یدل علی الفساد مطلقا ومنهم من قال یدل
من حیث الشرع لا من حیث اللغة والیه میل السید المرتضی فههنا مقامان الاول فی النهی فی العبادات
یدل علی الفساد وبیانه ان المراد بفساد العبادة عدم الاجزاء وهو متحقق مع النهی لانه بعد
الاتیان بالمنهی عنه لم یات بالمامور به فیبقی فی عهدة التکلیف اما المقدمة الاولی فلان المنهی عنه
لیس المامور به فان المنهی عنه قبیح والمامور به حسن وهو انما اتی بالمنهی عنه فلم یکن آتیا بالمامور به
کما لو امر بالصلوة فتصدق واما الثانیة فظاهرة فان تارک للمامور به عاص والعاصی یستحق العقاب
لما تقدم من ان الامر للوجوب فان قیل یجوز ان یکون فعل المنهی عنه سببا للخروج عن العهدة
فانه لا استبعاد فی ان یقول الشارع لا تصل فی الثوب المغصوب وان فعلت اسقطت عنک الفعل
ولان الاسقاط لا یدل علیه مطلوبه او لا یفید الا التبع من الفعل والفساد عدم الاجزاء وهما
متغایران ولا یفهم منه لا اثباتا للازم فانه لا یلزم من النهی الفساد کما قلنا لو قال لا تصل فی الثوب
المغصوب وان صلیت صحت صلوتک ولو کان الفساد لازما للنهی لزم التناقض ولان النهی لو دل
علی الفساد ~~کما قلنا لو قال لازما للنهی لزم التناقض ولان النهی لو دل علی الفساد~~ لکانت الصلوة
فی الاماکن المکروهة فاسدة والجواب قد بینا ان المنهی عنه مغایر للمامور به واذا لم یات بالمامور به

واذا لم یات بالمامور به لم یخرج عن العهدة فیصلح ان یاتی بالمنهی عنه فانه اولی بعدم الخروج
والمثال الذی ذکره لو وقع لدل علی ان النهی لیس عن الصلوة ولا عن صفتها بل عن وصف
منفک کالصلوة فی الاماکن المکروهة والزق بینه وبین الصلوة فی المکان المغصوب انه ما منه
الانسان للثوب لیس جزءا من ماهیة الصلوة ولا شرطا لشیء من اجزائها فیکون آتیا بعین الصلوة
المامور بها من غیر خلل انه ضم الی ذلک الفعل فعلا آخر محرما ولا مدخل لذلک فی الخروج عن العهدة
وبه ظهر الجواب عن النهی فی الاماکن المکروهة والاوقات المکروهة لرجوع النهی هناک الی وصف
خارج عن ماهیة الصلوة ومجموع الامر والنهی دل علی الحکم ومدعاه ان للمنهی عنه مغایر للمامور
به فلا یکون بفعله آتیا بالمامور به فلا یخرج عن العهدة فلا یکون مجزیا وهو المراد بالفساد هنا
المقام الثانی فی ان النهی فی المعاملات لا یدل علی الفساد قد عرفت ان الفساد فی المعاملات
یراد به عدم ترتب احکامها علیها فاذا قیل هذا بیع فاسد کان معناه انه لم یفد الملک واذا
قیل طلاق فاسد کان معناه انه لم یفد بینونة ولا تحریما واذا قیل نکاح فاسد کان معناه انه لم یفد
حلا اذا ثبت هذا فنقول لو دل النهی علی الفساد بهذا المعنی لدل اما بالمطابقة او
بالتضمن او بالالتزام والکل باطل فانتفت الدلالة اما انتفاء الاولین فظاهر اذ لفظ لا تبع مثلا
لیس موضوعا للفساد بمعنی عدم ترتب الحکم التبع علیه ولا المعنی جزؤه واما انتفاء الثالث
فلان شرط هذه الدلالة الملازمة الذهنیة وهی منتفیة فانه لا یلزم من تصور تحریم البیع
تصور عدم ترتب حکمه علیه ولا استبعاد فی ان یقول الشارع نهیتک عن البیع وان فعلت حصل
لک الملک کما فی البیع وقت النداء وکما نهیتک عن ازالة النجاسة بالماء المغصوب او عن الثوب
المغصوب مع حصول الطهارة ونهیتک عن الذبح بسکین الغیر لکن ان فعلت حلت لک الذبیحة
ولا امتناع بطلاق حیث علیک الطلاق واوجبه او احلک الیه والوطی فی الحیض لحقه
الاحکام الوطی الصحیح من لحوق الولد ووجوب المهر والتحلیل للزوج الاول وایضا النهی عن العقد
لا ینافی انما یدل الناس عنه حکم علی فعله ووجوب الاخلال به او علی کراهته وذلک یکون
الفعل فیهما مکروها فحکمه ثابت لان نهی البیع لا ینافی ثبوت الملک به فانه نهی عن البیع
لان الملک لا یقع به تارة ولانه مقصود فی نفسه وان وقع به الملک تارة ولانه یشاغل

سعی واحب نحو البیع مع تعیین وجوب التحریم واذا امکن ذلک امکن ان یکون النهی عن البیع
او غیره لوصف مغایر لا ینافی احکامها الا ان بعض ما ذکرنا من النهی فی العبادات فانه یدل علی الفساد لانا
نقول قد بینا اختلاف الفساد فی العبادات والمعاملات احتج القائلون بانه یدل علی الفساد بوجوه
ا الفعل المنهی عنه معصیة والمعصیة والمعصیة باب للمنع من التقرب ومحل للاعتبار بعد
المناسبة بین المناهی الواردة ب المنهی عنه لا یجوز ان یکون منشأ للمصلحة الخالصة او الراجحة
والا لزم ان یکون الامر والنهی بخلاف الحکمة ولا منشأ للمصلحة المساویة والا لکان النهی عبثا واتیه
به وجب ان یکون منشأ للمفسدة الخالصة او الراجحة علی کلا التقدیرین یجب الحکم بالبطلان
لاشتماله علی اعدام تلک المفسدة ج قال صلی الله علیه وآله وسلم من ادخل فی دیننا ما لیس
منه فهو رد والمنهی عنه لیس من الدین فیکون مردودا ولو ترتب علیه حکمه لم یکن
مردودا د الاجماع منعقد علی الفساد فانه لم یزل العلماء یستدل علی الفساد والربا
والربوا بمجرد النهی ه النهی نقیض الامر والامر قد ثبت انه یدل علی الاجزاء فالنهی یدل
علی الفساد و النهی یدل علی المفسدة الخالصة او الراجحة والقول بالفساد سعی فی اعدامها
فلا یکون شرعا قیاسا علی جمیع المناهی الفاسدة ز لو ثبت احکام المنهی عنه لکان طریق
ذلک الشرع اما امرا واباحة او ایجابا وکل ذلک یمنع منه النهی ح النهی عن الفعل اذا امتنع
الشیء شرعا فالاجزاء لا یعلم الا شرعا ولیس بعد ذلک الا الفساد ط لو لم تعلق من النهی الفساد
لم یکن التحریم دلیلا علیه فکان لا یتحقق من قوله حرمت علیکم امهاتکم فساد هذه الانکحة
والجواب یجوز ان یکون الحکم علیه بالصحة مناسبا للمنهی فان زوال الملک عن البائع
لارتکابه المنهی عنه مناسب له وعن ب ما تقدم من جواز کون الفساد لا من حیث نفس
المنهی عنه بل من حیث فعل مطلوب الشارع وعن ج ان الخبیث وقت النداء بوضع بانه
احدهما انه غیر مطابق لامر الله تعالی والثانی انه سبب للملک والقول بالاول
ادخال فی الدین ما لیس منه فکان ردا واما الثانی فلا نسلم انه لیس من الدین حتی

تنبیه
حتی یکون القول به ردا فان النزاع ایضا انما یکون مدخلا للفعل فی الدین ان اعتقد انه من الدین
فان الزانی وفاعل المباح لا یکون مدخلا للزنا والفعل المباح فی الدین فلا یحلوا اما ان یریدوا
ان الفاعل لما نهی عنه مدخلا للفعل فی الدین او لاحکامه والاول باطل فان المزیل للنجاسة
بالماء المغصوب لا یعتقد ان ذلک من الدین بل یعتقد انه بدعة وان ارادوا الثانی
منعنا انه لیس من الدین لانه لو فعل الانسان ذلک معتقدا انه شغل من الدین لزم ان
یکون مردودا علیه فلا یثبت احکامه لانا نقول انما یجب ان یکون ردا من الدین لا عنه
وانما یکون کذلک اذا احللناه بخلاف ما اعتقده کما لو قال انسان من رام الدخول الی داری
فهو مردود من الدار ولا یلزم عدم ثبوت احکامه واجاب قاضی القضاة بوجوه الفظ
الرد یعد فی استحقاق الثواب لان الرد ضد القبول والمقبول هو ما استحق الثواب یجب
ان یبین ان الحکم باجزاء الفعل لیس من الدین ثم یرده وهذا انما یتوجه علی من قال فی
الاستدلال ان الاجزاء لیس من الدین لا الی من قال ان الفعل نفسه لیس من الدین ثم
استدل به علی انتفاء احکامه ج النهی ابلغ من لفظ الرد لان طاعات الکافر مردودة
ولیست منهیا عنها فاذا لم یطلق دلالة النهی علی الفساد فلفظ الرد اولی بذلک د هذا خبر
واحد لا یصح التعلق به فی ذلک وعن د بالمنع من رجوع الصحابة الی النهی فی الفساد فی جمیع
وبعض احکام فی کثیر من المنهیات بالصحة فلا بد وان یکون احد الحکمین للقرینة فعلیکم
الترجیح وهو معنا لانا لو حکمنا بالفساد لکان الحکم بعدمه فی بعض الصور ترکا للظاهر ولو قلنا
انه لا یقتضی الفساد کان اثباته فی البعض بدلیل منفصل لا یکون ترکا للظاهر وعن الخامس لا یلزم من دلالة
الامر علی الاجزاء دلالة النهی علی الفساد لامکان اشتراک الاشیاء والمتضادة فی الاحکام سلمنا لکن لما دل
الامر علی الاجزاء وجب ان لا یدل النهی علیه لان ما دل علی الفساد وعن و ما تقدم من ان النهی قد
یکون لوصف عارض لا للفساد فی الماهیة وعن ز لا نسلم انحصار الطریق فی دلالة ثبوت الاحکام
فی الامر والایجاب والاباحة فانه قد یقول نهیتکم عن البیع وان اوقعتم علی هذا الوجه
فملکتم او العقل وعن ح بالمنع من الملازمة والاحکام تابعة لوجود العلل ...

او لصحته ثم ... ان اردتم بان النهي يقتضي كونه شرعا انه يقتضي كونه مرادا وطاعة وقربة فصحيح
وان اردتم نفي الاحكام الشرعية فممنوع فاذا كان الاجزاء او الفساد لا يعلمان الا شرعا فيجب
ان لا يستفيد احدهما من مطلق الامر كالا ... اجزاؤه لا يعلم الا شرعا ان لا شرع فيه فيكون فاسدا
لانا نقول وفساده لا يعلم الا شرعا ولا شرع فيه فيكون صحيحا والصواب التوقف عن حكم
بصحة او فساد الا بدليل منفصل ... ان مطلق التحريم لا يدل على الفساد كما قاله في النهي وانما
علم فساد الكل الامهات بغير وضع النهي في اللغة وعلى الجملة يدل ... مواضع من هذا الباب
وقع فيها الخلاف الاول ابو عبد الله البصري المنهي عنه اذا كان متى فعل على الوجه المنهي عنه لم ...
شرط من شرائط الشرعية فانه يجب ان يفسد كبيع الورد ومتى لم ينتف عنه شرطا من شرائط الشرعية
لم يفسد اعترضه ابو الحسين بان الفساد يجب لو كان ذلك شرطا في صحته ولو لم يكن شرطا في صحته
لم يجب فساده ولا فرق بين الشرط الشرعي وغيره فلا معنى للتقييد بكونه شرعيا وانهم اذا افسد
لا ... شرط الشرعي فان علمتم ذلك بظاهر النهي فقد سلمتم ان ظاهر النهي يدل على الفساد وان علمتم
بقرينة فاخبرونا عن تلك القرينة لنكونوا قد اشرتم الى الفرق بين ما دل على الفساد من النهي وبين ما لا يدل
وان قالوا علمنا ان ذلك كالشرط في الصحة بدليل غير النهي نحو ان يعلم ان الوضوء شرط في الصلوة ثم
ينهى النبي صلى الله عليه واله عن الصلوة بغير وضوء فيعلم انها فاسدة لعدم الوضوء وقد اشار قاضي القضاة
الى ذلك قلنا فحينئذ يعلم الفساد بما دل على ان الوضوء شرط في صحتها فانا اذا علمنا ذلك علمنا فساد الصلوة
اذا لم يكن الوضوء سواء نهانا عن الصلوة بغير وضوء او لا ب النهي عنه الفاسد هو المتوصل به الى تحليل
محرم في الاصل كاكل الميتة واستحلال الزوج وغير الفاسد ما لم يكن وصلة الى محرم في الاصل وهذا باطل
فان مرادهم ان كان ان الحرام صار به حلالا لا على التخصيص فهو مناقضة لانه اذا صار به حلالا فهو صحيح غير
فاسد اذ لا معنى لكون الوصلة صحيحة الا انها وصلة الى تحليل هذا المحرم من الزوج ثم ان هذا امور فيها
وهي وصلة الى تحليل ما كان حراما وهي غير فاسدة كبيع حاضر لباد هو منهي عنه وقد صار به ملك
الغير حلالا للمشتري وان اراد وبل له انه اذا توصل بالمنهي عنه الى تحليل ما هو حرام في نفسه لا يجوز
ان يصير حلالا لانه لزم تعليل الشيء بنفسه لان معنى كون هذه الوصلة المنهي عنها فاسدة كونها لا

الثالث لا يتوصل الى تحليل هذا المحرم وكانهم قالوا انما لم يتوصل الى اباحة هذا المحرم لانه لا يتوصل الى اباحته
النهي عن الفعل اذا كان لمعنى يخصه اقتضى فساده كبيع الغرر واذا لم يكن لمعنى يخصه لم يقتض
فساده كالبيع وقت النداء وهو باطل فان المقتضي للفساد هو فقد شرط من شرائط الصحة و
لا يمتنع ان يرجع ذلك تارة الى الشيء المنهي عنه كما لا يمتنع ان يرجع تارة الى غيره فان بيع المحجور عليه ...
لمعنى في العاقد لا في العقد ومع ذلك فهو فاسد لا ... ما يختص العاقد وللحقوق عليه يتعلق العقد
ورجع اليه لا انا نقول فيجب ان يفسد بيع حاضر لباد لان النهي عن ذلك انما كان لمعنى في المتعاقدين
و ... ويدخل في هذه الصلوة في الدار المغصوبة فقال جل الفقهاء وابو اسحاق النظام ان الصلوة مجزية
مسقطة للفرض ومنع الجبائي والامامية والظاهرية والزيدية من ذلك لما تقدم فلان صحة الصلوة
اما ان يراد بها انها داخلة تحت التعبد او انها تقوم مقام ما دخل تحت التعبد والاول باطل لانه تعالى
العبد بالنهي والثاني يكون في خفيه الا انه لا يدل دليل على انها تقوم مقام ما دخل تحت التكليف ولم
يدل دليل على ذلك ولا هي داخلة تحت التكليف وجب اعادتها لبقاء التعبد وعلى هذا التوجيه
لا يجوز الصلوة من ستر عورته بثوب مغصوب وعليه المعتزلة واختلفوا في ستر حالتها بثوب مملوك
اذا لبس فوقه ثوبا مغصوبا فجوزها بعضهم لان فعله في الثوب الاعلى ليس من الصلوة ومنعها
اخرون لان قيامه وقعوده تصرف في كلا الثوبين وهو الحق عندي وقالت المعتزلة ايضا ان المودع
والغاصب اذا طولب برد الوديعة والغصب فتشاغل بالصلوة مع اتساع الوقت لا تصح صلوته
وان ضاق الوقت ... بحيث يخاف الفوات لو تشاغل بالرد لم يبطل الا انه يتعين للمالك
بالبناء حتى ضر ... بها وان تضرر بطلت وكذا قالوا لو صلى وهو يرى غريقا او يهلك بنار
ويرجو خلاصه بطلت وهو حق الصلوة وهذه المواضع جميع اما ان الغاصب في الدار المغصوبة
فانه حق وطاعة لان ذلك ليس بمنزلة في الدار لكونه فيها وكذا ... من الخروج عن الدار والتي عصيا
فان صلوته صحيحة لا نزاع للمنع ... تحريم العقود واذا جازت العقود صحت الصلوة وكذا المصلي
... في ملكه وقبض يده على نجس ... من التصرف لان ذلك وان كان قبيحا فليس من الصلوة
قالوا او الذبح بسكين ... مغصوبة لا يقتضي تحريم المذبحة لان الذبح منهي عنه وقبح الالة لما كان وصلة

ال اباحة اللحم كان كالبيع الذي هو وصلة الى اباحة التصرف والنهي لا يدل على فساد مثل ذلك
لانه نهي عنه لقبحه في نفسه لا لانه وليس بوصلة الى اباحة اللحم ولو كان الذبح ما ... فكذلك
لانا اذا علمنا ان الغرض بالذبح التصدق باللحم وعلمنا ان اللحم يصير مباحا بالذبح فيكون معصوما به
حال التصدق به فلذلك المغصوب اذا ازيل به النجاسة والسكين المغصوب اذا وقع بها الختان جاز الشك ...
بها ... كالمملوك في ازالة النجاسة وازالة ذلك القدر من اللحم
فلم يبق بعد ان الختان بعد ... مما يجب قطعه في الختان ... توجه الامر اليه فيتمثل فالواو الصوم
في شهر رمضان مع الخوف على النفس يسقط به الفرض لانه لم يوجد عليه في الصوم افعال وانما احكام
الكف عن المفطرات وليس بجد عند الامامية لانه قد اخذ عليه فعل نية الصوم ومن حقها ان يكون طاعة
و كلف الكف عن هذه الافعال ومن حق الكف عنها ان يكون طاعة حتى يكون صوما والكف مع الخوف
على النفس معصية وكلف ان ينوي الصوم وفي ضمنه كونه صوما كونه طاعة فاذا كان الصوم معصية لم يكن
ان ينوي به الطاعة لانه ... بجزء الصوم لا مدخل في ضمنها نية الطاعة ولا من
حق الصوم ان يكون طاعة لانا نقول مع ذلك لا يجب ان يوجد متقربا به الى الله تعالى والبطالن مكن مثله
في الصلوة واجمعنا الاجماع في احدهما كالدعاية في الاخرى وقد قال المرتضى فعال كما لم يبق بعد ازالة
النجاسة بالماء المغصوب نجاسة تزال فلم لا يقال مثله في الصلوة في الدار المغصوبة وان كانت معصية فانها
فانها يقوم مقام الصلوة الواحدة في المصلحة فلا يبقى بعدها مصلحة واجاب قاضي القضاة
بان الامة اجمعت بان الذي يسقط فرض الصلوة هو ما دخل تحت التكليف
ولهذا لما كانت الصلوة بغير طهارة غير داخلة تحت التكليف لم تقم مقام الواجب
والصلوة ... في الدار المغصوبة لم يدخل تحت التكليف قال
السيد المرتضى ... الصلوة في الضيعة المغصوبة لقضاء العادة بارضاء صاحبها لا يحظر على احد الصلوة فيها
والتعارف كالاذن وكذا من ليس بغاصب لو دخل الدار مختارا للصلوة بان الناس يستوعبون
الصلوة لو ان الغاصب اما من صلى وهو دافع الاخشين بان صلوته صحيحة لان وجه النهي ... المدافعة
في التثبت والخشوع والطمأنينة الكاملة ونحن نعلم صحة الصلوة وان فوت هذه وقد يدافع الاخبثين

حتى يوجد يجب عليه اذ اما يجب عليه ثم قال الايمان اذا جعلناه اعتقادا بالقلب او قولا باللسان مع
في الدار المغصوبة لانه لا تعلق له ... على كلا التقديرين بخلاف الصلوة حيث كان بها عاصيا ومتصرفا في ملك الغير
وقد تعلق فان الافعال اذا جعلناه اقرارا باللسان كان تصرفا في ملك الغير باجتلاب ... وبعض اعضائه
وهو منهي عنه والا لزم تجويز صلوة المومي باجنبية لسلامة ... البحث الثالث في ان النهي هل يدل على الصحة ام لا
نقل ابو زيد عن ابي حنيفة ومحمد وابي الحسن انه يدل على الصحة وخالفهما ظاهر الحرمة والاشاعرة والجمهور
لوجهين الاول لو دل النهي على الصحة لدل اما بلفظه او بمعناه والثاني نفسه باطل والمقدم مثله والشرطية
ظاهرة وبيان بطلان الثاني ان الصحة عبارة عن ترتب احكام الفعل عليه والنهي لغة انما يدل
على طلب ترك الفعل ولا اشعار له بغير ذلك نفيا ولا اثباتا بشيء من الدلالات الثاني اجماع
على وجود النهي من عدم صحة كالنهي عن بيع الملاقيح والمضامين وحبل الحبلة وقوله صلى الله عليه واله دعي
الصلوة ايام اقرائك وقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم فلو كان النهي يدل على الصحة لزم صحة
هذه المنهيات وليس كذلك بالاجماع او وجود الدليل مع عدم مدلوله وهو خلاف
الاصل احتجا بان المنهي عنه اما الشرعي او غيره والثاني باطل اما اولا فلان الالفاظ الموضوعة
اذا اطلقت انما يراد بها ما وضعت له ظاهرا سواء كان الوضع من اللغة او الشرع او العرف و
ولهذا اذا اطلق الشارع لفظا وكان قد وضعه لمعنى حملناه على مقارنة الشرعي ... العرف ...
... والقينا غيره من اللغة والعرف واما ثانيا فلانا نعلم انه لم ينه في صوم يوم النحر عن الامساك
المطلق ولا في نكاح الامهات من الالتقاء وكذا باقي الالفاظ فلم يبق المنهي متوجها الا الى الشرعي
فنقول ذلك المعنى الشرعي اما ان يمكن وقوعه او لا والثاني باطل والا لزم تكليف ما لا يطاق
فتعين الاول واذا امكن تحقق الصوم الشرعي في يوم النحر ثبت المطلوب فان الشرعي هو الصحيح
المعتبر في نظر الشرع فالنهي عن صوم يوم النحر يدل على الانعقاد اذ لو استحال انعقاده لما نهي عنه فان
المحال كما لا يؤمر به كذا لا ينهى عنه ولا يقال للاعمى لا تبصر ... والنهي عن الربوا يدل
على انعقاده والجواب بوجوه الاول المنع من وجود عرف الشرع في هذه الاسماء ولم يوجد

لما بينا من سوء الحقائق الشرعية الثاني سلمنا انه عرفا لكن في الاوامر والنواهي مرع وعلى هذا
فالنهي انما هو عن التصرف اللغوي دون الشرعي وليس بجيد فانا قد بينا ان النهي لم يعم في هذه
المنهيات عن اللغوي بل عن الشرعي فان الحائض لم تنه عن الصلوة اللغوية لجواز ان
يدعوا اجماعا الثالث يمنع ان يكون عرف الشرع البيع المنعقد بل ما يكن مخصه فيحمل عليهما
بين الادلة ولا يلزم من كون التصرف ممكن الصحة وقوع الصحة وليس بجيد فان ممكن الصحة انما هو
الصحيح اذ ما لا صحة فيه شرعا لا يمكن صحته شرعا الرابع ما ذكرتموه ينقض صرف النهي عن ذات
المنهي عنه الى غيره فانه لو كان منهيا عنه في غيره استحال ان يكون في نفسه استحال ان يكون عبادة متعوذ
ومطلق النهي عن الشيء يدل على النهي عن عينه الا ان يدل دليل ملائم لترك الظاهر ومن
غير ضرورة وليس بجيد لانا ما قلنا معنى صرف النهي الى غيره لكان يس لو كانت الصلوة عبارة
عن الصحيحة لدخل الوضوء وغيره في مسماها والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله وليس بجيد
فان الشرط ليس جزءا من المسمى ولو قيل ان الصلوة الصحيحة لم يدخل الوضوء فيها فلا جزء من الشرائط
فكذا الشيء لا الاطلاق السادس المنقض بالمناهي المذكورة كبيع الملاهيد للضامن وصلوة الحائض
اجابا بان قوله صلى الله عليه وآله دعي الصلوة ايام اقرائك وقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح
اباؤكم حمل فيه الصلوة والنكاح على المعنى اللغوي على خلاف الوضع لدليل دل عليه وقوله لا صلوة
الا بطهور كالنفي لا النهي السابع يجوز حمل النهي على النسخ كما اذا قال للوكيل لا تبع فانه وان كان
نهيا في الصيغة لكنه نسخ في الحقيقة والتحقيق ان الشرع ليس متحصرا في الصحيح للعذر في نفس الامر
اذ ليس المراد به المامور به لاستحالة النهي عنه بل ما وضع اللفظ بازائه سواء كان صحيحا او باطلا
وبالجملة فالمسئلة لا تخلو من عسف ما البحث الثالث في التخيير في النهي فصل ابو الحسين هاهنا
فقال النهي عن الاشياء اما ان يكون نهيا عنها على الجمع او عن الجمع بينها او نهيا عنها على البدل
او عن البدل منه فالاقسام اربعة الاول النهي على الجمع ما يقول الناهي للمخاطب لا تفعل هذا
ولا ذاك ويوجب عليه الترك منها اجمع وذلك الاشياء قسمان ١ امر يمكن الخلق عنها اجمع فيمنع النهي

النهي ب وان امتنع فيمتنع الا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق ولا قائل ان يكون النهي ايهاما الخلو
عن الجمع وفيه نظر لونه ومن ضده اذ المكلف هناك ضد غير منهي عنهما الثاني النهي عن الجمع بينهما
وكذا فان كان الجمع ممكنا جاز النهي عنه اجماعا الا ان يكون ملجأ الى الجمع بينهما فلا يحسن نهيه وان لم يمكن الجمع بينهما
مكنا استحال النهي عنه لانه عبث الا عند من جوزه كالاشعرية الثالث النهي على البدل مثل لا تفعل هذا ان
فعلت ذاك او لا تفعل ذاك ان فعلت هذا بان يكون كل واحد منهما مفسدة عند الاخر وهو يرجع
الى النهي عن الجمع بينهما الرابع النهي عن البدل ويفهم منه امران ١ ان ينهى عن الفعل بدلا عن غيره
بدلا عن غيره وذلك يرجع الى النهي عن ان يقصد به البدل وهو غير ممتنع ب ان ينهى عن ان يجعل
شيئا ويجعله بدلا عن احدهما دون الاخر بل يجمع بينهما وهو قبيح ان تعذر الجمع وحسن مع امكانه
وامكان الاخلال به واعلم ان جماعة من المعتزلة جوزوا امكان خلو المكلف من الافعال اجمع
والمستلقي وكانت الاكوان باقية والباقي مستغن عن المؤثر فحسن امكن تحريم جميع الافعال حوارهم فحاد
ساول النهي لها اجمع اما اذا كان الا ان لزم ان لا ينفك عن القبيح وان يكون معذورا فيه ودليل
ان القبيح منه كل افعاله على وجه ويحسن على الاخر فيمن دخل زرع غيره على سبيل الغصب فله الخروج
منه التخلص وليس له التصرف بنية الفساد وبعض الشيعة يعقد تحريمه على كل حال والنهي عن ضدين
على الجمع يمنع من حيث تحيل وجودهما معا فلا يجتمع من حكيم قال السيد المرتضى واعلم انه غير فسح في فعل
القبيح لكون ما يستمسك به ممنوعا كالا يمتنع ان يكون صالحا اذا كان يعني مخيرا وما يمنع منه على
هذه الجملة ان النهي الحكم على معاني متعلق على التخيير والبدل يقتضي كل واحد منهما بشرط عدم الاخر فلا يمكن
القول بقبحهما جميعا على الاطلاق لان الاشتراط الذي ذكرناه يقتضي انهما متى وجدا لم يقبح واحد
ومتى وجد احدهما قبح لا محالة فالنهي عن المحكوس انا هو ما ذكرناه على سبيل التخيير فصح وليس يجري المختلفان
في هذا الحكم مجرى الضدين لان كل واحد من الضدين متى وجد وجب عدم الاخر وليس كذلك
المختلفان فيقوى هنا المحاسن اشبه بالصواب وكذا التماثلان واعلم ان بعضهم منع من تحريم احدها
لا بعينه وهو حق لا مكانه منه لا تكلم زيدا او عمرا فقد حرمت عليكم كلام احدهما لا بعينه
ولست احرم عليكم الجميع ولا واحدا بعينه وهو ابو معقود لا شتباه حرمانه او في النهي

الجمع دون المخبر كقوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا وليس بشيء لان التعميم
هنا من خارج لا منه لا منه المقصد الخامس في العموم والخصوص وفيه ابواب الاول في العموم وفيه
فصلان الاول في الفاظه وفيه مباحث الاول في تعريفه قال ابو الحسين العام كلام مستغرق
لجميع ما يصلح له لانه المعقول من كون الكلام عاما فانا قولنا الرجال عام من حيث انه استغرق جميع
ما يصلح له لا من حيث الحقيقة ولذا العطف في الاستفهام فانها تستغرق كل عاقل ولا يرد التثنية مثل رجلان
ولفظ العدد كعشرة رجال فان ذلك لا يستغرق كل ما يصلح له فانه يصلح لمعنى الرجلين ونحوهما الاخرين وكذا
لانه يصلح لكل ثلثة من الرجال ولا يستغرقها اجمع ولفظ فكر عام على البدل فلا يتناوله الحد من حيث الجمع
ويتناوله من حيث البدل لانه يتناول كل رجل على البدل قال وقد زاد قاضي القضاة ما احترز به عن
التثنية والجمع وقال لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له واصل اللغة من غير زيادة فان التثنية والجمع انما يكونان بزيادة
تدخل على الواحد واعترضه ابو الحسين بانه ينتقض بالعدد فان قولنا عشرة يستغرق احادها بلا
زيادة وايضا يخرج منه اسم الجنس اذا دخله اللام مثل الرجل والرجال فان لام الجنس زيادة دخلت
على الاسم وفيه نظر فان العشرة وان استغرقت اجزاءها الا انها لا تستغرق جزئياتها ولا فرق
بين العشرة وكل لفظ دل على مجموع مركب والغالب استعمال الزيادة في اجزاء الكلمة واعترض على ابي الحسين
في حده بوجوه ١ انه عرف العام بالمستغرق وهو مرادف وليس المراد تعريف اللفظ ب
انه غير مانع لدخول ضرب زيد عمرا فانه لفظ مستغرق لجميع ما هو صالح له وليس بعام ج يدخل فيه
عشرة وقد نقل المنع من الترادف في العام والمستغرق وقولنا ضرب زيد عمرا واحد والمحدود
المؤخر دعشرة وان استغرقت احادها لكنها لا تستغرق كل عشرة فهي بمنزلة رجل ورجال وقال
السيد المرتضى العموم ما يتناول لفظه شيئين فصاعدا ونقض بالمثنى والمجموع المنكر
اسماء العدد الا ان يجعلها عامة بالنسبة الى احاد تحتها وقال الغزالي العام اللفظ الواحد
الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا واحترز بقولنا من جهة واحدة عن قولهم ضرب
زيد عمرا وعن قولهم ضرب زيد وعمرو فانه وان دل على شيئين لكن بلفظين لا بلفظ واحد او من جهتين
لا من جهة واحدة واعترض بخروج المعدوم والمستحيل لان مدلولهما ليس شيئا والموصولات

لا لانها ليست بلفظ واحد وبدخول المثنى واسماء العدد فان عشرة ليست عامة وهي مع احادها
تدل على شيئين فصاعدا وقيل العام هو اللفظ الواحد الدال على مسميين فصاعدا مطلقا معا فقولنا
اللفظ ان فيه اشتراك بين العام والخاص الا انه يفيد اختصاص العموم بالالفاظ لكونه من عوارضها
وقولنا الواحد احتراز عن مثل ضرب زيد عمرا وقولنا الدال على مسميين ليدخل تحته الموجود والمعدوم
ويخرج عنه المطلق كرجل ودرهم واسماء الاعلام فان النكرة وان صلحت لكل واحد الا انها لا تتناول
الجميع معا بل على البدل وقولنا فصاعدا احترازا عن الاثنين وقولنا مطلقا احترازا عن عشرة و
مائة ونحوهما ولا حاجة الى قولنا من جهة واحدة في الاحتراز به عن المشترك والمجازية اما
من يعتقد العموم فيهما فلا يكون الحد جامعا واما من لا يعتقد فلان المشترك غير دال
على مسمياته معا بل على طريق البدل وكذا الحقيقة والمجاز وفي الحد مانع المتفق بهما وهو قولنا
الدال على مسميين معا وقيل ما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة فقولنا اشتركت
فيه يخرج به عن نحو عشرة ومطلقا ليخرج المعهودون وضربة ليخرج نحو رجل وفيه نظر فانه نوع
بالاخير ومع ذلك فهو دوري لانه قال مسميات اعني بها مسميات الفاظ العام فهو خطأ وان عني
مطلق التمييز دخل فيه نحو عشرة ولا يخرج بقوله باعتبار امر اشتركت فيه فان العشرة دلت على مسميات
باعتبار امر اشتركت فيه وهو الانضمام وقال فخر الدين الرازي العام هو اللفظ المستغرق لجميع
ما يصلح له بحسب وضع واحد فان الرجال مستغرق لجميع ما يصلح له ولا يدخل عليه النكرات لعدم الا
ستغراق ولذا التثنية والجمع لصلوحهما لكل رجلين ولكل ثلثة ولا الفاظ العدد لعدم
استغراق الخمسة لكل خمسة وخرج بحسب وضع واحد المشترك والحقيقة والمجاز فان عمومه
لا يقتضي ان يتناول مفهوميه معا وفيه نظر فان المشترك لا يستغرق ما يصلح له وكذا الحقيقة والمجاز
وقيل انه اللفظ الدال على شيئين فصاعدا من غير حصر فخرج باللفظ المعاني العامة والافعال المركبة وبالدلالة
الجمع المنكر فانه يتناول جميع الاعداد على وجه الصلاحية لا الدلالة وعلى شيئين عن النكرة المنفية وبغير
حصر اسماء الاعداد وفيه نظر فان الجمع المنكر يدل على شيئين فصاعدا من غير حصر ودلالته على جميع
الاعداد على وجه الصلاحية لا يخرجه عن دلالته على شيئين فصاعدا والاقرب ان العام هو
اللفظ الواحد المتناول بالفعل لما هو صالح له بالقوة مع تعدد موارده فخرج بالواحد نحو

ضرب زيد عمرا وبلا في النكرة ومع تعدد موارده الدال على معنى واحد ولا يتنقص باسماء العدد
لسادسا ما لا يتناهى من انها فيه وعريه فعلا البحث الثاني في موضع احلف الناس
فان العموم هل هو من عوارض المعاني بعد اتفاقهم على انه من عوارض الالفاظ حقيقة فقال
قوم وهم الاكثر انه ليس حقيقة فيها وهو اختيار ابو الحسين البصري والغزالي والسيد المرتضى
وجماعة من المحققين وقال الاقل انه حقيقة فيها وذلك معنو الاطلاق حقيقة اختلفوا
في الاطلاق مجازا فنفاه قوم واثبته اخرون لنا انه لو كان حقيقة في المعنى لاطرد والتالي باطل
والمقدم مثله والشرطية ظاهرة لكونها من علامات الحقيقة واما بطلان التالي فظاهر اذ لا يجوز
يوصف شي من المعاني الخاصة الواقعة في اعتقاد الاشياء اليها كزيد وعمرو قيل حملنا مانعا
لكل كلي ذي افراد متعددة فلا يرد ما ذكرتموه نقضا واثباتا فان اسما هذه المعاني لا يوصف بها العموم
حقيقة ولا مجازا فان كان عدم اطراده في المعاني سلطا عرضه لها حقيقة كان عدم اطراده
في الالفاظ سلطا عرضه لها حقيقة انها احتج المثبتون بان اهل اللغة اطلقوا اطلاقا شايعا
عم العطاء الانعام والخصب والخير والمطر وغيرها وهذه الامور من المعاني لا من الالفاظ
والاصل في الاطلاق الحقيقة واحتج بان من لوازم العام ان يكون متحدا ومع اتحاده متناولا
لامور متعددة من جهة واحدة والعطاء الحاصل لزيد غير الحاصل لعمرو وكذا المطر وغيره بخلاف
اللفظ الواحد كالانسان وحقيقة عموم المطر والخصب ان يكون محلا حاصلا لكل واحد منهم
وهو مستعمل بالحمل للمطر بحيث لا الناس واجزاؤه لا اجزائهم اما اللفظ المشترك فان تناوله
لهذا ولهذا على حد واحد وليس تناوله لجزء شخص وجزء آخر وليس في الوجود معنى واحد
هو مطاوي يكون نسبته الى زيد وعمرو واحدة وان كانت معنونه واحدة في النفس وكذا
الرجل لوجود في الاعيان وفي الاذهان وفي اللسان فالمعنى لاعموم فيه اذ ليس في الوجود
رجل مطلق بل اما زيد واما عمرو وليس بينهما شي واحد وهو الرجل واما في اللسان فلفظ
الرجل قد وضع للدلالة ونسبته الى زيد وعمرو في الدلالة واحدة فيسمى عاما باعتبار نسبته
دلالته الى المدلولات واما الذهني فالرجل يسمى كليا من حيث ان العقل اذا شاهد صورة
زيد استفاد منه معنى الرجل فاذا راى عمرا لم يستفد منه صورة اخرى وكان ما اخذه اولا

او لا نسبه الى عمرو والحجر وكنسبه الى زيد الاول فهذا معنى كليته ويجوز ان يسمى عاما بهذا الاعتبار
من حيث انه متحد ومطابق بما هيته للمعاني الكثيرة المندرجة تحته من جهة واحدة كما انقد
اللفظ العام للمدلولات وعرض العموم للفظ العام لموازاته انما كان لمطابقته مع اتحاده للمعاني
الداخلة تحته من جهة واحدة فهذا بعينه متحقق في المعاني الكلية بالنسبة الى جزئياتها فيصح اطلاق
العموم عليها لكن بنوع من المجاز البحث الثالث في الفرق بين المطلق والعام اعلم ان كل شي متحقق
في الاعيان او متصور في الاذهان فاله ماهية وحقيقة يتميز بها عما عداه ويكون هو بها ما هو
لا يشاركه فيها غيره ثم تلك الحقيقة قد يعرض لها عوارض وتتصف بامور وتلك العوارض والامور
غير داخلة في الحقيقة بل خارجة عنها والمفهوم من تلك الحقيقة يكون مغايرا للمفهوم من تلك الامور
سواء كانت تلك الامور من اللوازم او من العوارض المفارقة وسواء كانت ايجابا او سلبا فاذا
تقرر هذا فنقول المطلق هو اللفظ الدال على تلك الحقيقة من حيث هي لا باعتبار كونها واحدة
او كثيرة او عامة او خاصة بل لا من حيث هي مجردة عن تلك الاعتبارات فان اعتبار تجردها مغاير
لاعتبارها من حيث هي هي فالانسان من حيث هو انسان لا واحد ولا كثير ولا لا واحد ولا لا كثير ولا عام
ولا خاص بل هو صالح لعروض اي هذه الامور فرض فالحيوان اذا احد من حيث هو كان مطلقا واذا
اخذ باعتبار عروض العموم كان عاما ان لم تكن الكثرة معينة وكانت شاملة وان كانت معينة فهو اسم
العدد وان لم تكن معينة ولا شاملة فهو جمع التنكير فاذن العام اخص من المطلق والفرق بينهما فرق
من اخذ الماهية صالحة للعروض واحدها مع العروض والفرق بين المطلق والنكرة ظاهر فان
المطلق هو اللفظ الدال على الماهية لا باعتبار الوحدة والكثرة وان كانت لا تنفك عنهما والنكرة
لفظ دال على الماهية ~~لا باعتبار الوحدة والكثرة وان كانت لا تنفك~~ مقيدة
عن حقيقة وهي التشخيص المنتشر وبهذا ظهر فساد قول من ظن ان المطلق هو الدال على واحد
لا بعينه فان كونه واحدا وكونه غير معين قيدان زائدان على الماهية البحث الرابع في اقسام
العام المفيد للعموم اما ان يكون افادته لغة او عرفا او عقلا والاول اما ان يفيده
لكونه اسما موضوعا للعموم او لانه اقترن به ما اوجب عمومه والموضوع للعموم اما ان يتناول
الكلام خاصة لكن في المجازاة والاستفهام او غير العالمين خاصة اما الجمع وهو ما ومتى

ايهما ساوى العالمين ولا ايهم عابدون ما اعبد او البعض كمتى المختصة بالزمان واين وحيث
المختصين بالمكان او يتناولهما معا كلفظة كل واما المفيد للعموم باعتبار الداخل عليه فاما في الثبوت
وهو لام الجنس الداخلة على الجمع كالرجال وكذا الاضافة كعبيدي واما في العدم كالنكرة المنفية
واما المفيد للعموم على البدل فالنكرة المثبتة على اختلاف من ابهامها في العموم والخصوص والمفيد للعموم
عرفا كقوله حرمت عليكم امهاتكم فانه يفيد في العرف تحريم جميع وجوه الاستمتاع والمفيد عقلا وجوه ثلاثة
ان يكون اللفظ مفيدا للحكم وعلته فيقتضي ثبوت الحكم اينما وجدت العلة ان يكون المفيد
للعموم ما يرجع الى سؤال السائل مثل ان يسال صلى الله عليه وآله عمن افطر فيقول عليه الكفارة فيعلم
العموم لكل مفطر دليل الخطاب عند من يقول به كقوله في سائمة الغنم زكاة فانه يدل على النفي في كل
ما ليس بسائمة واعلم ان اللفظ اما خاص مطلقا وهو ما يمتنع فيه الشركة كزيد وعمرو
واما عام مطلقا كالمعلوم والمذكور اذ لا يخرج منه معدوم ولا موجود واما عام وخاص الا
ضافة كالمؤمنين فانه عام باعتبار شموله لاحاد المؤمنين وخاص بالاضافة الى جملتهم فانه يتناولهم
خاصة دون المشركين فهو عام باعتبار شموله لما شمله وخاص باعتبار اقتصاره على ما شمله و
قصوره عما سواه ومن هنا قيل ليس في الالفاظ عام مطلق فان المعلوم لا يتناول المجهول والمذكور
لا يتناول المسكوت عنه البحث الخامس في اثبات صيغة اختلف الناس في ذلك فذهب قوم
الى ان العموم لا صيغة له تخصه في لغة العرب وهو مذهب السيد المرتضى وذهب جماعة من المعتزلة
والشافعي وكثير من الفقهاء الى ان للعموم صيغة تخصه وهي اقسام ما في ما سيأتي ان شاء الله تعالى وذهب
اخرون الى ان كل صيغة ادعى فيها العموم فهي للخصوص حقيقة وفيما زاد عليه مجاز ونقل عن الاشعري
مذهبان الاشتراك بين العموم والخصوص والوقف ووافقه القاضي ابو بكر على الوقف ومن الواقفية
من فصل بين الاخبار والوعد والوعيد والامر والنهي فقال بالوقف في الاخبار والوعد والوعيد
دون الامر والنهي لنا المعقول والمنقول اما المعقول فوجهان الاول انه على وضع الفاظ
للعموم باسره بالضرورة والداعي موجود فان الحاجة ماسة الى اعلام الغير معنى العموم والى التعبير عنه لتفهيم
السامع ان المتكلم قصده وهو معنى ظاهر يتصور بين الناس تتكاثر مزاولتهم له ويحتاجون في اكثر محاوراتهم
اليه فلا مضرة فيه ولا مانع من عقلي او نقلي واذا ثبت القدرة على الفعل والداعي وانتفى الصارف

الصارف وجب وجود الفعل اعرض الغزالي عليه بانه قياس في اللغة وعكسه العصمة الواضح حتى
لا يخالف الحكمة سلمنا لكن الوجوب يمنع عدم الوضع فان المشترك موضوع ولا خروج عن الوضع بالاشتراك
والجواب انا لم نستدل بما ذكرناه على اثبات قياس بل استدللنا بوجود العلة على وجود المعلول ولا
نعني بالواجب هنا الذي يستحق تاركه الذم حتى يشترط على وجود المعلول ولا نعني بالواجب هنا الذي
يستحق تاركه الذم حتى يشترط العصمة واذا تممنا الدليل لنا ان الاصل عدم الاشتراك للمطلوب الثاني
معنى العموم ظاهر يتصور بتصور السماء والارض وغيرهما في ظهورهما وشدة الحاجة الى التعبير
عنهما ولا مانع هناك من الوضع وكما لم يخرج هذه الاوصاف ان يؤدي الى الاعصار لاهل اللغة ولا
يضعوا للسماء والارض لفظا يخص كل واحد منهما مع انهم قد وضعوا الاسماء للمعاني وما لا حاجة
شديدة اليها فقد وضعوا للمعنى الواحد الفاظا كثيرة كذا لا يجوز ان يهملوا الاستغراق ولا يضعوا له اسما
يدل عليه وكيف يجوز من الامم العظيمة في الاعصار المتراخية ان تضعوا الاسماء والكنى للمعنى الواحد
وان تضعوا الفاظا لاصطلاحات خاصة ويعدلوا عن وضع لفظ يخص معنى ظاهرا لا يمكن الانسان ان يسع من
الاسم اهمال ذلك فان العرب مع كثرتها لم تضعوا للنمل الحاصل عمارة مخصصة من النمل المسعل وكلاف
الاعتماد سفلا ولا للاعتماد علوا ولا للحجة الكافور ولا للكون بجنة ويتوقع الفاظا تخصهما مع
ظهورهما وشدة الحاجة الى التعبير عنهما لانا نقول اجاب قاضي القضاة بمنع ظهورها فلذلك لم يضعوا
لها الفاظا اعترضه ابو الحسين بان رائحة الطيب نحو الكافور ومعارضها كرائحة المسك والافعال الدافعة
لم اجاب بانا اوجبنا للتسمية الظاهر عادة يدل على المعبر عنه اما مفردة او مركبة وعند حصول ما ليس
في اللغة كلام مفرد ولا مركب يدل على الاستغراق وحده وهذه الاشياء لها عبارات مركبة وهي اسماء مضافة
فانا قلنا رائحة المسك والاعتماد سفلا او علوا ويقرب الان نميزت هذه المعاني من غيرها الثاني ان
الاشتراك بين الاستغراق والبعض مما يعقل شدة الحاجة الى التعيين ونزعوا المراد الى
ان يجعل المتكلم عن فشك من استغراق كلامه او قصره على البعض ينبغي ان يكون في اللغة لفظ
واجاب بحصول ذلك بالترديد فيقول جاءني اما كل الناس او بعضهم فان قالوا ان في اللغة ما يفيد
الاستغراق وهو قولنا استغراق قلنا مذهبكم خلاف ذلك وهو ايضا الاستفهام
والتاكيد والاستثناء لدلت على عدم الاستغراق ونحن نعم حسن استعمال الخبر الاهذا الرغيف

ويحسن الاستفهام والتاكيد فعول لسنوف اكل الجوز كله لانا لا نقول الاستغراق يقتضى عند بان يوجد للتكلم الاشخاص
الداخلين تحت كلمة كل لانا نقول قد يريد الانسان ان يخبر عن جميع الناس لمن له على حكم شامل لهم ويمتنع ان يحضرهم
واحدا واحدا ولا يكفى التحليل فى التعميم مثل كل من دخل دارى ضربته لانه دخل دارى لقضاء على الكل الا حكم
كما اذا اراد ان يخبر بان كل انسان فى الدار نائم او ضارب ونحوهما بما لا يتعدده لم يوف عن ذلك وقد
تختلف العلل بالنسبة الى الاشخاص فلا يمكن تعميم العلة فيهم لانا لا نقول يلزم من ذلك لو كانت اللغة
وضعها حتى اذا وضعوا الاسماء الموضوعة هو تمام فى الاستغراق وجب ان يضعوا له كلاما ايضا ولا يلزم لو كانت
توقيفية لانا نقول على تقدير الوضع يجب اذا لم يوضعوا على وضع كلام لمعنى يشتد حاجتهم الى التعبير عنه ان
يضعوا له كان المتحدث للصناعة يلجى الى وضع كلام لمعنى ~~يشتد حاجتهم~~ اسم لها وان كان اصل الوضع
ليس له وكذا من وليه ولد وانا اوجب ذلك فى الشخص الواحد فالامم الكثيرة فى الازمنة المتطاولة التصل
اولى لوجوب ذلك واما المنقول فمن وجوه لو كانت الالفاظ التى يدعى عمومها مشتركة بين العموم
والخصوص كما ذهب اليه القائلون بانه لا صيغة للعموم بخصوصه لكان التاكيد يزيد الاشتباه والثانى باطل
بالاجماع فالمقدم مثله بيان الشرطية انه اذا قال رايت القوم كلهم اجمعين يكون لفظ التاكيد لفظا كلما دخل مشتركة
بين الاستغراق وبعض من عموم الجموع والتاكيد يفيد تقوية المعنى فيلزم زيادة الالتباس والابهام
وهو باطل قطعا للعلم بان مقاصد اللغة فى ذلك الايضاح دون التاكيد الاشتراك ولو اراد التاكيد الابهام
لم يجد والى هذا التاكيد ولفظه اجمعين عندهم مشترك ايضا وكل من دل على شى بدلالة لازم ابع بعد الاول لم يلتبس
فانه يتاكد ذلك المدلول ويحرى وقولنا رايت القوم كلهم اجمعين يجرى مجرى اسمعنا اما كل القوم او بعضهم ثم نكرر
هذا الكلام مرة بعد اخرى فى انه يكون موكدا للالتباس لو كان لفظ كل موكد للبعض وما اشبهها من
الفاظ العموم للاشتراك بين الاستغراق والبعض لجاز ان يكون لفظ كل موكدة للبعض لا جاز ان يكون
موكده للاستغراق والتالى باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الشرطية ان كل واحدة من هذه الالفاظ حينئذ
فى الكل وحصره فى البعض فلو جاز ان يتاكد باللفظ الكل جاز ان يتاكد بها البعض لاجل ان لفظ كل واجمعين
اكثر استعمالا لاجل الاستغراق من غيره لانا نقول انا كانت حقيقتها الاستغراق خاصة فهى مختصة او كانت
مشتركة لزم ما قلناه ولا يلزم من غلبتها زوال الاشتراك والاجماع مطلق بهذا لاجل انه اذا رايت الناس ٢
كلهم اجمعين علمنا انه اراد الكل ولو قال رايتهم اجمعين لانا نقول اذا كانت كل واحدة من لفظى كل واجمعين

لا يفيد هذه الكثرة وحصلنا الاجماع مثله لان الموكد من الكلام انما يفيد تركيب معانى مفردة فقط
دون شى زايد قال قاضى القضاة الزبيدى قول الذاهبين الى ان لفظ العموم مشترك بين الاستغراق
وبين ما دونه ان اهل اللغة فصلوا بين لفظ العموم وبين النكرة المذكورة كرجل ولن يتم ذلك الا مع القول
بان فى العموم معنى الاستغراق واعتبروا بان الجمع من دون ما ذكروه لان النكرة فى الاثبات تتناول
واحدا غير معين ولفظ العموم يفيد الجمع المستغرق غير المستغرق على البدل فرق اهل العربية
بين تاكيد العموم وتاكيد الخصوص فقال رايت زيدا نفسه ولم تقولوا اجمعين وقالوا رايت القوم اجمعين
ولم تقولوا اجمعين نفسه فكما اختلف التاكيد لاختلاف المقصد كذلك يجب اختلاف المؤكد لانا نقصد بهذه الدلالة
يبطل بها قول من جعل اللفظ العام للخصوص خاصة لا الحق الشرائط يبقى كل الجميع ولا نعم على الواحد الاجماز الخامس
كل من اراد ان يخبر عن الاستغراق فلا بد له من استعمال هذه الالفاظ التى تدعى انها للعموم
فيجب ان يكون موضوعه لها لاجل الاسناد وجه عنها وجرى مجرى كل الحقائق التى يرجع الى العبارات الموضوعة
لها احتج منكر والعموم بان العلم بكون هذه الصيغ موضوعة للعموم اما ان يكون عقليا وهو محال اذ لا
مجال للعقل فى الوضع واما ان يكون نقليا وهو باطل اذ لا تواتر والا لعرفه الكل والاحاد لا تفيد
الا الظن والمسئلة علمية فلا يجوز الاستدلال بما يفيد الظن والجواب المنع من كونه غير معلوم فان كل من
استقرى اللغات علم بالضرورة ان لفظ كل قد جمع للعموم سلمنا لكن يجوز ان العقل جاز له مجال فى اللغات بنحو
بواسطة مقدمات نقلية سلمنا لكن جاز التمسك فى هذه بالاحاد ويمنع كونها علمية واحتج القائلون بالخصوص
بوجوه الخصوص متيقن والعموم محتمل فجعله على المتيقن اولى غالب استعمال هذه الصيغ فى الخصوص كما لو
جمع السلطان التجار والصناع وكل صاحب حرفة واغلقت الدار وغير ذلك والاصل صرف الاغلب
الى الحقيقة اذا قال السيد لعبده اكرم الرجال ومن دخل دارى فاعطه درهما فانه لا يحسن منه
الاستفسار عن ارادته البعض من ذلك ويحسن الاستفسار عن ارادته الجميع وجعل الصيغة حقيقة فيما
لا يحسن الاستفسار عنه اولى مما يحسن لان الاستفهام طلب الفهم وطلب الفهم عند حصول الشى للفهم
محال لكن من المعلوم حسن ان يقول العبد كل الرجال اكرمهم وكل داخل اعطه او بعضهم سوى الفساق ولو كان قوله
رايت الرجال مثلا للعموم لكان اذا اريد الخصوص لزم الكذب كما لو قال رايت عشرين وكان قد رايت
عشرة نجلاف ما اذا كان للخصوص واريد العموم لو كان للعموم لم يفد تاكيدها شيا غير ما

ضرب الكل بمنزلتهم

الفادت وذلك عنت لو كانت العموم لكان الاستثناء نقضا لافادة الاستغراق بان اول الكلام ثم الاستثناء
رجع عن تلك الافادة كما لو قال ضرب كل من فى الدار ثم يعول لم اضرب كل من فى الدار ولان العموم
لو استغرق لكان قوله ضربت زيدا وعمرا وخالدا ثم سوى الاربع لم يحسن هنا فكذا ثم ولما حسن ثم دل
على انها ليست للاستغراق لو كانت من العموم لما صح جمعها فان الجمع يفيد ما لا يفيد الواحد ولا كثرة
بعد الاستغراق فلا جمع والثانى باطل لقولهم سان سوى بعد ادخال لفظى كل وبعض
عليها لدفع عمومه مثل كل من دخل دارى اكرمه وبعض من دخل دارى اكرمه من غير تكرير ولا نقض
والجواب عن الاول المنع من تيقن الخصوص ان لا يبقى العموم محتملا واسرق ذلك ثم بانه سلمنا لكن
ذلك لا يدل على انه حقيقة فى الخصوص فان الثلاثة متيقن الارادة من العشرة ولا يلزم كون لفظة
العشرة حقيقة فى الثلاثة ومجازا فى الزايد لا يحال الزيادة على الثلاثة فى العشرة متيقنة لانا نقول
متيقنة لا مع الاستثناء والحاصل ان الخصوص انما كان كل المراد لم يكن متيقنا وان كان مرادا فى الجملة
لم يدل على الوضع ثم سلمنا لكن يعارض بكونه حقيقة فى العموم اذ من المحتمل ان يكون مراد المتكلم العموم
فلو حمل اللفظ على الخصوص لم يحصل مراده ولو اراد الخصوص حصل مقصوده لو حمل العموم فليس احدهما
اولى من الاخر وعن الثانى بالمنع من كونها للخصوص فى الاغلب سلمنا لكن يمنع غلبة الاستعمال وماذكر
من الامثلة وغيرها نادر بالنسبة الى محل العموم فى هذه الصيغ سلمنا لكن الغلبة لا يدل على الحقيقة
فان المجازات الموجودة غالبة ولم يخرج عن كونها مجازات فيما غلب استعمالها فيه وعن الثالث حسن
الاستفهام عن ارادة العموم لا يخرج الصيغة عن كونها حقيقة فى العموم لان التاكيد امر مطلوب كما اذا قال
رايت السلطان حسن ان يستفهم هل رايت السلطان نفسه او اتباعه وعدم حسن الاستفهام عن ٢
البعض لتيقنه لا يقتضى كونه حقيقة فيه ولو كان حسن الاستفهام لاجل الاشتراك لوجب ان لا يحسن
الجواب الا بعد الاستفهام عن جميع الاقسام الممكنة ثم نقول الاستفهام اما ان يقع ممن يجوز
يجوز عليه السهو او ممن لا يجوز عليه والاول قد يحسن لعدم اذكره الاول فربما ظن السامع ان القائل
غير متحفظ فى كلامه وهو كالساهى فيستفهم حتى انه لو كان ساهيا زال سهوه فانه يحترز عن دعوى
فلهذا حسن الاستفهام عما وقع عنه الاحتراز فلا يظن السامع لاجل الماده ان المتكلم احسن
بالعام عن حاجته على سبيل المجازية ويشك عناية السامع الى الحرفة فيستفهم لعلمه بالمتكلم شدة اهتمامه فلا

مظانه صح

فلا يتجاوز حكم كلامه ولهذا اذا قال رايت كل من فى الدار فقال رايت زيدا منهم فاذا قال نعم زال اليهم
لعله احتمل الخاص وقد لا يتحقق من رويته فدعوه موهمة لشدة اهتمام السايل الى ان يقول لا اتحقق
رويته فذ يستفهم طلبا للقوة الظن ان يوجد وسبيه تعميم الصيغ مثل ما لو قال ضرب كل من
فى الدار وكان فيها الوزير فان الظن يقتضى بعدم ضربه ومع التعارض يحتاج الى الاستفهام لتمع الجواب بما
لا يقبل التخصيص واما ان وقع ممن لا يجوز عليه السهو فكذلك لان دلالة الخاص اقوى فيطلب الخاص بعد
العام تحصيلا لتلك القوة وعن ان الكذب انما يلزم لو لم يرد المجاز مع صلوحه كما لو قال رايت
اسدا مع علاقة القرينة والعرف فان لفظ العشرين لم يوضع للعشرة حقيقة ولا مجازا وعن ان المراد بالتاكيد
التقوية والعلم بعدم مجازية التكلم وعدم ارادة التخصيص وايضا التكلم اما ان يجوز عليه السهو فيحسن التاكيد
لما تقدم او لا يجوز فيفيد قوة الظن ويعارض لخواز التاكيد للخصوص مثل ~~الحاصل هو الاشتراك~~ جاء
زيد نفسه وتاكيد الفاظ العدد مثل عشرة كاملة ولان التاكيد تقوية ما كان حاصلا فلو كان
الحاصل هو الاشتراك لتاكد ذلك الاشتراك على ما مر تقريره لا يبطل التاكيد يمنع اللفظ لاحد
مفهوميه لانا نقول حينئذ يكون بيانا لحكم الفرق بين الاستثناء والتاكيد وعن النقض بالالفاظ العدد
ما تقدم بحثه فى ذلك العدد مع صحة الاستثناء والفرق بين الاستثناء والنقض ان الاستثناء متصل
كالجزء من الكلام لعدم استقلاله فيحمل على ما عدا المستثنى فيصير الجملة شيا واحدا افيد ارادة ما عدا المستثنى
بخلاف ضرب كل من فى الدار ثم لم اضرب كل من فى الدار لاستقلال كل من الكلامين بنفسه فلا حاجة الى
تعلقه بما تقدم عليه واذا لم يتعلق به افاد الاول ضرب الجميع والاخر نفيه فكان نقضا واما الثانى
فلا جامع فيه ثم الفرق ان الاستثناء اخراج بعض من كل بخلاف ضرب زيدا وعمرا لا زيدا لانه لا يخرج
بعض الا زيدا الى زيد لا الى عمرو لان زيدا ليس بجزء ولا اليهما معا لاستقلال كل منهما بنفسه ولا
يشملها لفظ واحد هو كل منهما فيكون الاستثناء قد دل على ان لفظ الكل مستعمله فيما عدا ٥
فصار نقضا بخلاف رايت كل الناس الا زيدا وايضا كونه حقيقة فى الاستغراق ولا يبالى جواز التجوز
فيه والاستثناء دليل على استعمال المجازية ثم نقول ظاهر العموم الاستغراق مع التجرد من الاستثناء
او مع عدمه فان قالوا بالاول ولم يتجرد عن الاستثناء فلا يكون نقضا وان قالوا بالثانى منعنا ذلك

ذلك على ان العموم انما يسوق ما دخل عليه فاذا كان معه استثناء فهو داخل على ما عدا المستثنى وهو مسوق له فلم يكن الاستثناء نقضا فلا فرق بين قولنا كل من في الدار الا بني تميم وقولنا كل من في الدار من غير بني تميم لان كل واحد منهما يفهم عموم الحكم بشرط نفي عن بني تميم ويحسن الترتيب على كل في غيرهما طاهرها فلا يكون الاستثناء نقضا والحاصل ان العموم فيما عدا المستثنى كالمقيد بالشرط والصفة وكما لا يقدح العموم المشروط كذا العموم للمستثنى فحصل وعن ز انه ليس بجمع في الحقيقة على ما اتفق عليه اهل اللغة وانما هي اشباع الحركة والحاقه زيادة النون سلمنا كونه جمعا لكن قال سيبويه انه انما يجمع حالة الوقف اذا حكى بها الجمع المنكر وتحسن لا يكون العموم دعي ان اللفظ العموم قد استعمل في محل محازا من غير نص وقد يكون فلا يكون مدار الحجة للقائلين بالاشتراك ويحتمل الالفاظ التي تدعى عمومها قد استعمل في العموم تارة ولا نزاع فيه وفي الخصوص اخرى فان من قال من دخل داري وهبته قلت ما يراد به العموم والاستعمال دليل الحقيقة في كل المعنيين فيكون مشتركا فان الظاهر من استعمال اللفظ في شيء كونه حقيقة فيه لان الاصل والاستعمال علية الحكم بكون اللفظ حقيقة في شيء اذ لا طريق سواه ولانه لو لم يكن حقيقة في العموم والخصوص لكان مجازا في احدهما واللفظ لا يستعمل في المجاز الا مع قرينة والاصل خلافه ولان القرينة ان عرف ضرورة اتسع دفع الخلاف فيها ولا يجوز نظرا لانا لما نظرنا في ادلة المثبتين لهذه القرينة لم نجدها ما يدل عليه سلمنا لعل حسن الاستفهام عن ارادة الجمع او البعض يدل على اشتراكه فيهما والجواب عن ان ادعيت ان الاستعمال لا يكون الا مع الحقيقة بطل المجاز وان ثبت جوازه اولا مع المجاز لم يبق مطلق الاستعمال دليلا على الحقيقة لاحتمال الاستعمال مع كون المجاز على خلاف الاصل لانا نقول فكان المجاز على خلاف الاصل ظني والمسئلة عندكم علمية والاشتراك على خلافه ايضا والمجاز خير منه عند التعارض وفساد طريقة احرى على كون اللفظ حقيقة لا يدل على صحة هذا الطريق اعني الاستعمال لانا قد بينا فساده ولا يصح صحيحي الشاذ مجرد والقرويني فنتنازع فيه الاوان لا الذكر اهل اللغة سلوا العموم من الكل اشار الله الى وجد ما يدل على المجاز في الخصوص وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود والسيد نص على هذا على وكلامه يدل على المطالبة بالدلالة على كون هذه الصيغة مجازا في الخصوص مع انه شرع في الاستدلال على كونها مشتركة بين العموم والخصوص وفي ما المقصود من ان

ادعاء العموم دليل على الحقيقة صح

ويمنع عدم الوجدان صح

ويمنع انحصار الطرق صح

ان حسن الاستفهام لا يدل على الاشتراك احتج القائلون بالعموم في الامر والنهي دون الخبر بانعقاد الاجماع على التكليف باوامر عامة ونواهي عامة فلو لم يكن الامر والنهي للعموم لما تم التكليف او كان تكليفا بما لا يطاق اما الخبر فليس بتكليف ولا يجوز وروده بالمجهول عن غير بيان كقوله وكم اهلكنا قبلهم من قرن والجواب ~~في خبر التكليف~~ الاخبار العامة مثل الله خالق كل شيء وانه بكل شيء عليم وكذا العمومات الوعد والوعيد للاوامر عن المعاصي والانقياد الى فعل الطاعات واذا استاوى التكليف فلا حاجة في الفرق بين الامر والنهي وقد عرفت ان العموم قد يجامع الخبر البحث السادس في صيغ العموم وفيه مطالب الاول في ان لفظ كل وجميع للعموم ويدل عليه وجوه الاول قوله جاني كل فقيه ناقض نقيضه وما جاني كل فقيه ولهذا يستعمل كل منهما في تكذيب الاخر وانما يحصل التناقض لو افاد الكل الاستغراق لان النفي عن الكل لا يناقض الثبوت في البعض وفيه نظر لان التناقض لا يتوقف على ان يكون كل للعموم فانه على التقدير ان يكون سور ايجاب جزئي يكون نقيضه سور سلب كلي كما في قولنا واحد من الناس كاتب ليس ولا واحد من الناس بكاتب وايضا يكفي في التناقض اتحاد المورد لفظ الكل والبعض متعلق الاول انما يحصل التقابل لو كانت لفظة الكل غير محتملة للبعض وقد عرفت ان القائلين بالخصوص يجوزون التقابل بينهما سلمنا لكن يكفي في التقابل احتمال كل للعموم دون البعض البعض سبق الفهم دليل الحقيقة واذا قال رايت كل من في الدار سبق الفهم الى انه راى الجميع ولو كان لفظ الكل مشتركا بين الجميع والبعض لما حصل السبق كما في الالفاظ المشتركة لو قال السيد لعبده كل من دخل داري فاعطه درهما فلو اعطى العبد كل داخل لم يتوجه عليه ذم ولو اعطى طويلا فقال السيد لم اعطيته مع اني اردت القصار كان للعبد ان يقول انك امرتني باعطاء الجميع دون القصار وهذا اقد دخل وكل عاقل سمعه لام السيد على ذمه وعذر العبد على فعله ولو انعكس الحال فاعطى العبد الطوال خاصة ومنع القصار كان للسيد لومه على منع القصار ولا يقبل عذر العبد بانما تيمم لفظ السيد عام فلعله اراد الطوال واسمى العبد للمواخذة وفيه نظر لان القائل بعدم العموم يمنع من عدم توجه الذم باعطاء الجميع قبل الاستفهام ولوم السيد على منع القصار لا باعتبار العموم بل باعتبار التخصيص مع احتمال اللفظ العموم لو قال اعتق كل عبيدي وكل نسائي

ساير

لا فرق بين الامر والخبر فانه كما وقع التكليف باوامر عامة كذا وقع التكليف بعموم الاخبار العامة

صح

بلغ

في صيغ العموم

طوالق حكم بعتق الجميع وطلاق النسوة بخلاف ما لو قال عانم جر دونه عبدان لم كل منهما غانم فانه يجب ان يستفهم ما يراده ولو كان لفظ الكل مشتركا لما افترق الحالان ولوجب الاستفسار في كل الموضعين والثوب واتم بين جاني فقهاء جاني كل الفقهاء ولولا ان الكل على الاستغراق لما توقف وفيه نظر لان الاشتراك في الثاني دون الاول كان فيه انما اهل العرف عند ارادة التعبير عن الاستغراق لا يستعملون لفظ الكل والجميع دون غير المنكر ولا يدل على العموم كما فرض من التواني بين وضع عدمه حتى انه لو كتب كذا او قال اهتموا الكل هنا ليته مع عدم القرينة لا يحكم بالعموم مع عدم ورود على التوابي البعض لعض آية والتمسك بغير عدمها سمع عثمان قول لبيد وكل نعيم لا محالة زائل اهل الجنة لا يزول ولولا انه فهم العموم لما كان كاذبا ومن نطق لعارضه قول عثمان نعود الشاعر لو قال رايت كل من في البلد غير كاذبا لا مستند بعدم رؤية البعض وفيه نظر لجواز ان يكون سببه كل الناس ليس لعلها ولو لم يكن كل للعموم لما صح التكذيب لجواز ان اول كل واحد منهما غير ما تناوله الاخر لو كان قول القائل كل لا يفيد العموم ولكنه يعترينا نازعون البعض وان عن العموم حقيقة لكان قول القائل كلهم بابا لا يحد الامر بي فيما دخل عليه لا يؤكد الامر لو قال ان كل من دخل درهما حسن استثناء كل عدد شيئا سوى الجميع واستثناء عن واحد شيئا عن الاطلاق والعلم بحسن الاستثناء معلوم من عادة اهل اللغة والاستثناء يخرج من كلام ما لولاه لدخل لكلها لوجوه الاول المستثنى من الجنس لا بد وان يصح دخوله تحت المستثنى منه فاما ان يعتبر الوجوب مع هذه الصحة او لا والثاني باطل والا لما بقي الفرق بين الاستثناء من الجمع المنكر والمعرف لاشتراكهما في الصحة والثاني باطل للعلم من اهل اللغة بالفرق فالتقدير مقلة فوجب ان يكون الجمع المستوى بعد العموم بخلاف الاستثناء اخراج وانما يتحقق مع الدخول اكثر اهل اللغة عليه وقول المتكلمين ولاجماعهم على الاستثناء انما اخراج جزء من كل والجزء يجب كونه جزء الكل ذكر اكثر اهل اللغة عليه وقول اكثر الاستثناء ما لولاه لوجب دخوله فيكون في جزء كذلك اما الصغرى فبالاجماع فانه لو قال له عندي عشرة الا درهما الزمه تسعة ولو قال عشرة ولم يستثن لزمه عشرة واما الثانية فلانه لو لاه لن لولا الاشتراك او المجاز وكلاهما خلاف الاصل لوجه الاستثناء الاخراج

عم صح

فقال عثمان له كذبت فان نعيم صح

على تكذيبه كل الناس صح

شيئا بدر

لا اخراج ما يصح لا ما يجب لصحة اضرب رجلا الا زيدا والصالحية دخوله تحت لفظ رجل ولصحة رايت رجلا الا زيدا وفيه نظر لبطلان الاستثناء للمنون وعدم دلالة رجل على التعدد فان قيل الاستثناء لا يوجب العموم فانه يصح من جمع القلة كالاحمال والاجمال والافعلة والفعلة وجمع السلامة انه قد ساوى ان شاء في هذه لا يقتضي العموم بالاجماع ولانه يصح قبل الاتي بيوم ~~الخلاف ولئلا ان يستثنى~~ واضمحت جماعا من الفقهاء الا فلانا ومعلوم ان المستثنى هنا لا يجب دخوله تحت المستثنى منه لانه منكر ولانه يصح صل الا في اليوم الفلاني ولنا ان يستثنى مالنا اشياء الا يام ولو كان الاستثناء يخرج ما لولاه لوجب دخوله لكان الامر يقتضي التكرار والفور لو قد بعدم بطلانه لكن يصح استثناء كل احد من قوله كل من دخل اكرمه فانه لا يحسن منه استثناء الملائكة والجن واللصوص ولا امثال الجنة وملك الصين وهو كذب قطعا او سلمنا لكن لا نسلم ان الاستثناء يقتضي وجوب الدخول لولاه فانه يصح الاستثناء من غير الجنس اجماعا مع عدم الدخول وجوبا وصحة سلمنا لكن لا نسلم انه لولا الوجوب لم يبق فرق بين الاستثناء من الجمع المنكر والمعرف لجواز ان يكون الفرق غير ما ذكرتم سلمنا لكن معنا ما يدل على الاكتفاء بالصحة وهو ان الصحة اعم من الوجوب فحمل اللفظ على الصحة حمل على الاعم فانه اقرب لقد حسن كونه جمعا من الفقهاء الا زيدا وان ترده من الكفار الا فلانا مع عدم وجوب الدخول ولانكار المنكر للاستغراق سلمنا لكن ما ذكرتم انما يتم لو لم يحصل التناقض على الواضع حتى تم الاستدلال بالمقدمتين النقليتين على الصحة نعم لو ثبت ان اللغات توقيفية قصد ذلك لكن ذلك غير معلوم سلمنا دلالة الاستثناء على العموم لكنه انما على عموم لا يدل لو كان للعموم لكان الاستثناء نقضا والجواب عنه حسن استثناء اي عدد شئنا من جمع القلة فانه يصح اكلت الارغفة الا الف رغيف ولا يصح لو قال كل الارغفة الا الف رغيف وفيه نظر لان هذا خصوص المادة وكون الاستثناء فيما صح جمعا من الفقهاء الا زيدا يخرج ما لولاه لصح فلو دلت الاتي صال العموم لكن للعلم بالجمع حسن ذلك في اللغة ولهذا تاكيد به وتقول ولو ان فاسحب حالا الا ان يدان الا ان كونه ليس كانه قال الحيس زيدا منهم والاهم ولان كان لاثنا لا يقتضي التكذيب ولا القول لكن لا يصح منهما فجوز ان يكون اقران الا انه لوجب دلالة عليهما ولم يحسن استثناء الملائكة والجن وملك الهند والصين العلم بخروجهم عن الحكم والمقصود من الاستثناء الاخراج ولهذا يحسن استثناؤهم في النسبة دخولهم فيه ولهذا يحسن من الله تعالى استثناؤهم مثل اطون مخلقت

سلنا صح

الاستقباح

الا الملائكة ونزلت نفي الرحمة المرجع الحق الا الملوك المتكبر على انه منزل الالزام فان الاستثنا
لو كان يخرج من الكلام ما لولاه لدخل لحسن استثنا الملائكة ولحق صحة تناول الخطاب لهم وانتم معنى
قلنا الاستثنا المخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله ونعلم ان كل ما لولاه لوجب صح استثناؤه ~~ويحسن ...~~
ولا الاستثنا من غير الجنس ممنوع فان جماعة من الفضلاء منعوه سلمنا لكنه مجاز لان الاستثناء
مشتق من الثني والصرف وانما يحتاج الى الصرف لو كان بحيث لولا الصارف لدخل تحت الاول لزم الالزام فانه
لولا الاستثناء لوجب الدخول وانما طابق العاطف بين الجمع المنكر والمعرف لان الجمع المنكر هو الذي يدل على جمع
يصح ان يتناول كل واحد منها لا انها من قبل كان الجمع المعرف كذلك الشامل الى دخول الاستثناء على الصحة
وان كان اولى من حمل العموم لكنه معارض بان الصحة جزء من الوجوب فلو حملناه على الوجوب كنا قد اخذنا به الصحة و
الوجوب معا ولو حملناه على الصحة لم نأخذ به الوجوب والجمع بين الدليلين اولى سلمنا ان الاستثنا من الجمع
المنكر لرفع الصحة فلم يكون في كل جمع كذلك فالاصل عدم الاشتراك حتى صار وقد قرر الله معها ثم والى
ذلك الوضع والاستثنا ليس نفيا على ما اتى ولعلم ان في الوجوه الخمسة التي ذكرناها نظرا اما
لانا لو سلمنا الفرق فلم قلتم انه للعموم وعدمه ولم لا يجوز ان يكون لكثرة الافراد وقلتها لا فرد واثنين
جمع الكثرة وجمع القلة والتأكيد للعموم اجماعا وحينئذ جاز ان يكون الجمع المعرف بعد ما تعدد جمع الكثرة
الا العموم واما ولانا لا نخرج من موضوع الصحة كما يخرج مع الوجوب فلما اذا قلت رايت رجالا
مع دخول زيد فاذا قلت الا زيدا خرج عن الصلاحية كالخروج عندكم في الموضوع من الوجوب
واما ثالثا نعم انا اهل اللغة قالوا انه اخراج ما لولاه لدخل قطعا مستفادكم ولا برهان عليه ان
وان نعم مع لولاه لدخل مطلقا لحب ان يحل بحث وصلاة حيث سلمناه والشي قد يكون جزءا
على طريق الصحة وعلى طريق الوجوب فالاول نحو امرت رجالا الا فلانا فيجوز ان يكون زيد جزء منهم
والثاني كالاعداد وحينئذ فليس في نصوص اللغة ان الاستثنا المخرج ما يجب ان يكون جزءا من
كل اما ثانيا فان الاستثنا في العشرة انما حسن لانه لولاه لوجب دخوله في الخطاب لا لوجوب
دخوله فان وجوب الدخول لا يمنع صحته لا اقبال كيف يجمع فيه صحة دخوله ووجوبه لانا نقول
ان صحة دخوله تحت العشرة معناها ان اسم العشرة يتناوله مع غيره على سبيل الحقيقة ووجوب دخوله
تحته معناه انه لا يكون الخطاب حقيقة الا اذا دخل تحته وهو معلوم ان الاول داخل تحت الثاني واما

[illegible]

واما ثالثا فلانه قوله اضرب رجالا الا زيدا فحسنه لا ادرك لكونه يتناول كل رجل على البدل على سبيل الوجوب
على سبيل الصحة فكان يبقى ان يحسن استثناء زيد منه لخروج من وجوب تناوله من مرتبة الخصوص لعدم
العالم به لكن لا يحسن السؤال عن جمع المراتب لعدم ساهمها فيحصل السؤال عنها مفصلا ولانا نعلم
استقباح اهل اللسان مثل هذا السؤال ولان الاصل عدم الاشتراك واما الرابع فباطل
بالاجماع والضم يحسن في المجازات الاستثنا مثل من دخل داري اكرمه الا فلانا وقد لا يتاف
الصالي قال اكرم من دخل داري فاخل العبد باكرام بعض يستحق اللوم فلا نقل لانه انها ليست
من صيغة الخصوص ويحسن الجواب بذكر الجميع اذا وجد مع اللفظ قرينة تجعلها للعموم وحكم المركب
بخلاف حكم المفرد سلمنا لكنه مشترك ولا يحسن جمع الاستفهامات لوجود قرينة تعين المراد سلمنا عدم القرائن
لكن انما يجب ذكر الكل لو لم يكن مقصد المطلوب ولا شك في افادته للمطلوب وعن ان كان السؤال عن البعض
والمطلوب قطعا اذ كان السؤال عن الجمع بخلاف ذكر البعض فكان ذكر الجمع اولى سلمنا لكن يمنع
مع الاستفهام ولهذا يحسن الجواب عن قوله من عندك اعني الرجال سائلا ام عن النساء وعن الا
حرا او عن العبيد عاليه ماعاليان الاستفهام عن كل الاقسام فيمكن انما الاستدلال لا يحقق بعض
تلك الاستفهامات على عموم الاشتراك اولى من الاستدلال لا يحسن بعضها على الاشتراك وعليكم
الترجيح سلمنا لكن معارض بانها لو كانت للعموم فقط لما حسن الجواب الا بقوله لا او نعم فان من
عندك في تقديرها كل الناس عندك والجواب انه على تقدير عدم تلك القرينة لا يحسن الجواب بذكر
الجمع بذكر الجميع ونحن نعلم حسنه من عادة اهل اللغة وان لم يوجد قرينة اصلا ولان القرائن
يجب علمها للسامع والمجيب لاستحالة جعلها طريقا الى العلم بعموم هذه الصيغة مع عدم علمنا بتلك
القرينة وليست القرينة لفظ العموم عدمه ولاهرة لعدم تعقله في غير اللفظ والاشارة للسمع
وفي حق الاعمى يحسن جوابه بالجمع ولانا لو كلفنا من عندك حسن الجواب بالجميع مع عدم جميع القرائن وهو
الجواب عن وضع الاشتراك ولان الاجماع وقع على جواز حمل المشترك على جميع القرائن المفيدة وذكر
ما هو اعم من المطلوب يقتضي حسن الجواب بالنساء والرجال عن قول من عندك من الرجال
لان تخصيص السؤال عن الرجال لا يدل على عدم الحاجة عن السؤال عن النساء انه لما احتمل
كون غرضه بالسؤال عن الجميع احتمل ان يكون غرضه السؤال عن البعض والسكوت عن الباقي

قوله لبس الاستدلال لا يبيح البعض على نفي الاشتراك اولى من الاستدلال يحسن البعض على الاشتراك
قلت الاجماع على ان هذه الصيغة ليست مخصوصة ببعض المراتب دون البعض فلو كانت
حقيقة في الخصوص لكانت حقيقة في جميع مراتبه وكان يحسن الاستفهام عن جميعها ولما لم يكن كذلك
علمنا بطلان الاشتراك وحسن بعض الاستفهامات لا يدل على وقوع الاشتراك لما في الاستفهام
من الفوائد غير الاشتراك ~~...~~ والسؤال لم يقع عن
التصديق حتى يحسن الجواب بلا ونعم بل عن التصور وقوله من عندك معناه اذكر لي الجميع ولا يحتمل احدا
عندك لا او اذكره وهنا لا يحسن الجواب بلا ونعم المبحث الثالث في ان سبعين ما وقع في المجازات للعموم
دليل عليه وجوه لو كان مشتركا لما حسن الفعل الامتثال للاستفهام عن جميع الاقسام المذكورة كما
حسن فدل على عموم الاشتراك تحسن الاستثنا كما واصدرنا ان الصحة على قوله من دخل داري فاكرمه
لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا فجاء
الى النبي صلى الله عليه وآله قال اليهود اليس قد عبدت الملائكة اليس قد عبد عيسى فتمسك بالعموم ولم ينكر
النبي صلى الله عليه وآله حتى نزل ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون لا الخطا الا انه لما لا يعقل
لانا نمنع ذلك لقوله والسماء وما بناها المبحث الرابع في النكرة المنفية النكرة في موضع النفي للعموم لوجوه لا آ
صحة الاستثناء العقلاء اذا ارادوا تكذيب ما كان سما الوا فدا كلت كذا اوكلوا كذبوا انا كلت مسا
قالوا ما كلت شيا والاثبات لا يرتفع قطعا فلو كان السلب لم يناقضا لما عرف من عدم التنافي بين
الجزئيين ولهذا لما اراد الله تعالى تكذيب الكفار في السلب الجزئي حيث قالوا ما انزل الله على بشر
من شي جاء بموجب جزئي فقال قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى لو لم يكن للعموم
لم يكن قولنا لا اله الا الله نفيا لجميع الالهة ما عدا الله تعالى الاجماع من العلماء على التمسك
بتحريم نكاح كل عمة وكل خالة بقوله صلى الله عليه وآله لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها
وتحريم قتل كل صيد بقوله تعالى ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم ولا يرث القاتل ولا يقتل
ولا اهل والد بولده لا وصية لوارث الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة ولما نزل قوله تعالى لا يستوي
القاعدون الآية قال ابن ام مكتوم وكان ضريرا ما قال فنزل غير اولي الضرر فعقل الضرير
وغيره عموم لفظ المؤمنين وما نزل ولم يلبسوا ايمانهم بظلم قال الصحابة فاينا لم يظلم

ويظلم نفسه فبين انه اراد ظلم الشرك والكفر النكرة المثبتة اما ان يقال انها للعموم على سبيل
الجمع او الخصوص او مطلقا والاول باطل بالاجماع فان احدا لم يقل ان رأيت رجلا مستغرق
لكل رجل جمعا واما الثاني والثالث فمعوله ان كان موضوعا للشخص بعينه كان علما لا نكرة وان كان
موضوعا للواحد غير معين فهو انما يحصل باستواء النفي وعمومه لعدم التمايز بين اثبات حكم لشخص
او نفيه عن شخص او في هذا الموضع بحث لطيف ذكرناه في النطقية المبحث الخامس النكرة المثبتة في موضع
في موضع الخبر ليست عامة لا على الجمع ولا على البدل مثل جاءني رجل اما الجمع فظاهر واما البدل فلان
دفع عن مجيء شخص معين فلا يعم واما في معارض الامر فللعموم على البدل لقوله اعتق رقبة للاجماع على
الخروج عن العهدة باي رقبة كان ولولا العموم لما كان كذلك المبحث الخامس في ان الجمع المعرف بلام
الجنس للعموم والجمع اذا دخل عليه لام العهد انصرف الى المعهود اجماعا وان دخل عليه لام الجنس افاد العموم
خلافا للواقفية ولابي هاشم لنا وجوه ا لما طلب الانصار الامامة لهم احتج عليهم ابو بكر بقوله صلى
الله عليه وآله الائمة من قريش وسلم الانصار تلك الحجة ولولا العموم لما ثبت اذ يبقى الفرد في بعض الائمة
من قريش ولا تنافي فيهم بخلاف كل الائمة من قريش ب لما قاتل ابو بكر مانعي الزكاة انكر عليه عمر
بقوله صلى الله عليه وآله امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله احتج عليه بعموم اللفظ ولم
ينكر عليه ابو بكر ولا غيره من الصحابة ذلك بل عدل ابو بكر الى الاستثناء وقال النبي قد قال الا بحقها
والزكاة من حقها ج هذا الجمع يؤكد بما يقتضي العموم فوجب ان يفيده اما الاولى فظاهر في قوله
تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون واما الثانية فلانه يفيد التأكيد للاستغراق بالاجماع واذا
كان كذلك وجب ان يكون كذلك قبل التأكيد لان التأكيد يعد تقوية المعنى الذي كان ثابتا في
الاصل فلو لم يكن الاستغراق حاصلا وانما حصل بالتأكيد لكان تأثير هذه اللفظة في اثبات
حكم جديد وابتداء وضع مستانف لا في تقوية الاول فلا يكون مؤكدا لا يقال ينتقض بتأكيد جمع القلة
بهذه المؤكدات بل وبتأكيد النكرة عند الكوفيين فانهم يقولون قد ضربت النكرة يوما اجمع وذلك
كله لا يفيد الاستغراق فلو كان التأكيد يدل على جرحب اللفظ من مدلولها بالتأكيد يكون نقصا
لا تأكيدا ولان سيبويه نص على ان جمع السلامة للقلة لانا نقول نمنع تأكيد جمع القلة وكثرته على قول البصريين
ونص سيبويه محمول على الجمع الخالي من اللام الجنسية د لو لم يكن للعموم لم يفد اللام فيه شيئا والثاني باطل فالمقدم

مثله سال الشرطه انه على تقدير الحصر من لا يحصل النوع فانه لبس نعتى الجميع او لبس مال العبص مكان يجهول
محصور في الكل لحصل النوع لانه معلوم لمخاطب واما بطلان التالي فبيانه كما قال اهل اللغه فان ان الالف
واللام لو ادخلا على الاسم صار معرفه لا تصال اذ القال النكره جمعا من الجنس افاد اللام تعريف ذلك الجنس لا نا
نقول هذه الفائده كانت حاصله قبل اللام فان في قولك رايت رجالا افادت جنس الرجال تلو من الالف
واللام اذا دخلا على الاسم فلابد من الاستغراق يصح استثناء اى عدد شئنا وهو يفيد العموم
على ما تقدم كثرة الموقف اكثر من كثرة المنكر فيكون للعموم اما الصغرى فلصحة جاء رجال من الرجال دون
العكس والثبوت اكثر من المنتزع منه واما الثانيه فلان المفهوم من الموقف اما الجمع وهو المطلوب او
ما دونه وهو باطل فانه لا عدد اقل من الكل الا ويصح انتزاعه من الكل فيثبت انه للكل اللام العهد به
نعم فكذا الجنس اما الاولى فلان من حلف لا يتزوج في ذكر رجال معينين ثم قال احسنت عن الرجال
عقل منهم جميعهم لان الذي جرى ذكره هو الجمع فلبس انصرافه الى الحقيقه اولى من انصرافه الى الاخر واما
الثانيه فلان الجنس هو المتعارف اذ لم يكن عهد وكان الجمع لعدم اولويه البعض اخرج كما مر في
بوجوه لو كانت للعموم لكان استعمالها للعهد مجازا او اشتراكا وهما خلاف الاصل يلزم التكرير
في جاء كل الناس والبعض في بعضهم لو الجمع الابد الكتاب مع الترجيح الكل والاصل الحقيقه فهذه
الصيغه حقيقه فيما دون الاستغراق فلا يكون حقيقه فيه دفعا للاشتراك اذ ادال جاءني رجال العهد
جماعه من الرجال معروف واللام افادت التعريف فبعني جاء الاستغراق لو افاد الاستغراق لكان
قولنا فلان يلبس الثياب عن اليه يلبس كل الثياب فبعنى هو فلان لا يلبس الثياب صادق ويحسن
اطلاقه على كل احد لان كل احد لا يلبس كل الثياب ومعلوم ان اهل اللغه لا يستحسنون اطلاق ذلك
الاعلى من لا يلبس شيئا من الثياب فعلمنا ان قولنا فلان يلبس الثياب يعد انه يخصص اصلا فلذلك عم
وكذا يبقى ان يوصف كل احد انه لا يا لا يأكل الطعام لعدم ما صح بالتنا والجواب عن
عن الاول ان اللام للتعريف فصرف الى ما السامع به اعرف فان كان هناك معهود حمل عليه لان السامع
به اعرف والا حمل على الجمع لانه بالكل اعرف من البعض لتعدد الابعاض ووحده الكل سلمنا
لكنه مجاز في العهد لافتقار الحمل عليه الى قرينه وهو من علامات المجاز وعن انه تاكيد وتحقيق
الكل وتحقيق وعن التوقيف والاستغراق حصرا وعنهما انه متى تحملت على بعض معين فعلى ذلك التعريف

المخصص ص
منه ص
مئد

يجب بما له وافاده الجنس حصلت قبل اللام وعن ان النفي ورد على النبي للكل وهو سلب جزئي يمكن معه
صدق السلب الكلي فيحمل عليه فيما عهد فيه السلب الكلي وما ذكروه من الامثلة قد عهد فيه السلب الكلي و
لي لا عليه في قضايا صيغ العموم فيها الجمع المضاف مثل عبيدي احرار وعبيد زيد لما تقدم من الاستثناء
ونحوه ولقوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي تمسكا منه بقوله واهلك واقره تعالى
على ذلك واجابه بما دل على انه ليس من اهله فلولا ان اضافه الاهل الى نوح للعموم لما صح ذلك وكقوله تعالى
انا مهلكوا اهل هذه القريه فهم ابراهيم عليه السلام من اهل القريه العموم حيث قال ان فيها لوطا والملائكة اقروه
على ذلك واجابوه بتخصيص لوط واهله بالاستثناء واستثناء امراته من الناجين ولانه احتجت فاطمه
عليها السلام على ابي بكر حيث منعها فدك والعوالي في توريثها من ابيها فدك والعوالي بقوله تعالى يوصيكم
الله في اولادكم للذكر ولم ينكر عليها احد من الصحابه بل عدل ابو بكر الى روايه رواها عن النبي صلى الله عليه
واله وهي نحن معاشر الانبياء لا نورث ولانها كل عبيدي احرار عتق جميع عبيده ولذا نساني طوالق طلق
كل امراه له بالاجماع ولو لم يكن للعموم لم يجب ذلك منهما الكنايه فحملوا انها تقتضي ملكيا عنه والمسكي عنه
فيكون للاستغراق وقد لا يكون للاستغراق والكنايه تابعه وفيما اذا امرتها صيغه جمع افاد الاستغراق
فهو لان السيد اذا امر عليا نه بقوله قوموا استحق من يتخلف عن القيام الذم ولولا العموم لما كان كذلك
ولا يجوز استفاده ذلك من القرينه لانها ان كانت من لوازم الصيغه ثبت المطلوب وان كانت
من عوارضها فرضنا تجردها فيما الحق بالعام وليس منه وفيه مباحث الاول ان الواحد
المعرف بلام الجنس ليس للعموم وذهب ابو علي الجبائي والمبرد وجماعه من الفقهاء الى ان المعرف باللام
للعموم سواء كان مشتقا او غير مشتق وذهب ابو هاشم وجماعه المحققين الى انه للجنس لا للعموم
لنا وجوه عدم تبادر العموم الى الفهم لو قال لبس الخبز وشرب الماء لا يجوز تاكيده بما يؤكد به الجمع
فلا يقال جاءني الرجل كلهم ولا اجمعون ولو كان للعموم لجاز ~~لانه لو جاز كلهم اجمعون~~ لا ينعت بجمع
فلا يقال جاءني الرجل العاقلون وفي نعم اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض لعدم
الاطراد ولانه لو كان للعموم لكان اذا اسم جار كان الدنانير الصفر لما كانت جمعهم كان الدنانير الاصفر
خطا او مجازا المنع من حيث هو جزء من مفهوم هذا الاسم فلما هذا الاسم يستلزم جزءه ولو كان للعموم
لزم اباحه كل بيع وهو معلوم البطلان لان اهال اللفظ للمطلق انما يفيد العموم لو تعرى عن قيد التعيين

المطلب السادس
الدينار ص

او انه يقتضي العموم لكن اللفظ المعين يقتضي خصوصه لا كقول العموم لا مدخل له في الثانيه وهذا نظر لانه
شرط لا مؤثر والاجود ان عدم الشرط حينئذ منافي العموم والاصل عدم التعارض وهو الجواب
عن الثاني المطلق انما دل على الماهيه من حيث هي هي فما هيته من حيث هي وكونها عموما او الماهيه
كما توجد مع العموم كذا توجد مع الخصوص فان هذا الانسان مشتمل على الانسان مع قيد هذا فلا يتحقق
المزدات بالماهيه فيخرج عن عهده التكليف بالعمل بذلك النفي فلا دلاله للفظ على العموم حقيقه بوجوه
بجواز الاستثناء فيكون للعموم اما الاولى فلقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وعملوا الصالحات
واما الثانيه فلان الاستثناء يكون الشيء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله اللام والالف للتعريف
وليس للتعريف الماهيه لحصوله بأصل الاسم ولا الواحد بعينه لعدم دلاله اللفظ عليه ولا
لبعض من اسباب الخصوص لعدم الاولويه فيكون الجمع فائده ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعليه لا قوله
والسارق والسارقه منبئ بان استحقاق القطع لمجرد السرقه وكذا واحل الله البيع مشعر بانه انما كان حلالا
لكونه بيعا وهو يقتضي العموم في الحكم لعموم علته اختلف الناس في ان منتهى العموم في الواحد
والجمع وغيرها فالذي نعلمه فيهما والقول المفصل خارق للاجماع وذهب الى ان الجمع للعموم فيكون المفرد كذلك
والجواب عن الاول بعدم الاطراد فلقد رايت الانسان الا المؤمنين ولان الحسن ما لم يجمع افراد
النوع لا للنوع جاز الاستثناء وعن ان لام الجنس بعد تعيين الماهيه وتعيين الماهيه لا يقتضي الكل
وبعض لان تعيين الماهيه قد استقل عن الكل والاجود ان يقال النكره بعينه لا من الجنس غير معين
والالف واللام دلالته على عدم اراده الوحده والكثرة وعن بالمنع من استخراره بالعليه سلمنا لكن
ذلك يكون دليلا غير الاسم لا نزاع فيه ورد بالمنع من الاجماع وانما يعلم ما ذكره من قول الشخصين ومن سمعها
يقطع على انا نمنع من الفرق بين الصيغتين اذ جمعهما طريق واحد البحث الرابع في الجمع المنكر وفيه مطلبان
الاول في ان اقل الجمع الثلاثه وهو قول الحنفيه والشافعي واليه ذهب ابن عباس ومشايخ المعتزله
وجماعه من اصحاب الشافعي وقال الغزالي وجماعه من اصحاب الشافعي ان اقله اثنان وهو مذهب عمر
ابن ثابت ومالك وداود والقاضي ابي بكر والاستاذ ابي اسحق وقال الجويني يجوز رده الى الواحد
والتحقيق ان نقول هنا امران احدهما ان قولنا جمع الذي يعتد والثاني ان قوال الاثنان ولا الفاظ المعرفه
باجمعها هل تطلق على الاثنين حقيقه او لا وهي قولنا جمع ما ~~الثلاثه~~ هي جماعه رجال اما قولنا جمع فانه موجب

الثالثه ده
سم ص
وللطرق واحد ساح

الاستعاف ضم الشيء الى الشيء وفي عرف اللغه الفاظ مخصوصه نحو هذا اللفظ جمع وهذا اثنتين
واما قولنا جماعه رجال فانه يفيد ثلاثه فصاعدا ولا يصدق على الاثنين الا مجازا والثاني هو المتنازع فيه
لنا وجوه الاول فرق اهل اللغه بين التثنيه والجمع كما فرقوا بين الواحد والجمع والواحد والتثنيه
وفرقوا بين الضمير فقالوا في التثنيه قاما وقوما وفي الثلاثه فعلوا ويفعلون وفي امر الاثنين افعلا وفي الثلاثه
افعلوا وفيما نظر للفرق بعدم فقول الثلاثه الزائد بخلاف الجمع ينعت الجمع بالثلاثه فما زاد دون
التثنيه وبالعكس فلا يقال رجال ثلاثه وثلاثه رجال ولا يقال رجال اثنان ولا اثنان رجال ولا
رجلان عاقلان ولا رجلان عاقلون وفيه نظر لاراده التطابق لفظا نعم ما رايت رجالا بل
رجلين ولو كان حقيقه فيهما لم يصح نفيه وفيه نظر لو لا انه قوبل الاعراب على الجمع روي عن ابن عباس
انه قال لعثمان لم ترد الام من الثلث الى السدس بالاخوين فالله يقول فان كان له اخوه فلامه
السدس وليس الاخوان اخوه في لسان قومك فقال عثمان لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي ولولا
ان ذلك مقتضى اللغه لما احتج به ابن عباس على عثمان ولا انكر عليه مع انه كان من فصحاء العرب احتجوا بوجوه
اقوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين والمراد داود وسليمان اذ تسوروا المحراب وكانا اثنين لقوله خصمان
هذان خصمان اختصموا اذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان انا معكم مستمعون والمراد
به موسى وهرون عسى الله ان ياتيني بهم جميعا والمراد يوسف واخوه وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما فان كان له اخوه فلامه السدس والمراد الاخوين
ما روي عنه صلى الله عليه واله الاثنان فما فوقهما جماعه ومعنى الاجماع حاصل في الاثنين
لو احتمل الانسان من جهلها لقالوا لا نعتد قعدنا لا تقول الثلاثه بل نقول لو اقبل عليه رجال
في مخافه يقال اقبل الرجال والاصل في الاطلاق الحقيقه والجواب عن ان الحكم مصدر يضاف
تاره الى الفاعل واخرى الى المفعول واذا اعتبرنا المتحاكمين مع الحاكم كانوا ثلاثه وكنايه وقعت
عن الجمع وهذا نظر فانا نمنع صحه اضافته الى الفاعل والمفعول دفعه وان صح اضافه الحكم واحد
منهما منفردا والجواب الاول المسند الى الفعل نقل عن عمر ودي حوابان احدهما انه للتعظيم والثاني
انه اضاف الحكم الى الاسماء المنفردين واعترض بان التعظيم باستعمال النون دون الجمع ولم
تجر العاده بان يقول عن الاثنين قاموا ونضيف اليهما بالالف وفيه نظر فان التعظيم باعتبار اقامه

تمام
اجزم

الواحد مقام الجمع وهو غير مختص بالنون وقد ورد الذين قال لهم الناس الذين يقيمون الصلوة
ويؤتون الزكوة وهم راكعون وغيرها والخصم مصدر يقع على الواحد والاكثر يقول هذا خصم وهذان
خصم وهؤلاء خصم لحنيفة داحد وفيه نظر فان المسلم صدق المصدر على الواحد والكثير لكن القصة تقتضي
اثنيهما اثنان الثلثة ونحكاية حالهما تصدق وصف الجمع في السورة ايضا يصدق الجمع على اثنين وكذا في قوله
فمنهم رعيهم ما ذكرتموه جوابا عن قوله هذان خصمان اختصموا دوعون مراد من قوله انا معكم مستمعون
والاخ الثالث سمعون الذي قال فلن ابرح الارض حتى ياذن لي ابي ويحكم مراد من قوله ان ياتيني
بهم جميعا والطائفة تصدق على الجمع والقلب يطلق على الجارحة المخصوصة وعلى محل الوجود فيما يقال
للمنافق ذو قلبين كما يقال ذو وجهين ولسانين ولمن لا يميل قلبه الا الى واحد له قلب واحد
ولسان واحد ولما خالفا امر الرسول صلى الله عليه واله ما امر وقع في قلبهما دواعي فصلوا فكان مشابهة فاطلق
عليها اسم القلوب لان القلب لا يوصف بالصغو بل يوصف بالميل والجسم الاخوين الاسماع لا
للام والحديث برواية ادراك فضل الجماعة اولانه نهي عن السفر الا في الجماعة ثم قال الاثنان فما فوقهما
جماعة لجواز السفر والصحيح مع ما يفيد لفظ الجمع بل هما يتناوله لفظ الرجال واحدهما غير الاخر
والثبت فان ما فيه استغراق لفظ الجمع في الثلثة فان وجد في الاثنين الا انه لا يلزم الاطلاق
لانه قياس في اللغة وهذا لم يحسن في القاعدة ولسطوقنا لا يدل على الجمع فان الواحد يصح ان يقول خالد
واسمع وفيه نظر فان الواحد انما يصح فيه ذلك ان قصد تعظيم نفسه بان تعاظم الجماعة وتساويهم في الكثير
وان كان واحدا في الحقيقة بخلاف شيء في هذه الصيغة والاطلاق الثاني صادق في الواحد فيقول
جاء الرجال فصارا كالاثنين المطلب الثاني في ان الجمع المنكر يفيد العموم بل يحمل على اقل الجمع وهو الثلث
على قالوا انه للعموم لان لفظ رجال يمكن تعيينه باي فرد شيئا ما قال رجال ثلثة واربعة وهكذا و
يمكن تعميمه ايضا ومورد القسم مشترك بين الاقسام ومغاير لكل واحد منها وغير مستلزم لها والفظ
الدال على ذلك المورد لا اشعار له بشيء منها اما الثلثة فانها واجبة الدخول قطعا لانه اذا قصد الاكثر دخل
قطعا اخرى بوجوه جمله على الاستغراق حمل على جميع حقائقه فيكون اولى من جمله على البعض ولعدم الاولوية ثم
لو اراد للمتكلم البعض لبينه والا كان مراده مبهما ولما بطل التعيين ثبت انه للعموم يمتنع استثناء
كل عدد منه سوى الاستغراق والاستثناء اخراج جزء من كل والجواب عن انه يحمل هذا الجمع الثلثة

من غير بيان عدم الزيادة ووجودها وهو امر مشترك بين الثلثة لا غير وبين الثلثة مع غيرها واللفظ
الدال على القدر المشترك لا دلالة له البتة لا بدلالة على شيء من جزئياته فصلا عن ان يكون حقيقة فيها وعن
المراد في الجمع المنكر كالمراد في المنكر فما لا يجب النص هنا كالاسم الرجل للعموم كذا
وعن الثالث من صحة الاستثناء كان عدد فيما لكن القاعدة هنا عدم الصلاحية البحث الثالث في نفي
الاستواء ذهب اكثر فقهاء الشافعية الى انه للعموم كما في قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة
وانه يقتضي المساوات في جميع الامور وخصه ابو حنيفة وقال اذا وقع التفاوت ولو من وجه واحد صدق
نفي المساوات وفرع على الخلاف القصاص للذمي من المسلم فعند الشافعي لا يستوي الا ان مرتبا وثبتا
وانه ابو حنيفة والقائل الاول احتج بوجهين الاول ان نكره وقد دخل عليها النفي فيكون عاما كغيرها
اذا قلنا المساوات بين زيد وعمرو فقد دخل النفي على نفي المساوات فلو وجدت المساواة
من وجه لما كان نفي المساوات منفيا وهو خلاف مقتضى اللفظ احتج الاخرون بوجوه ا
نفي المساواة اعم من نفي المساواة من كل الوجوه او بعضها والدال على القدر المشترك لا اشعار له
باحد الجزئيات اطلاق لفظ المساواة انما يقع على هذا الاستواء من كل الوجوه والا لوجب
صدقها على اي شيئين فرضا حتى المتناقضين اذ ما من شيئين الا ويتصف في مساواتهما في بعض الا
شياء كالشيئية والمعلومية وسلب ما عداهما عنهما واذا صدق المساوات بين كل شيئين لم يصدق
نقيضهما فيهما وهذا يكون في المساوات نفي الاستواء من بعض الوجوه لان نقيض الكلي جزئي فقولنا
لا يستويان لا يفيد نفي الاستواء من كل الوجوه لو كان نفي المساوات يقتضي نفي المساواة من
كل وجه لما صدق نفي المساوات حقيقة على شيئين اصلا لان كل شيئين لابد وان يتساويا في شيء ما
حتى النقيضين لكن الاصل في الاطلاق الحقيقة فالمساواة في الاثبات للعموم والا لم يستقم
اخبار بمساوات لعدم الاختصاص ونقيض الكلي الموجب الجزئي السالب والنقيض ان يقول المساوا
من الامور الاضافية لا يعقل الا مضافة الى غيرها وكما يمكن اضافتها الى بعض الصفات يمكن اضافتها
الى الجميع فان كان العموم يقتضي بان الاطلاق عائد الى الجميع فهو لا يفيد العموم والا وجب الحمل
على قلت من الطرفين لا تخلو من تخل اما اذا كان الاستواء ان كان نكرة الا انه متعلقه اذا
كان خبرا لم يعم النفي بل خصوص نفي الاستواء من ذلك الوجه فان قولنا لم يضرب زيد عمرا

فيقتضي عموم نفي ضرب زيد لعمرو لا مطلق ضرب زيد دائما وكذا النفي اذا نفي مطلق المساوات فيقتضي عموم
عموم لا عموم المضاف اليه دائما فان المساواة اعم من المساواة من كل وجه ومن المساوات
من بعضها والدال على المشترك لا اشعار له باحد الجزئيات فنقيضه يكون للعموم واما فلانه
مقابل بمثله فان نفي المساواة انما يقع على تقدير نقيضها من كل الوجوه فانه ما من شيئين الا وهما
غير متساويين من وجه ما واذا صدق النفي كليا كان نقيضه جزئيا واما فالجواب انه اذا تعذرت وجب
الحمل على المجاز وهنا يمكن لانه يمكن نفي المساوات من كل وجه بتطل مشكوك والاوجب الحمل على المجاز ويكون
الحقيقة من الوجوه كلا يحتج اللفظ عن وضعه واما في المعارضة كما مر من ان نفي المساواة للعموم والالم
يستقم اخبار بنفي المساوات لعدم الاختصاص قيل انه يمكن ان يكون المراد لا يستويان في صفة من الصفات
واجيب بان الاستواء علق باصحاب الجنة واصحاب النار ولم يعلق بصفاتهم واذا علق بالفريقين
كلي ان اقتضاهما ان يتساويا في بعض الصفات وقد اجاب قاضي القضاة عن تمسك الشافعي بالاية بانا قد
علمنا استواهم في صفات الذات فعلمنا انه اراد لا يستويان في بعض الصفات فاذا لم يذكر ذلك
البعض صارت الاية مجملة وقد ذكر في الابتداء لا اقرار في الفوز فيحمل الاية عليه اعرضنا عن الحسن
مما وصلنا لعموم ان الاية تفيد نفي اشتراكهم في ذلك الصفات الا لزم عليهم اشتراكهم في شيء من الصفات
لان العموم اذا خص بعضه لم يخرج البحث السابع في الخطاب بالمصدر بالنبي صلى الله عليه واله اذا ورد خطاب
مصدر بالنبي صلى الله عليه واله مثل يا ايها النبي يا ايها الرسول يا ايها المؤمنين يا ايها المدثر لئن اشركت
لا يعم الامة الا بدليل منفصل وهو قول الشافعية وقال ابو حنيفة واحمد بن حنبل واصحابهما انه يكون
خطابا مع الامة الا مادل الدليل فيه على الخصوصية احتج الخطاب بالمخصوص واحد لا يدل على حكم غيره
في وضع اللغة فان من خاطب بعض عبيده بخطاب موجه اليه لا يكون امرا في حق الباقي وليس للسيد ذم
على تركه ما امر ذلك البعض وايضا لو تناول غيره لكان اخراج الغير تخصيصا وليس كذلك انفاقا
وايضا يحتمل ان يكون الامر للواحد للنبي مصلحة له وهو مفسدة في حق غيره كما خص النبي صلى الله
عليه واله باحكام لم يشاركه فيها احد على منه مع امتناع ايجاد الخطاب وجواز الاختلاف
في الحكم والمقصود في التشريك الا بدليل خارجي والمخالفون في ذلك ان ادعوا ان مساوات
حكم غيره له مستفاد من هذا اللفظ فهو جهالة وان ادعوا انه مستفاد من دليل اخر مثل

مثل ما آتاكم الرسول فخذوه وما شابهه فخرج عن هذه المسئلة لان الحكم لو يجب على الامة
بمجرد خطاب النبي صلى الله عليه واله بل بدليل اخر واذا ثبت ذلك ثبت انه ليس خطاب
الامة خاصة لانبيا وله صلى الله عليه واله احتجوا بان العادة قاضية بان من كان مقدم ما
على قوم فان امره امر لاولئك القوم ولهذا اذا امر السلطان الوزير بالركوب الى مناجزة العدو
فان اهل اللغة يعدون ذلك امرا لاتباعه وكذا اذا خصوص بانه فتح البلد وكسر العدو
فانه يكون اخبارا عن الاتباع والنبي صلى الله عليه واله قدوة الامة ومتبوع لهم فامره
يكون امر الاتباعه ويزيده وضوحا قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ولم
يقل اذا طلقت النساء فطلقهن وهو يدل على ان خطابه خطاب لهم وايضا قال تعالى فلما
قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج اخبر بانه اباحه ذلك ليكون
مباحا للامة ولو كانت الاباحة مختصة به لم ينتف الحرج عن الامة وايضا لو لم يتعد
الخطاب له الى غيره لم يكن لقوله خالصة لك فائدة والجواب عن الاول يمنع من كون امر المقدم امر الاتباع
له وانما هو امر للمقدم ولم يامر الاتباع ولو خلفا لم يامر الاتباع لم يجب وما ذكروه
من الامثلة امور حربية استفيد فيها مشاركة الاتباع لخصوصية الوقائع ولزوم توقف
المقصود على ان الاتباع بخلاف امر النبي صلى الله عليه واله لشيء من العبادات او تحريم شيء من
~~الافعال وانه الطلاق ذكر النبي صلى الله عليه واله لشيء من العبادات او تحريم شيء~~
~~من الافعال~~ وانه الطلاق ذكر النبي صلى الله عليه واله اولا للتشريف وعن الثاني ان قوله فلما قضى
زيد منها وطرا زوجناكها لا حجة فيه على المقصود وقوله لكيلا يكون على المؤمنين حرج
لا يدل على ان نفي الحرج عن المؤمنين في ازواج ادعيائهم مدلول لقوله زوجناكها
بل غايته انه رفع الحرج عن النبي صلى الله عليه واله كان المقصود رفع الحرج عن المؤمنين
وذلك حاصل بقياسهم عليه بواسطة رفع الحرج وحصول المصلحة وعموم الخطاب غير متعين
لذلك وعن الثالث ان الفائدة نفي الالحاق البحث الثامن في الخطاب بالنسبة الى المذكر والمؤنث اللفظ
ان اختص وضعا باحدهما لم يتناول الاخر فلفظ الرجال لا يتناول الاناث وكذا النساء

لايتناول الذكور والاصل عليهما ان لم يعرف بما يدل على احدهما كالناس ومثل
من دخل الدار من ارقائي فهو حر وكذا الوصي بهذه الصيغة او ربط بها حكما وقيل
انه يختص بالذكور لقولهم من منان منون منة منتان منات والتي يصحح لما يتناول الاناث
ليس جمعا وان اقترن بما يدل على التانيث مثل قمن لم يتناول الذكور اجماعا وان اقترن
بما يدل على التذكير ~~مع المونث مع جمع المذكر ولو كان داخلا فيهم لم يحصل العطف لعدم~~ التذكير م
~~الفائدة~~ ومنه بطل عطف قاموا والمسلمون لم يتناول الاناث على المذهب الحق لما ان
الجمع تضعيف الواحد وقولنا قام والمسلم لا يتناول المونث وكذا التضعيف وهو قاموا
المسلمون وايضا قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات عطف الخاص على العام لقوله وجبريل التفصيل عطف جمع المونث على جمع المذكر ولو كان داخلا فيهم لم يحصل الفائدة وذلك وجواز العطف م صح
لبعض قايضا قالت ام سلمة ان النساء قلن ان الله يذكر الا الرجال فانزل الله ان المسلمين
والمسلمات ولو دخلن لما صح السوال والتقرير عليه وايضا روي انه صلى الله عليه وآله قال
ويل للذين يمسون فروجهم ثم يصلون ولا يتوضون فقالت عائشة هذا للرجال فما للنساء ولولا
خروجهن من الجمع لما صح السوال ولا التقرير عليه احتجوا بتسوية اهل اللغة على تغليب الذكور عند الا
جتماع والجواب لا نزاع فيما نقل اهل اللغة عنه وليس محل النزاع فان اهل اللغة قالوا اذا اجتمعا
غلبت للذكور وليس في ذلك دلالة على تضمنه للمذكر ومع ذلك لا يمنع ذلك الموضع
قالوا اكثر خطاب الشرع بلفظ التذكير مع وقوع الاجماع على دخول النساء في ذلك الاوامر
ولولا دخولهن في الخطاب لما كان كذلك قلنا ولئن اكثر اختصاص الذكور بخطاب التذكير
كالجهاد واحكامه واحكام الجمعة فلو كان خطاب التذكير يتناولهن لكان الحق شرعهن في
هذه الاحكام البحث السادس في ان المقتضى لا عموم له اعلم ان المقتضى هو ما اضمر لضرورة خلاف الاصل م
صدق المتكلم وذلك بان يكون اللفظ لا يبقى اجراؤه على ظاهره الا باضمار شيء
اذا عرف هذا فنقول اذا كان ما يمكن اضماره متعددا كفى واحد منها في اضماره
صدق الكلام وهل يجوز اضمار الجميع ام لا الحق انه لا يجوز وهذا معنى قول الفقهاء
للمقتضى لا عموم له مثاله قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه عن رفع م
فانه صلى الله عليه وآله اخبر الخطا والنسيان وهو صادق على حقيقته ضرورة لحصول الخطا والنسيان

والنسيان في الامة فلا بد من اضمار حكم يمكن نفيه من الاحكام الدنيوية او الاخروية ضرورة
صدقه صلى الله عليه وآله وذلك الحكم للمضمر قد يكون في الدنيا كالايجاب والضمان وقد يكون
في الاخرة كرفع التاثيم ولا يمكن اضمارها لان الدليل ينفي جواز الاضمار خالفناه في الحكم الواحد ٣
للضرورة ولا ضرورة في غيره فيبقى على اصل المنع لا يقال اللفظ يدل على رفع الجميع لان رفعهما
مستلزم رفع احكامهما واذا تعذر العمل به في نفي الحقيقة تعين العمل به في نفي الاحكام
سلمنا انه لا يدل وضعا فلم لا يدل عرفا بيانه انه يقال ليس للبلد سلطان وليس له ناظر
ولا مدبر ويراد به نفي الصفات سلمنا لكن يجب اضمار ~~الكل بالاجماع او يضمر الجميع~~
لانه يجعل وجود الخطا كعدمه والعدم اولى به للنفي فاما ان المضمر شيء اخر وهو باطل
بالاجماع او نفي الجميع وهو المراد لانا نقول انا نستلزم النفي نفي جميع الاحكام بواسطة نفي
حقيقة الخطاء فاذا لم يمكن مع انه لم يكن مستلزما لنفي الجميع والاصل في الاحكام الحقيقة وقد بطل الكلام م
لتعذر الحقيقة هنا فيحمل على اقرب مجاز اليها وهو الجميع والجواب رجوع هذا الى التعارض بين المجاز
والاضمار والوقف ظاهر وليس المراد بقولنا ليس للبلد سلطان نفي الجميع والا لم يكن موجودا
ولا عالما ولا قادرا ونفي الجميع وان كان اقرب الى الحقيقة لكنه يوجب تكثير مخالفة الدليل المقتضي
للاحكام وهو وجود الخطاء والنسيان وعدم الاولى به لما يلزم لو اضمرنا واحدا معينا
ولسنا نقول بل نضمر واحدا لا بعينه والتعيين من الشارع لا يقال يلزم الاجمال وهو خلاف الاصل م
لانا نقول واضمار الكل يستلزم زيادة الاضمار وتكثير مخالفة الدليل على ما قدمنا وكلاهما على
خلاف الاصل ثم اصولنا ان كانت راجحة على ما ذكروه لزم العمل بها وان كانت مساوية
توقف في هذا المقام في نفي زيادة الاضمار وهما فيدل وما ذكروه يمكن التمسك يمكن م در
به لو كان راجحا وما تم التمسك به على تقدير مساو ح لا يمكن التمسك به الا على تقدير واحد
وايضا الاجمال انما يلزم لو لم يظهر لو نفيه بالاستعمال العرفي ونحن نمنع ذلك فان الاكثر ما يجب
اضماره في مثله من حيث العادة ما هو المفسر للاجمال البحث السابع في الفعل المتعدي في الفعل المتعدي
نحو اعلم ان الفعل المتعدي مثل والله لا اكلت وان اكلت فانت حر لا بد له من مفعول وقد
اختلفوا فذهب الاشاعرة والامامية الى ان قوله بمنزلة عام يعم جميع الماكولات وقال ابو
وقال ابو حنيفة لا يعم الجميع وتظهر الفائدة في انه لو نوى ماكولا معينا قبل عند الاشاعرة والامامية

حتى انه لا يحنث باكل غيره لان اللفظ عام وقبل التخصيص بحيث الاول لا تم وقال ابو حنيفة لا يقبل التخصيص
لان التخصيص من توابع العموم ولا عموم هنا حجة القائلين بالتعميم اما في النفي كما في قوله تعالى والله لا اكلت
ان الفعل فيه لا بد له من مفعول هو يجري اليه بصيغته ووضعه فاذا قال لا اكلت فقد نفى حقيقة
الاكل من حيث هو كل وبلزم منه نفيه بالنسبة الى كل ماكول والا لم يكن نفيا لحقيقة الاكل من حيث هو
اكل وهو خلاف ظاهر لفظه واذا ثبت دلالة لفظه على نفي حقيقة الاكل بالنسبة الى كل ماكول فقد ثبت
عموم لفظه بالنسبة الى كل ماكول فكان قابلا للتخصيص واما في طرف الاثبات وهو ان اكلت فانت
حر فلان وقوع الاكل المطلق مستدعي ماكولا مطلقا لكونه متعديا اليه والمطلق ما كان شايعا في جنس
المنساب الداخلة تحته وكان صالحا لتفسيره وتقييده بكل واحد منها وكان ويهذا لو قال الشارع اعتق
رقبة صح تعيينها بالمومنة ولو دلالة المطلق على للعين ولان ما الماخ تنسير النبي ايضا اجمعا على انه
لو قال ان اكلت الا صحت به التخصيص فكذا لو قال ان اكلت لان الفعل اشتق من المصدر والمصدر
موجود فيه لا يقال على الاول ان نفي الاكل لا يعم نفيا ولا اثباتا الا بالنسبة الى المكان والزمان
ومع ذلك فلو نوى بلفظه مكانا معينا او زمانا معينا لم يقبل وعلى الثاني ان المصدر هو الماهية
وهي لا تقبل التخصيص واما قوله الا اكلا فليس في الحقيقة مصدرا لانه يفيد اكلا واحدا منكرا والمصدر
ماهية الاكل وقيد التنكير والوحدة خارجان عن الماهية وكونه منكرا ينفي وصفا قائما التنكير م
بل معناه ان الفاعل ما عينه والذي يكون متعينا في نفسه لكن المتكلم ما عينه قابل للتفسير فقد نوى
ما يحتمله الملفوظ لانا نجيب عن الاول بالمنع من عدم قبول التخصيص في الطرفين وبالفرق
فان الفعل غير متعد اليهما لا بهما من ضرورته فلم يكن اللفظ الدال عليه بالوضع فلذلك
لم يقبل التخصيص لفظيا لان التخصيص هو حمل اللفظ على بعض مدلولاته لا غير بخلاف الماكول وفيه
نظر لان الالة اعم من الالة من ضرورته وعدمها والجمع قابل التخصيص وعن الثاني بان المحكوم عليه ليس هو الاكل م
المفهوم من الكلي الذي لا وجود له في الاذهان والا لما حنث بالاكل الخاص اذ هو غير ٢ ٢
المحلوف عليه فان المراد الا كلا مقيدا من جملة الاكلات الموجودة التي يحنث بوقوعها في الاعيان
اي واحد منها كان واذا كان لفظا لا يستقل بغير المحذوف تفسيره بمحمد العامل بعدم السمع
ان سبب التخصيص لو صح يصح اما في الملفوظ او في غيره والقسمان باطلان فبطل ما قلناه اما بطلان
الملفوظ فلانه هو الاكل وهو ماهية واحدة لانه مشترك بين اكل هذا الطعام واكل ذلك قطعا

وماهية الاشتراك غير ماهية الامتياز فماهية الاكل من حيث هي هي مغايرة لقيد هذا او ذاك وما عداهما ويعتبر مستلزم لماهية المذكور اذ ماهية المطلق وهي لا تقبل التعقيد ولا تقبل التخصيص مع المفهوم اذا اقترنت هذه ذاك م
من العوارض الخارجية عن ذاتها وقبلت التخصيص لكنها قبل تلك العوارض لا يكون متعددة فلا
يحتمل التخصيص لكن تلك الزوايد غير ملفوظة فانه وان كان جائزا عقلا الا ان الدليل الشرعي منع فالمحلوف الحاصل منه في ذلك البلد مع ملفوظ دامت الكافي وهو الكون التخصيص في غير الملفوظ م
منه لان اصناف ماهية الاكل الى الماكول تارة والى غيره اخرى اضافات عارضة
بحسب اختلاف المفعول به واضافتها الى هذا اليوم وذاك والى هذا المكان وذاك هو
ايضا اضافات عارضة بحسب اختلاف المفعول فيه ثم الاجماع على عدم قبول التخصيص في المكان والزمان
فكذا في المفعول به بجامع رعاية الاحتياط في تعظيم اليمين ومما يتفرع على الجواب على التقريب
البحث الثامن في ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال اعلم انه ترك الاستفصال م
لقوله صلى الله عليه وآله لا بن غيلان وقد اسلم عن عشر نسوة امسك اربعا منهن وفارق سايرهن
ولم يسأل عن كيفية ورود العقد عليهن من وقوعه دفعة او مترتبا فكان اطلاق القول دالا على
عدم الفرق بين الترتيب في العقود ومعيتهن حصولها دفعة والا لوجب الاستفصال فيقول ان
علم انه صلى الله عليه وآله لم يعلم خصوص الحال وجب الوقف والا بالعموم م
وآله بها الفرق وان لم يعلم ذلك لم يحكم بالعموم لاحتمال انه صلى الله عليه وآله عرف خصوصية
الواقعة فترك الاستفصال بناء على معرفته صلى الله عليه وآله البحث التاسع في العطف على العام العطف
على العام لا يقتضي العموم لان مقتضاه الجمع مطلقا وذلك جايز بين الخاص والعام قال الله تعالى في ان العطف على العام لا يقتضي العموم
والمطلقات يتربصن بانفسهن وهذا عام ثم قال وبعولتهن احق بردهن في ذلك وهو خاص
وقد نقل فان الكناية هنا عايدة الى المطلقات الرجعيات اولا وانما تخصيص حكم المعطوف
عليه في الرجعة لكون المعطوف عليه هو الرجعيات ايضا على ان المانع انما يجب كون ذلك عطفا
على المطلقات لا احتمال كونه عطف جملة على اخرى فلا يطلب فيه هذا المثال البحث العاشر في الخطاب
الشفاهي احتلف الناس في ذلك نحو قوله تعالى يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا هل هو خطاب
للموجودين في عصره صلى الله عليه وآله او هو عام لهم ولمن بعدهم فذهب المعتزلة واكثر الاشاعرة
والحنفية الى انه مختص بالموجودين في عصره صلى الله عليه وآله وسلم وانما ثبت حكمه في حق الموجودين
بعده الا بدليل اخر وذهب الحنابلة وجماعة من الفقهاء الى ان ذلك الخطاب يتناول من

بعدهم حجة الاول وجهان الاول الذي سيوجدون لم يكونوا حين موجودين في ذلك الوقت
لم يكن انسانا ولا مؤمنا فلا يتناوله خطاب المؤمنين لان الناس المعدوم والصبي اقرب الى الخطاب لوجود
واتصافهما بالانسانية واصل الايمان ومع ذلك لا يتناولهما التكاليف بالمرة وغيره مع ان الخطاب بهما منتفيا فكيف المعدوم
الذي هو عدم كونه ابعد حجة في الاحتجاج وجوه احدها قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله صلى الله
عليه واله بعثت الى الاسود والاحمر وقوله صلى الله عليه واله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لو لم يكن خطابه صلى الله
عليه واله متناولا لمن لم يكن رسولا اليهم والثاني باطل بالاجماع فالمقدم مثله ج اجماع الصحابة
ومن بعدهم من التابعين وغيرهم قرنا بعد قرن على الاحتجاج في المسائل الشرعية على من وجد بعد النبي
صلى الله عليه واله بالايات والاخبار المنقولة عنه صلى الله عليه واله فلولا عموم الدلائل للمعطلين
وجد بعد ذلك لم يكن التمسك بها صحيحا والاجماع لا ينعقد على الخطاء د كان صلى الله عليه واله اذا اراد
ان يسن احد الحكم نص عليه وبينه كقوله صلى الله عليه واله لابي بردة تجزي عنك ولا تجزي عن احد بعدك
وخصص عبد الرحمن بن عوف بلبس الحرير وحيث لم يبين التخصيص علم العموم والجواب عن الاول
حكموا في حقنا بحكمه صلى الله عليه واله وبالايات الواردة في حق من شافههم صلى الله عليه واله بالخطاب للعلم
الضروري بذلك من دين محمد صلى الله عليه واله لا من اللفظ وعن الثاني ان كان الناس والجماعة ولا سود
والاحمر انما يتناول الموجودين في ذلك الزمان مختص بالحاضرين فيخص بحكم صورة النزاع
فلا يجوز التمسك به فيه وانما النصوص الدالة على كونه صلى الله عليه واله
مبعوثا الى الناس كافة انما يدل لو توقف مفهوم الرسالة والبعثة الى كل الناس
على المخاطبة بكل الاحكام الشرعية شفاها وليس كذلك بل ذلك يتحقق بتوقيف البعض بالمشافهة وتعريف
الاخرين بنصب الدلائل والامارات واجتهاد المجتهد لاستخراج احكام الوقائع من غير ذكر
الاحكام الشرعية وعدم النص على كل واحد منها عينا ولا
يلزم من ذلك ان لا يكون النبي صلى الله عليه واله رسولا ولا مبلغا بالنسبة الى الاحكام التي
لم يثبت بالخصوصية من خطابه فكذا في الاحكام التي لم يثبت بالخطاب شفاها لا يقال الدلائل
التي هي الاحتجاج بها في الاحكام الشرعية على من وجد بعد النبي صلى الله عليه واله غير الخطاب
انا نعلم كونها حجة بالدلائل الخطابية فاذا كان الخطاب للموجود في زمن النبي صلى الله عليه

كافة للناس م

عليه واله لا يتناول من بعده فلا يصح الاحتجاج به عليه لانا نقول يمكن معرفة كونها حجة بالنقل
من النبي صلى الله عليه واله انه حكم بكونها حجة على من حصله او بالاجماع المنقول
عن الصحابة وغيرهم على ذلك وهو الجواب عن الثاني وعن الثالث بان الاجماع
على انا مكلفون بمثل ما كلفوا به اما على انا كلفنا بتلك الخطابات ممنوع وذلك لان الدليل
عرفنا انا مكلفون حال وجودنا بمثل ما كلف من عاصر النبي صلى الله عليه واله لان الخطاب
للمعدوم ممتنع بالضرورة فيجب اعتقاد اهل الاجماع بالنصوص من جهة تحققها لا من جهة الفاظها جمعا
بين الادلة وعن الرابع ان التخصيص لفائدة قطع الالحاق البحث الحادي عشر في رواية الراوي وفيه
٤ مسائل الاول قول الصحابي نهى رسول الله صلى الله عليه واله عن بيع الغرر لا يفيد العموم في كل
غرر وكذا قضى عليه السلام بالشفعة للجار لا يقتضي عموم كل جار وعليه اكثر الاصوليين
خلافا للبعض لنا انه حكاية الحاكي والحجة في المحكي لا الحكاية ولعل الراوي رأى النبي صلى الله عليه
واله قد نهى عن فعل خاص لا عموم له فيه غرر وكذا قضى لجار مخصوص بالشفعة كما نقول الامامية
من ثبوتها للجار مع الشركة في الطريق او النهر فنقل صيغة العموم لظنه عموم الحكم ويحتمل انه سمع صيغة ظنها
عامة وليست وبالجملة فالاحتمال قائم وحينئذ لا قطع بالعموم بل ولا ظن والاحتجاج انما هو
في المحكي لا الحكاية ويمكن ان يقال ان كان الراوي من اهل المعرفة بمفهومات الالفاظ فالظاهر العموم
لانه لا ينقل صيغة العموم الا وقد سمع صيغة تدل عليه والا كان ... اذ هما
يقتضيان المنع من ايقاع الناس في ورطة الالتباس وذلك يثمر الظن بالعموم فيكون حجة لوجوب
العمل بحساب الادلة النقلية لحكم ما ثبت اما قوله صلى الله عليه واله قضيت بالشفعة للجار وقول
الراوي انه صلى الله عليه واله قضى بالشفعة للجار فان الاحتمال وان كان قائما الا ان جانب العموم اقوى قول الراوي
انه صلى الله عليه واله كان يجمع بين الصلاتين قيل انه يقتضي التكرار فانه لا يقال كان فلان يتهجد بالليل
اذا تهجد مرة واحدة وكذا قولهم كان فلان يكرم الضيف فانه يفيد التكرار قيل لا يفيد لان لفظ كان لا يفيد
الا تقدم الفعل فلا يكون ... قول الراوي صلى الله عليه واله بعد الشفق لا يعم ... الشفقين
التكرار

استناد م
البحث الحادي عشر
التكرار في م

اعني الحمرة والبياض وهذا النفي لو قلنا ان المشترك يراد به كلا معنييه فكان الراوي قال انه صلى
وقد قلنا انه انما يراد المجموع على سبيل المجاز لكن المجاز خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل وحينئذ يحتمل
ان يكون قد صلى بعد الحمرة وان يكون قد صلى بعد البياض فلا يمكن حمل ذلك على وقوع الصلوة بعدهما
وان انضم الى اقسام وجهات فالواقع منه لا يقع الا على وجه واحد منهما فلا يكون عاما لجميعها
بحيث يحمل وقوعه على جميع جهاته ولذلك لا روي انه صلى الله عليه واله صلى داخل الكعبة فان الصلوة التي فعلها
احتمل ان يكون فرضا وان يكون نفلا ولا يمكن وقوعها على وجهي الفرض والنفل معا وحينئذ لا يمكن
الاستدلال به على جواز الفرض والنفل داخل الكعبة اذ لا عموم للفعل ولا يمكن تعيين احدهما الا
بدليل وكذا قول الراوي انه صلى الله عليه واله كان يجمع بين الصلوتين في السفر فانه يحتمل وقوع ذلك في وقت الاولى وكذا في
في وقت الثانية وليس في نفس المجموع وقوع الفعل ما يدل على وقوعه فيهما بل في احدهما والتعيين يفتقر
٢ الى الدليل واما وقوع ذلك منه صلى الله عليه واله مكررا على وجه لعموم السفر وغيره فذاك امر قد تقدم
وقد ظهر من هذا ان فعله صلى الله عليه واله سواء كان واجبا او مباحا لا عموم له بالقياس الى غيره
الا ان يكون دليل من الخارج على التاسي لانه ثبت الاجماع على وجوب الغسل من التقاء الختانين والمستند قول
عائشة فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه واله فاغتسلنا ولانه كان اذا سئل عن حكم اجاب عما فيه واحال الحكم
ذلك على فعل نفسه كما سألته ام سلمة عن الاغتسال فقال اما انا فافيض الماء على ... عن حكم اجاب عما فيه واحال الحكم
ذلك ولو لا عموم الفعل لما كان كذلك لا انا نقول قد ثبت عموم التاسي به صلى الله عليه واله ولا بحث
فيه ولان قول عائشة فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه واله لتشعر بعموم الحكم في حقها فيكون عاما في حق الكل
وجوابه صلى الله عليه واله بفعله عقيب السؤال يشعر بالعموم والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو محال
البحث الثاني عشر في المفهوم وقد قيل انه لا عموم على رأي من يقول به لا عموم له لان العموم لفظ تتشابه دلالته بالاضافة
الى مسمياته والتمسك بالمفهوم والنحوي لا يتمسك بلفظ بل بسكوت فاذا قال في سائمة الغنم زكوة فنفي الزكوة
عن المعلوفة ليس بلفظ حتى يكون عاما او خاصا وقوله تعالى ولا تقل لهما اف دل على تحريم الضرب لا
بلفظ المنطوق حتى يتمسك بعمومه والعموم من عوارض الالفاظ لا المعاني والافعال فكل عليه ان كنت لا
تسميه عموما لانك لا تطلق لفظ العام الا على الالفاظ فالنزاع لفظي وان كنت لا تسميه حجة لانه لا يعرف منه انتفاء
الحكم عن جميع ما عداه فباطل لان البحث عن المفهوم هل له عموم فرع كونه حجة فاذا ثبت كونه حجة لزم الحكم بنفي الحكم

الفعل المثبت لا عموم له
في المفهوم

بنفي الحكم عما عداه فباطل لان البحث عن العموم فرع عموم اذ لو ثبت في غير المذكور وقع فائدة
التخصيص بالذكر والتحقيق ان النزاع هنا لفظي لان مفهومه المخالفة والموافقة عام فيما سوى المنطوق لا يحصل
والتوالي ارادان العموم لم يثبت بالمنطوق ولا خلاف فيه فاذن النزاع فيما غير محقق في الجمع المضاف الى الجمع المضاف
الجمع قال الاكثرون ان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة يقتضي اخذ الصدقة من كل نوع من انواع المال والاقرب
الاقرب المنع لنا انه يصدق ... واحدة ... انه اخذ منها صدقة فيحصل الامتثال ولانه لو كان كذلك لوجب ان
ياخذ من كل دينار وهو باطل اتفاقا احتجوا بان المعنى خذ من كل مال فيجب العموم والجواب المنع فان كلا التفصيل
لهذا فرق بين قولهم للرجال عندي درهم وبين لكل رجل عندي درهم والاصل في ذلك ان هذه الاضافة يقتضي
توزيع الجمع على الجمع فلا يجب التعميق لا ولو دل على ... للمطلق بالنسبة الى كل فرد من افراد المطلق الباب الثاني في الخصوص
وفيه مباحث الاول في تعريفه قيل الخاص هو كل ما ليس بعام ويدخل فيه الالفاظ المهملة والعام
والخاص متلازمان فيتوهم احدهما بالاخر دون الاخر وليس ... احدهما لا يقال
من العكس ولان الخاص من الامور الاكبرة فالانسان خاص بالنسبة الى الحيوان ومع ذلك فهو عام
الا ان يعني الخاص الجزئي الحقيقي وان قيل انه ليس بعام من جهة ما هو خاص فالاحسن ان نقول الخاص
قد يكون مطلقا لا بالقياس الى غيره وهو الجزئي الحقيقي وقد يكون اضافيا بالقياس الى ما هو عام ويقال
بازائه وهو اللفظ الذي يدل على مدلوله وعلى غير مدلوله لفظا اخر من جهة واحدة كالانسان فانه
خاص ويدل على مدلوله وعلى غيره كالفرس لفظ الحيوان من جهة واحدة واما التخصيص فقال
ابو الحسين انه اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه قيل انه لا يمكن حمله على ظاهره على كل مذهب اما
مذهب ارباب الخصوص فان الخطاب عندهم يتناول على اقل ما يحتمله اللفظ فلا يتصور اخراج
شيء منه واما مذهب ارباب الاشتراك فلان اللفظ المشترك في بعض محامله لا يكون اخراجا
لبعض ما يتناوله الخطاب عنه بل هو اعتبار استعمال اللفظ في بعض محامله دون البعض واما مذهب
الوقف فلان اللفظ عندهم موقوف لا يعلم كونه للخصوص او للعموم وهو صالح لاستعماله في كل واحد منهما
فان قام الدليل على انه اريد به العموم وجب حمله عليه وامتنع اخراج شيء منه وان قام الدليل على انه للخصوص
فلم يكن دالا على العموم ولا متناولا له فلا يتحقق الحمل على الخاص اخراج بعض ما يتناوله اللفظ على بعض

البحث الثالث عشر
الباب الثاني في الخصوص
اصلها

محامله الصالحة لها ولما مذهب العموم معناه ان اللفظ حقيقة في الاستواء ومجاز في الخصوص و
وحينئذ فحمله على المجازي وهو الخصوص وعند حمل اللفظ على المجاز لا يكون اللفظ مساويا لمعناه فلان
عند كونه مستعملا في معناه المجازي لا يكون مستعملا في حقيقته فاطلاق القول بتخصيص العام اولى هذا عام
مخصوص لا يكون حقيقة وسائر قول ارباب العموم في التخصيص توقف ان المراد باللفظ الموضوع للعموم
حقيقته هو الخصوص وقول الاشعري توقف ان المراد باللفظ الصالح للعموم والخصوص انما هو الخصوص و
لان التخصيص كان يجعل مساواة اللفظ للعموم من جهة العموم الى الخصوص مخصصا وهذا نص فان الاخراج كما يكون
عن الدخول الفعلي كذا يكون عن الدخول الصلاحي والقائلون بالخصوص وان كان اللفظ انما يفيد بعضا
الا مرسلا الا انه صالح للعموم وكذا عند القائلين بالاشتراك والوقف بمعنى الاخراج حقيقة الصلاحية لم
دخول المخرج بالتخصيص تحت اللفظ واما القائلون بالعموم فالاخراج عندهم ظاهر اذ اللفظ موضوع
للعموم ولولا التخصيص لدخل المخصوص في الشمول قطعا او ظاهرا لكن وجوده منع من الدخول فلا معنى للاخراج
سوى ذلك قولنا العام مخصوص معناه ان المتكلم استعمل العام في بعض ما وضع له وعند الواقفية
انه اراد تخصيص ما يصلح له ذلك اللفظ دون البعض واما المخصص للعموم فقال على سبيل الحقيقة هو شيء
واحد هو ارادة المتكلم لانها المؤثرة في ايقاع ذلك الكلام لافادة معنى فان الخطاب الصالح للعموم والخصوص
صرف الى احدهما بالارادة واما بالمجاز فيقال على من قال اللام [illegible] على كونه مخصصا في ذاته
وعلى من اعتقد ذلك وان كان ذلك الاعتقاد باطلا وعلى اللفظ الدال عليه ويقال فلان خص
العموم بمعنى انه علم من حاله ذلك بالدليل ويقال خصه عن قصده البحث الثالث في الفرق بين التخصيص
والنسخ قالت المعتزلة الفرق بينهما باعتبار ما يجي الحق وعدمه فان النسخ يخص الزماني دون التخصيص
واعلم ان النسخ في الحقيقة راجع الى نوع تخصيص لانه رفع الحكم بعد ثبوته في زمان اخر فيكون تخصيصا
للحكم بزمان معين بطريق خاص فيكون الفرق بينهما فرق ما بين العام والخاص وقد ذهب قوم
الى ان التخصيص ليس جنسا للنسخ واعتبروا في التخصيص امورا لفظيا اخرجوه بها عن كونه جنسا وهي
ستة التخصيص لا يكون فيما تناوله اللفظ والنسخ قد يقع فيما علم بالدليل انه مراد فان لم يتناوله اللفظ الثاني
يقع النسخ بشرع اخر ولا يمكن ذلك في التخصيص النسخ رفع الحكم بعد ثبوته والتخصيص ليس كذلك النسخ
يتحقق في التراخي دون التخصيص فانه قد يحصل بالمقارنة التخصيص قد يقع بخبر الواحد بخلاف النسخ [illegible]

قال لم يعم دليل على خلافه الحقيقة حيث اجزاء اللفظ ان قام على [illegible] حامله [illegible] اخراج [illegible] الاستواء [illegible]

البحث الثالث

في الفرق بين التخصيص والنسخ

سادسه

التخصيص انما يكون [illegible] في جملة والنسخ يدخل على الشيء الواحد النسخ قد يكون للفعل بعد
بخلاف التخصيص واما الفرق بين التخصيص والاستثناء ففرق ما بين الخاص والعام ايضا وقيل ان الاستثناء
مع المستثنى منه كاللفظ الواحد الدال على شيء واحد والتخصيص ليس كذلك ولان التخصيص يثبت
بقرائن الحال كقوله رايت الناس تفهم بالقرينة عدم رؤية الجميع والاستثناء لا يحصل بالقرينة ولان التخصيص
يجوز تاخيره لفظا ولا يجوز تاخير الاستثناء والوجه ما قلناه من ان التخصيص جنس للاستثناء
فيما يجوز تخصيصه قد عرفت فيما سلف ان التخصيص هو اخراج بعض ما يتناوله الخطاب فلا بد وان
يكون ذلك الخطاب فيه عموم وشمول اما مطلقا او بالاضافة فان ما لا عموم فيه البتة بوجه ما لا يصح
فيه التخصيص اذ لا يعقل له بعض يخرج عنه كقوله صلى الله عليه وسلم لابي بردة يجزيك ولا يجزي احدا بعدك لا يعقل
التخصيص في الحكم الاول لعدم تعدده بالنسبة الى الشخص المقول لا بالنسبة الى متعلقات الفعل
من الفرد وغيره ونص في الثاني واذا عرفت هذا فالذي يتناول اكثر من واحد اما ان يكون
عمومه من جهة اللفظ ويصح تطرق التخصيص اليه او من جهة المعنى وهو ثلاثة العلة الشرعية وفي تخصيصها
خلاف مر مفهوم الموافقة كدلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب ويقبل التخصيص اذا لم
يعد بالنقض على الملفوظ كتقييد الام اذا اغرت وقتل الوالد اذا ارتد اما لو عاد بالنقض اليه فانه لا
يجوز مفهوم المخالفة ويقبل التخصيص مطلقا فانه ~~يقتضي انتفاء الحكم في المسكوت~~ فانه يفيد انتفاء
الحكم في المسكوت عنه فيجوز قيام دلالة على ثبوته في بعض الافراد اذ ليس هذا اولى من [illegible]
الامر والنهي اذا اشتملا على شمول وعموم في جواز تخصيصهما او اطلاق لفظ العام فيهما لارادة
الخاص وقد حكي ان قوما منعوا من ذلك في الامر والجزم مما والمحققون على جوازه فيهما اما
الخبر فلان المقتضي لقبول التخصيص موجود فيه والمانع لا يصلح لما نعرفه فوجب القول
بجوازه اما الاول فلان قبول التخصيص انما هو من حيث العموم والشمول وجواز ارادة
الخاص من العام على سبيل المجاز واما الثاني فلان المجوز عند المنع في ذاته ولا لامر منفصل خارج
ولا من حيث الوضع فانه يصح ان يقول خاطبت كل الناس وان تعلق بعضهم ولا النظر الى الذات
والاصل عدم كل مانع سوى ذلك واقوى الوقوع دليل على جوازه وقد ثبت كقوله تعالى الله
خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير وليس خالقا لذاته ولا قادرا عليها وقوله ما تذر من شيء اتت عليه

البحث الرابع

فيما يجوز تخصيصه

بعدك

الشرعية

الا جعلته كالرميم وقد اتت على الارض والجبال ولم تجعلها رميما وقوله تدمر كل شيء واوتيت من
كل شيء [illegible] ذلك ان الايات احتجوا بانه يوهم الكذب فانه اذا اراد بالعام بعضه فالمعنى لزم ذلك
لما فيه من نفي القضية ولو كان يجوز حمله على التخصيص بانضمام كونه كذلك لوجد كذب البتة والجواب لا كذب
مع قيام دليل التخصيص واما الامر فلما تقدم ولقوله تعالى اقتلوا المشركين مع خروج اهل الذمة عنه
وكذا قوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد مع عدم قطع
كل سارق وعدم جلد كل زان وغيرهما من الايات احتج المخالف بانه يوهم البداء والجواب لا بل ثم قيام المخصص
وقد سأله تعالى يجوز ان يخاطب بالجمع وفي القرآن ضرب كثير من المجاز لكن عمومات القرآن قد اريد
بها الخصوص حتى قيل انه لم يرد عام الا وهو مخصص الا في قوله تعالى وهو بكل شيء عليم وهذا لانه
تعالى حكيم وجب ان يكون في الخطاب بالمجاز وجه مصلحة زائدة على وجهها في الخطاب بالحقيقة
ويمكن ان يكون الوجه في ذلك التوصل الى زيادة الثواب لاشتمال النظر في ذلك والفكر على زيادة
مشقة يستحق بها زيادة الثواب كالقول في حسن الخطاب بالمتشابه ويجوز ان يعلم انه لو عند ذلك
ويطيع من لولاه لم يطع وقد ظن بعض الناس جواز التساوي في الحقيقة والمجاز عند الحكيم في
جميع الوجوه فيكون مخيرا في الخطاب بايهما شاء وليس بصحيح لان العدول عن الحقيقة التي هي الاصل الى
المجاز لا بد له من غرض زائد [illegible] البحث الرابع في غاية التخصيص اتفق الناس كافة على جواز انتهاء
التخصيص في الفاظ الاستفهام والمجازات الى الواحد واختلفوا فيما عداها فحكي عن ابي بكر القفال انه
لا يجوز تخصيص جمع الى ان يخص الا في اقل الجمع الثلاثة وصير بعض الى جواز انتهاء التخصيص في جميع الفاظ العموم
الى الواحد وقال ابو الحسين البصري انه لا بد في التخصيص في جميع الفاظ العموم من جمع يقرب من مدلول
اللفظ وان لم يكن محدودا الا ان يستعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم وهو الاقرب لنا ان اهل
اللغة يستقبحون قول الرجل اكلت كل الرمان من البيت ويكون فيه الف رمانة وقد اكل واحدة [illegible]
ولا كذا الرجل على الكثرة الموجبة من مدلول اللفظ احتج بانه انما يكون مستحقا اذا لم يوجد الواحد
من جنس ذلك العدد الذي هو مدلول اللفظ ولم يعرب به قربه اما اذا اراد الواحد مع قرينة فلا
للنفي والاطلاق اما النفي فقوله تعالى قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم والمراد واحد حيث
مدلولات الناس القائل نعيم بن مسعود الاشجعي واما الاطلاق فلمجرد قوله تعالى الذين [illegible] الحكم

الجمع ص

بالمجاز كما يخاطب ص

البحث الرابع

في غاية التخصيص

يستقبحون ص

الذين ص

الحكم فالمراد به واحد من خبر مدلولات العام وفيه نظر فان الاول اريد به التعظيم والحكم ليس العموم
~~الاستغراق~~ فيصح الوجه منه لكون المراد الجنس احتج الاخرون بوجوه استعمال العام في غير الاستغراق
على سبيل المجاز وليس بعض الافراد اولى من البعض فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام الى ان يبقى الى
الواحد قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون والمراد نفسه وحده قال عمر
لسعد بن ابي وقاص وقد انفذ اليه القعقاع مع الف فارس قد انفذت اليك بالفي فارس اطلق اسم
الالف الاخرى واراد بها القعقاع لو امتنع الانتهاء بالتخصيص الى الواحد لكان اما لان
الخطاب صار مجازا او لعدم استعماله في حقيقته ولو كان احدهما مانعا لزم امتناع تخصيص العام مطلقا
لانه يكون مجازا في الباقي وغير حقيقته فيه وهو باطل بالاجماع قد عرفت الخلاف في ان اقل الجمع
اثنان او ثلاثة فيحمل العام بعد التخصيص عليه لو قال اكرم الناس الا الجهال جاز ولو لم يبق الا الواحد و
الجواب عن الاول منع عموم الاولوية فان الاكثر اقرب الى الجمع من الاقل وعن الثاني منع محل النزاع لان الاية
خرجت مخرج التعظيم وليس هذا تخصيصا وعن الثالث ان عمر قصد قيام الواحد مقام الالف وليس
بتخصيص وعن الرابع المنع من الخصوص بل المانع عدم استعماله لغة وعن الخامس انه ليس بعام وعن [illegible]
يمنع حينئذ على انه نقض جواز الانتهاء الى الواحد في الاستثناء والبدل ولا نسلم في الصفة وفي المخصوص
التقليل البحث الخامس العام المخصوص هل هو مجاز ام لا اختلف الناس في ذلك فقال قوم من الفقهاء انه
لا يصير مجازا كيف كان التخصيص وهو قول الحنابلة وجماعة من الاشاعرة وقال [illegible] انه يصير
مجازا كيف كان المخصص وهو مذهب جماعة من الاشاعرة واختيار الغزالي وكثير من المعتزلة وجماعة
من الحنفية كعيسى بن ابان وغيره وقال اخرون انه يكون مجازا في حال دون حال واختلفوا في
تفصيل تلك الحال فقال بعضهم ان خص ~~[illegible]~~ وقال القاضي [illegible] انه يكون مجازا الا ان يكون
المخصص شرطا او صفة وقال جماعة من الحنفية ان كان الباقي جمعا فهو حقيقة والا فمجاز واليه ذهب
ابو بكر الرازي وقال الجويني انه حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه وقال ابو الحسين البصري
المخصص ان استقل بنفسه صار مجازا سواء كانت عقلية كالدلالة الدالة على ان غير القادر ليس مرادا
من الخطاب بالعبادات او لفظية نحو ان يقول المتكلم اردت بالعام البعض الفلاني وان كان
~~[illegible] الخطاب بالعبادات او لفظية نحو ان يقول المتكلم اردت بالعام البعض~~

البحث الخامس

العام المخصوص هل هو مجاز ام لا

ما لم [illegible] مجازا [illegible] متصلا كان الاول او منفصلا [illegible] مجازا وقال [illegible] الا [illegible] متصل وقال القاضي ابو بكر ان يكون [illegible] للمخصص شرطا او استثناء [illegible]

العلايى وان كانت غير مستقلة فهو حقيقة سواء كانت صفة او شرطا او استثناء و الا قرب
انه يصير مجازا مطلقا لنا ان اللفظ وضع للعموم ولم يرد فيكون اطلاقه على ما اريد منه مجازا
اما المقدمة الاولى فالخلاف فيها مع القائلين من العموم وقد سبق برهانه و اما الجواب عن تقديره
واما الثانية فلان التقدير انه خصوص وقد بينا ان التخصيص هو اخراج بعض ما تناوله اللفظ
عن الارادة واما الثالثة فظاهرة ايضا لما عرف من ان المجاز هو استعمال اللفظ فيما لم يوضع
له ولان اللفظ اذا كان حقيقة في الاستغراق فلو كان حقيقة في البعض بالقرينة كيف ما كانت القرينة اما ان
يكون لدلالة اللفظ عليه حقيقة او مجازا ويلزم من الاول الاشتراك بينه وبين الاستغراق لوجود
اختلاف معنيهما بالحرية والكلية وعدم اشتراكهما في معنى جامع يكون مدلولا للفظ والمشترك لا
يكون ظاهرا لفظه في بعض من دون البعض وهو خلاف مذهب القائلين بالعموم
لا يقال جاز ان يكون حقيقة فيهما باعتبار امر مشترك هو الجنس فينتفي الاشتراك والمجاز
ويدل على كونه حقيقة في الباقي ان اللفظ كان متناولا له حقيقة قبل التخصيص فخروج غيره عن
عموم اللفظ لا يؤثر فيه سلمنا لكن يجوز كون اللفظ المجرد حقيقة في الاستغراق ومع القرينة
حقيقة في البعض لانا نقول الكل والبعض وان اتحدا في الجنس الا ان اللفظ العام حقيقة
في الكل من حيث هو كل لا في مطلق الجنس ولهذا لا يصدق على البعض الا مع القرينة بالاجماع
القائلين بالعموم والاستغراق وليس باسا في الباقي ويمنع كون اللفظ حقيقة في الباقي
قبل التخصيص نعم قد كان حقيقة في الجمع الذي هو احد افراده فلا يلزم كونه حقيقة فيه لا
مع الاجتماع ولا حالة الانفراد فان العشرة حقيقة في مجموع احادها لا في الخمسة سواء اتى بها او ابدت
ثم بنقص الواحد فان اللفظ قد كان متناولا له حقيقة قبل التخصيص وبعد التخصيص هو مجاز
فيه اجماعا وتجويز كون اللفظ حقيقة في البعض مع القرينة يرفع المجاز اجمع فان كل
مجاز يمكن ان يقال انه مع القرينة حقيقة فيه ولانه لو كان كما ذكروه لكان استعمال ذلك
اللفظ في الاستغراق مع القرينة المخصصة له بالبعض استعمالا له في غير الحقيقة وصار قابله
عن الحقيقة وهو خلاف اجماع القائلين بالعموم احتج ابو الحسين على كونه مجازا ان خصص
بغير مستقل بان اللفظ وضع له في الاستغراق واستعماله في البعض استعمال له في جزء المسمى

ضمنت م

اقرانه م

بقرينة مخصصة وهو عين المجاز وعلى كونه حقيقة مع المتصل بانه اذا قال جاء بنو تميم الطوال او الكرم بني تميم ان العموم الا ما اقول بالعموم حال الانفصال م
بمعنى الشرط او الصفة او الاستثناء او ان الم يفيد البعض استحال ان يقال انه مجاز في افادة البعض
بل المجموع الحاصل من لفظ العموم ولفظ الشرط او الصفة او الاستثناء دال على ذلك البعض وافادة ذلك
المجموع لذلك البعض حقيقة والجواب اقتران اللفظ بالمتصل لا يخرجه عن حقيقته وصورته والا لكان كل
مقترن بشيء خارجا عن حقيقته ويلزم نفي الاقتران ايضا اذ كان واقعا على حقيقته فيخالف لا يحتمل
بل يصير مصروفا عن معناه باعتبار ذلك المقترن وهو المجوز بعينه قوله اللفظ مع الاقتران لا يفيد البعض
والالم تفد القرينة شيئا قلنا تم فان القرينة هي التي صرفت اللفظ عن افادة المجموع الى افادة
البعض كما في كل مجاز فان ذلك لو كان معتبرا لكان القائل ان يقول ان اللفظ الحقيقي لا يراد به معناه
المجازي حالة انضمامه الى القرينة والا لم تفد القرينة شيئا بل معناه الحقيقي وانما يفيد المجازي با
عتبار القرينة وذلك لم يخرجه عن كونه مجازا لا يقال الشرط والصفة والاستثناء معنى مستقل فلا يخرج اللفظ
عن حقيقته كقولنا مسلم فانه يدل على معنى فاذا قال المسلم او مسلمين افاد بانضمام الالف واللام او الواو
والنون معنى غير الاول ولم يصر باعتبار هذه الزيادة مجازا لولا ان الشرط والصفة والاستثناء والتخصيص
والاستثناء بحاله عدم الاستقلال لانا نقول الالف واللام والواو والنون زيادات افادت
زيادات في المعاني من غير تغيير الوضع الاول ولا نبين انه صار مجازا والخلاف صورة النزاع احتجت الحنابلة
بان المتناول باق وكان حقيقة والتيم فانه سبق الى الفهم وهو دليل الحقيقة احتج الكرخي بانه اذا بقي
غير منحصر كان معنى العموم باقيا والجواب انه لحجة احتج الجويني بان العام كتكرار الاحاد وانما اخص فاذا
خرج بعضها بقي الباقي حقيقة والجواب بالمنع فان العام ظاهر في الجميع فاذا خصص خرج قطعا والتكرير
نفي احتج القاضي ابو بكر والقاضي عبد الجبار بمثل ما احتج به ابو الحسين من ان ما لا يستقل لو اوجب التجوز
في نحو قولك الرجال المسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا الدار لكان نحو مسلمين الجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس
او العهد مجازا ونحو الف سنة الا خمسين عاما مجازا الا ان الصفة عند ابي بكر كانها مستقلة والاستثناء
عند عبد الجبار ليس بتخصيص والجواب ما تقدم وايضا فان الواو في مسلمون كالف ضارب وواو مضروب والالام
في المسلم وان كان كلمة حرفا او اسما فالمجموع الدال والالف موضوعة للالف ولذا المعهود للجنس والالف
والالام وموضع الباقي حصلت بالحال اذا قال الله تعالى اقتلوا المشركين وقال النبي صلى الله عليه

لا يفيد البعض والا لم يبق شيء بعد الشرط او الصفة او الاستثناء م

يكون م

والجواب ما تقدم من انه كان حقيقة فيه مع غيره والسبق الى الفهم هو دليل المجاز م م

والله اراد المخصص بدليل متصل او منفصل هذا احتمال يبين من تعابير المتكلمين ومن كونه صلى الله عليه والسلام
انما نطق بالوحي وكان الخطاب منه ثم في الحقيقة البحث السادس في جواز التمسك بالعام المخصوص اختلف الناس
في ذلك فمنع عيسى بن ابان و ابو ثور من التمسك بالعام المخصوص فيما عدا المخصوص على كل حال وجاز اخرون التمسك
به على كل حال واجاز قوم ذلك في حال دون حال واختلفوا في تفصيل تلك الحال فقال الكرخي ان خص
بشرط او استثناء وجب التعلق به فيما عدا المخصوص وان خص بمنفصل لم يجز وقال البلخي ان خص بمتصل كالشرط
والصفة والاستثناء كان حجة والا فلا وقال ابو عبد الله ان كان المخصص والشرط قد منعا من تعلق الحكم
بالاسم العام واوجبا تعلقه بشرط لا ينبئ عنه الظاهر لم يجز التعلق به وان لم يمنعا من تعلقه بالاسم العام صح
التعلق به فالاول كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لان قيام الدلالة على اعتبار الحرز ومقدار المسروق
يمنع من تعلق القطع بالسرقة ويقتضي وقوفه على الحكم الذي لا ينبئ اللفظ عنه فلم يجز التعلق به والثاني كقوله تعالى
اقتلوا المشركين لان قيام الدليل على المنع من قتل معطى الجزية لا يمنع من تعلق الحكم القتل بالشرك فلم يمنع التعلق
به في قتل من لم يعط الجزية وقال قاضي القضاة ان كان العموم المخصوص والشرط لو تركنا وظاهره من دون
الشرط والمخصص كما يمتثل ما اريد منا ويحتاج اليه فالمراد منا احتجنا الى البيان ما لم يرد منا ولم نحتج الى البيان ما
اريد ادركنا مصلحة من دون البيان وصح التعلق بالظاهر فيه كقوله اقتلوا المشركين ان كنا لو تركنا و
الظ من دون الشرط لم يمكنا امتثال ما اريد منا احتجنا الى البيان ما اريد منا اذ لسنا نكتفي بالظاهر ولم يصح
التمسك به كقوله اقيموا الصلوة وهذا الذي ذكره عقوبات هب وهلالة وينبغي ان يراد في الاول انه لا يكون
العموم قد خص تخصيصا مجملا وقيل انه حجة في اقل الجمع لا في ما زاد والحق الكل على انه اذا خص بمجمل فانه لا يبقى
حجة الا بعد البيان والحق انه حجة لنا وجهان اللفظ العام كان متناولا للكل فكونه حجة في كل واحد من تلك
الاقسام اما ان يكون موقوفا على كونه حجة في الاخر او على كونه حجة في الكل او لا يتوقف على شيء منها والاول
باطل لانه ان كان حجة على كونه حجة في كل واحد من الاقسام مشروطا بكونه حجة في الاخر لزم
الدور وان انفك كونه حجة فهذا اتى على عكس لزم الترجيح من غير مرجح لان نسبة اللفظ الى كل واحد
على التسوية فليجعل البعض شرطا بالاخر اولى من العكس ولانه يلزم الحال لان كونه حجة في ذلك
القسم يمنع ان يبقى بدون كونه حجة في هذا فيكون العام المخصوص حجة في ذلك القسم والثاني باطل
بالاجماع لان كونه حجة في الكل يتوقف على كونه حجة في كل واحد من تلك الاقسام لان الكل هو مجموع

في الكلام م

البحث السادس في جواز التمسك بالعام المخصوص

٢

لكونه حجة في ذلك م

الاقسام جميع الافراد فلو توقف كونه حجة في البعض على كونه حجة في الكل لزم الدور وحينئذ بطل القسمان
ثبت انه كونه حجة في ذلك البعض لا يتوقف على كونه حجة في ذلك البعض الاخر ولا على كونه حجة
في الكل فاذن هو حجة في البعض سواء ثبت كونه حجة في البعض الاخر او لا اعترض بانه لا يلزم
من عدم توقف الشيء على غيره جواز وجوده بدونه كما في المتلازمين وان عني به توقف عليه علم وجوده
ثم قد لم يلزم الدور كما في المتلازمين والمتضايفين ثبوت الحكم في غير محل التخصيص قائم والمعارض
الموجود لا يصلح معارضا فوجب ثبوت الحكم في غير محل التخصيص اما قلنا ان المقتضي ثابت لانه هو
اللفظ الدال على ثبوت الحكم في كل الصور والا دلالة في كل الصور العلية في محل التخصيص وغيره فقد
قام المقتضي في غير محل التخصيص واما عدم المعارض فلان المعارض ليس الا كون الحكم غير ثابت في صورة
التخصيص ولا يلزم من عدم الحكم في هذه الصورة عدمه في الاخرى كما لا يلزم من ثبوته في صورة ثبوته في الا
خرى وفيه نظر لان المقتضي هو اللفظ الدال على الجميع الافراد والتخصيص خرج عن ذلك الاجماع
وقع على الاحتجاج بالعام المخصوص فيكون حجة اما المقدمة الاولى فلان فاطمة عليها السلام احتجت
على ابي بكر في ميراثها من ابيها بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم مع انه مخصص بالكافر
والقاتل ولم ينكر احد من الصحابة احتجاجها مع ظهوره واشتهاره بل عدل ابو بكر في حرمانها من الميراث
الى حديث رواه ولان عليا عليهم السلام احتج في جواز الجمع بين الاختين في الملك بقوله تعالى او ما ملكت ايمانكم
مع انه مخصوص بالاخت والبنت واحتج ابن عباس على تحريم نكاح المرضعة بعموم قوله تعالى وامهاتكم اللاتي
ارضعنكم وقال قضاء الله تعالى اولى من قضاء ابن الزبير مع انه مخصوص بشرائط الرضاع واما الثانية فظاهر
لما يأتي من بعد ان الاجماع حجة العام قبل التخصيص حجة في كل الاقسام بالاجماع فيكون بعد التخصيص
كذلك لان الاصل بقاء ما كان على ما كان الا ان وجد معارض والاصل عدمه لو قال
اكرم كل من دخل داري فاكرم بعضهم لم يكن مخالفا او قال انها الحالة الاولى او ترك عد عاصيا احتج
ابن ابان بوجوه الاول ان العام بعد التخصيص على سبيل المجاز والامر بالعموم لو كان مشتركا و
الثابت خلافهما واذا كان مجازا كان مترددا بين اقل الجمع وما عدا صورة التخصيص ولا يمكن الحمل على الجميع
لما فيه من تكثير جهات التجوز والحمل على احد المجازات اولى لعدم دلالة اللفظ عليه فيكون مجملا الثاني ان
بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة العام بعد التخصيص بمنزلة قوله

الكلام

ويتولد ان يحتج على الحقيقة قال احدهما ولا اشكال في قوله ما ملكت ايمانكم عام م م

افعلوا المشركين الا بعضهم والمشترك بين الحجة فكذا المشبه والجواب عن المنع من عدم اولويه البعض
فان كل الباقي بعد التخصيص اقرب الى الاستغراق من بعض الباقي فيكون هو المراد ويبقى الاجمال
لو تعارض بما قبل التخصيص كان حجة في كل قسم الا اجماع فان كان مجازا عادت ما ذكرتموه من المحذور
وعن ان المراد بقوله تعالى ظاهر انه ليس حقيقة فيه ولكن كونه حجة لا يتوقف على كونه حقيقة وان المراد
انه لا يكون حجة فهو ممنوع والاصل في ذلك انه ليس بظاهر في العموم وهو ظاهر في الباقي وعن المنع من
التساوي لحصول الاجمال في المشبه دون المشبه به من قال انه يحمل على اقل الجمع لانه المتيقن
وما اورد من الشكوك فهو والجواب حمله على اقل الجمع يدفع الاجمال لا بما مر بخلاف ما قلناه من الحمل على كل
الباقي ولانه اقرب الى الحقيقة فكان اولى ولان حمله على اقل الجمع تحكم بمراد المتكلم وحمله على ما قلناه
البحث السابع في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص الخلاف هنا مع ابن سريج فانه قال لا يجوز التمسك
بالعام ما لم يستقص في طلب المخصص فاذا لم يوجد بعد ذلك المخصص جاز التمسك به وقال الصيرفي يجوز
التمسك به ابتداء ما لم يظهر دلالة مخصص والاقرب الاول لنا ان المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة وكيفية دلالتها
والتخصيص كيفية في الدلالة فيجب عليه البحث عنه ... لامكان و لان العام يدل بتقدير ان لا يكون
المخصص لا يكون حجة في صورة التخصيص فقبل البحث عن وجود المخصص يجوز ان يكون العام حجة ويجوز ان لا يكون
عنده كونه حجة لا يتوقف على كونه حجة اقوى من ظن كونه حجة لان اجراء العام اولى من حمله على التخصيص ولما ظهر ...
العذر يغني التفاوت يكفي ذلك في حصول الظن لانا نقول يمنع من قوة ظن كونه حجة وانما يحصل ذلك مع ظن
عدم المخصص وهو انما يحصل بعد البحث عنه احتج الصيرفي بوجهين لو لم يجز التمسك بالعام الا بعد طلب
المخصص لما جاز التمسك بالحقيقة الا بعد طلب انه هل وجد ما يقتضي الصرف الى المجاز والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الملازمة ان المانع من التمسك في العام هو الخوف من المخصص ليس الا احتمال الخطاء وهذا المعنى موجود
في الحقيقة والمجاز فيشتركان في الحكم وبيان بطلان التالي ان العرف خاص بحمل الالفاظ على ظواهرها
من غير بحث انه هل وجد ما يصرف اللفظ عن حقيقته اولا واذا كان في العرف كذلك وجب في الشرع
لقوله ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن الاصل عدم التخصيص وهذا يوجب ظن عدم التخصيص فيكفي في
اثبات ظن الحكم والجواب عن الاول بالفرق بين العام والحقيقة فان كل العمومات مخصوصة الا قوله
تعالى وهو بكل شيء عليم فكان حمل اللفظ على عمومه مرجوحا في الظن قبل البحث عن المخصص اما الحقيقة

بحث السابع في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص

الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمولة على الحقائق وعن الثاني بانه معارض بان الاصل عدم كونه
حجة ثم لما وجب البحث عن المخصص لم يوجب الظن بعدمه في دلالة العام لعدم امكانه بل يوجب
اجتهاد المجتهد في ذلك بان يتتبع الادلة العقلية والنقلية فاذا لم يجد مخصصا غلب على الظن انتفاء ذلك
فيغلب فان عدم الوجدان لا يوجب عدم الوجود قطعا بل ظنا الباب السادس في المتصل للتخصيص وفيه
فصول الفصل الاول في الادلة المتصلة وهي التقرير في الاستثناء وفيه مطالب الاول ما هو الاستثناء في تحقيق الاستثناء
استفعال من الثني هو الرجوع وهو هنا كذلك فان المتكلم يرجع عما يقتضيه اول الكلام بعضا عن ذلك الحكم
وكانه قد رجع عما حكم به اولا في المستثنى وهو اما متصل وهو الذي يكون المستثنى فيه من جنس المستثنى
منه واما منفصل وهو الذي يكون من غير جنسه وهو حقيقة في المتصل اجماعا واختلف في المنفصل وقيل
انه مجاز وقيل انه للقدر المشترك بين المتصل والمنفصل على ما يأتي تفصيل ذلك انشاء الله تعالى اذا عرفت هذا
فنقول من حد المتصل ... بانه ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها من جعله مشتركا بينهما او حقيقة
في المتصل دون المنفصل لم يمكن جمعهما في حد واحد ... في المنقطع انه ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها
من غير اخراج واما المتصل فقد اختلف في تعريفه فقال الغزالي انه قول ذو صيغ محصورة مخصوصة
دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول واورد على طرده التخصيص بالشرط والوصف الذي والغاية
ومثل قام القوم ولم يقم زيد ولا يرد الاولان وان اورد على عكسه قام القوم الا زيدا فانه ليس كذلك
صيغ وقال اخرون الاستثناء اخراج بعض الجملة عن الجملة بلفظ الا وما يقوم مقامه ونقض بمثل قام القوم
ولم يقم زيد فانه قائم مقامه في اخراج الا زيدا في اخراج بعض الجملة وجنى انه عبارة عما لا يدخل في الكلام لولا الاخراج
بعينه لفظه لا يستعمل بغيره لان المخرج ان كان معنويا كالعقل والقياس خرج عن الحد وان كان لفظيا
منفصلا كان مستقلا بالدلالة ولا يكون لغوا وهو خارج عن الحد وان كان متصلا فان كان صفة مثل
اكرم بني تميم الطوال خرج منهم القصار ولفظ الطوال لم يتناول القصار بخلاف اكرم بني تميم الا زيدا
وكذا ان كان شرطا وان كان غاية فقد يدخل كالمرافق تحت الاستثناء واعترض بان الاستثناء
لا اخراج بعض ما دل عليه الكلام لا الاخراج بعض الكلام وما يناقضه بقولنا جاء القوم غير
زيد فانه استثناء ان عنوا فقد يخل صورته مثل عندي درهم غير حبة فخرج لا الاخراج بعضه وقيل
ان الاستثناء عبارة عن لفظ متصل بجملة ولا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به ليس حرف

اخراج

حقيقة والمجاز فيه

ليس بشرط ولا صفة ولا غاية ويصح ما تقدم مثل قام القوم الا زيدا وقيل اخراج بعض الجملة من الجملة بلفظ الا او ما
يقوم مقامه والاقرب انه اخراج بعض ما يتناوله اللفظ عن الارادة باحدى الصيغ الموضوعة له في اللغة
البحث الثاني في شرطه وفيه مسائل المسألة الاولى في ان شرط الاستثناء الاتصال ذهب المحققون من الفقهاء والمتكلمين
الى ان شرط الاستثناء اتصاله بالمستثنى منه بحيث لا يتخلل بينهما عرفا ولا يضر ما يتخلله من التنفس والسعال
وطول الكلام فانه لا يعد في العرف فاصلا ونقل عن ابن عباس صحة الاستثناء المنفصل وان طال الزمان
شهرا وقال بعض المالكية يجوز تاخير الاستثناء لفظا لكن مع اضماره متصلا بالمستثنى منه ويكون المتكلم
به متدينا فيما بينه وبين الله تعالى وقال بعض الفقهاء يجوز المنفصل في كتاب الله تعالى دون غيره لنا وجوه
ا الاول انه لو جاز تاخير الاستثناء لما استقر شيء من العقود في الطلاق والعتاق والبيوع والاقرار ولا تحقق
الحنث اصلا لجواز ان يرد عليه الاستثناء فيخرجه العرف فانه قاض بالغاء المنفصل فان من قال لوكيله
... من الحنطة ... فقال فعشرة الا ... فانه لا يجعل استثناء عائدا الى ...
... لو قال ... الا درهما عد لاغيا ولو قال ... ثم قال ... فانهم لا
يعدون ذلك مخبرا عن زيد بشيء ... ثم قال ... فانه لا يعد
من طرح ردي المخالف انه صلى الله عليه وآله قال من حلف على شيء فرأى غيره خيرا منه فليأت الذي هو خير و
ليكفر عن يمينه ولو كان الاستثناء المنفصل صحيحا لارشد النبي صلى الله عليه وآله اليه لكونه طريقا لتحليل الحالف عن
الحنث وهو اسهل من التكفير والنبي صلى الله عليه وآله انما يقصد الاسهل والايسر فحيث لم يرشد اليه
دل على عدم صحته ... الحديث ... ارشد الى ما هو الكفارة
احتج المخالف بوجوه تجويز تاخير النسخ والتخصيص فكذا الاستثناء الثاني روى انه صلى الله
عليه واله قال والله لاغزون قريشا ثم سكت ثم قال بعده ان شاء الله فلو لم يصح الاستثناء
بعد السكوت لما فعله الثالث ما روي عنه صلى الله عليه وآله انه سأله اليهود عن مدة اهل الكهف وعدة لبثهم
فيه فقال غدا اجيبكم ولم يقل ان شاء الله فتاخر عنه الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل عليه ولا تقولن
لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله واذكر ربك اذا نسيت فقال ان شاء الله بطريق
الالحاق بخبره الاول ولو لم يكن صحيحا لما فعله الرابع ابن عباس كان من فصحاء العرب ويلقب
بترجمان القرآن وقد قال بصحة المنفصل ولو كان باطلا لخفي عنه ذلك الاستثناءات
ويتغير معنى الكلام الاول فجاز تاخيرها كالادلة المنفصلة الاستثناء رافع للحكم

التراخي في الاستثناء

بحث في شرطه

مسألة اولى في الاتصال

كحكم اليمين فجاز تاخيره كالكفارة والجواب عن الاول بالفرق بالجامع والنقض بالشرط وخبر
المبتدأ وعن الثاني ان السكوت كان لعارض كتنفس او سعال وعن الثالث ان قوله ان شاء الله ليس
عائدا الى الخبر الاول بل الى افعل ذلك او كانه كما اذا قال له غيره افعل كذا فقال ان شاء الله اي افعل ان شاء الله
وعن الرابع ان قول ابن عباس ان ثبت محمول على اضمار الاستثناء ويدين الحالف بذلك فيما بينه
وبين الله تعالى وان تاخر الاستثناء لفظا او على الاستثناء المامور به وهو الاستثناء بالمشية ان
قلنا بجواز تاخيرها وعن الخامس انه قياس في اللغة فلا يسمع ثم ينتقض بالخبر والشرط كما سبق وعن السادس بالفرق فان الكفارة
رافعة لاثم الحنث لا لنفس الحنث والاستثناء مانع من الحنث وانعقاد اليمين فافترقا في الحكم فلا يصح
قياس احدهما على الاخر كيف وان الخلاف انما وقع في صحة الاستثناء المنفصل من جهة اللغة
لا من جهة الشرع ولا قياس في اللغة المسألة الثانية في الاستثناء المنفصل وقد عرفت ان الاستثناء
قسمان متصل ومنفصل وكلاهما مستعمل اجماعا اما الاول فهو كثير لا نزاع فيه بين العقلاء في كونه من ادوات
الاستثناء واما الثاني فيدل عليه قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس ونحو ذلك مما يأتي
والخلاف هنا في شيء واحد وهو ان استعمال المنفصل على سبيل الحقيقة او على سبيل المجاز مع وقوع
الاتفاق على انه حقيقة في المتصل والحق هو الثاني خلافا للقاضي لنا وجوه الاستثناء ماخوذ
من الثني وهو اخراج بعض ما تناوله اللفظ ولا يتحقق ذلك في غير الجنس فان من قال رأيت الناس
لا يدخل فيه غيرهم من الاجناس فلا يتحقق الاخراج لعدم تحقق الدخول الذي هو شرط
الاخراج بل الجملة الاولى باقية بحالها لم يخرج عنها شيء وغير ذلك لامكان ثبوت المستثنى منه
هنا فان الحاكم على جملة يجعل حكمه على اجزائه والمتصل يخرج الاحتمال ويجعل المثنى خصوصا
والمنفصل انما يجيء مع احتمال المشاركة الاستثناء من غير الجنس اما ان يكون من اللفظ
او من المعنى والقسمان باطلان فبطل كونه من غير الجنس حقيقة اما الاول فلان اللفظ الدال على الشيء
فقط لا يدل على ما خالفه ... وان لم يدل اللفظ على ذلك المخالف لم يحتج الى صارف يصرفه عنه واما
الثاني فلانه لو جاز حمل اللفظ على المعنى المشترك بين مسماه وبين المستثنى حتى يصح الاستثناء لصح
الاستثناء في كل استثناء كل شيء من كل شيء لان كل شيئين لا بد وان يشتركا من بعض الوجوه فاذا حمل
المستثنى منه على ذلك المشترك صح الاستثناء ولما لم يصح في العرف استثناء كل شيء من كل شيء علمنا بطلانه

الكتاب المنفصل

هذا القسم نظر لان اهل اللغة ان منعوا من ذلك لم يلزم خروج اللفظ عن كونه حقيقة في المطلق وان
لم يمنعوا منه فاما مع عدم الصحة استعماله في المنفصل اما ان يكون اللفظ حقيقة فيه بخصوصه او حقيقة
مشترك فيه وبين المتصل والقسمان باطلان فاستعماله فيه على سبيل المجاز [illegible] اما الاول فلانه لو كان
حقيقة في المتصل لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل وان لم يكن حقيقة فيه كان مجازا فيه وحقيقة في المنفصل
وهذا خلاف الاجماع واما الثاني فلانه لو كان كذلك لكان متواطئا والتالي باطل والا لم يسبق
الفهم الى احد جزئياته [illegible] لكن الشيء موجود [illegible]
[illegible] ٢
[illegible] قوله تعالى وما كان لمؤمن
ان يقتل مؤمنا الا خطأ قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس [illegible]
[illegible]
2 قوله تعالى لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة [illegible]
[illegible] قوله تعالى [illegible] قوله تعالى لا يسمعون
فيها لغوا ولا تأثيما الا قيلا سلاما سلاما [illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]

ان ضمير الجارية لا للنصف اجماع اهل العربية على ان الاستثناء اخراج بعض من كل وكلام الخصم
~~ومعنا ما تقدم من بيان ان المراد بالمستثنى منه الخارج بالاستثناء ويظهر ان الحسن اليه ما ينفى~~
~~وعلى بطلان الثاني وجوه بلزوم الخروج على قانون اللغة اذ لم نعهد فيها تركيب من اجزاء~~
~~ولا يرد الاول وهو عدم تناقض تبيع العادة التى جرى عليها الاسم في قولنا الانسان احمل اهل~~
~~العربية على ان الاستثناء اخراج بعض من كل~~ الاخح الاولون بانه لا يستقيم ان يراد عشرة لكانها لا
نعلم قطعا انه انما اريد به سبعة يتحقق ارادتها من لفظ العشرة ولانه لو كان المراد عشرة امتنع من الصادق
مثل قلت فيهم الف سنة الا خمسين عاما وشيخ القاضي بانه لما بطل ان يكون المراد بعشرة عشرة
وبطل ان يكون سبعة تعين ان يكون المجموع لسبعة والجواب عن انا الحكم بالاقرار باعتبار الاسناد
ولم يسند الا بعد الاخراج وهو الجواب عن الوقفي اذا عرف هذا فالاستثناء على قول القاضي ليس
تخصيص اذ لم يرد بعشرة عشرة وعلى المذهب المشهور هو تخصيص وعلى ما قلنا تحتمل المسئلة الثانية
في التخالف بين المستثنى والمستثنى منه اعلم ان حكم الذهن شيء على اخر اما ان يكون بالايجاب او بالسلب
وكذا الطلب اما ان يكون الوجود فيكون امرا او العدم فيكون نهيا اذا عرف هذا وقد عرفت ان
الاستثناء اخراج بمعنى ما لولم نخرج عن الارادة فيجب قطعا المخالفة بين المستثنى والمستثنى منه
فان كان الاستثناء من الاثبات افاد النفي اجماعا وان كان من نفي فالاكثر على انه يفيد الاثبات و
خالف ابو حنيفة في ذلك لنا وجوه الاول عن ائمة اللغة ولولم يكن الاستثناء من النفي اثباتا لم يكن قولنا
لا اله الا الله توحيدا اذ يقتضي نفي الالهية عن غيره دون ثبوت الالهية له تعالى ولو لم يكن كذلك
لم يتم الاسلام دعوى الاجماع بل كان الاسلام يتم بمجرد ذلك انا قال لا عالم في البلد الا زيد يتبادر
الى الذهن ثبوت العلم له بل هو دل الالفاظ على علم زيد والتبادر دليل الحقيقة وكذا في كل
ما ساواه احتج المخالف بوجوه لو كان الاستثناء من النفي يفيد الاثبات لوجب ثبوت
النكاح بمجرد الولي والصلوة بمجرد الطهارة في قوله صلى الله عليه لا نكاح الا بولي ولا صلوة الا بطهور
ولا شك في انه لا يجب تحقق النكاح عند حصول الولي ولا تحقق الصلوة عند حصول الوضوء بل انما
يدل على عدم صحتهما عند عدم هذين الشرطين بين الحكم بالنفي والحكم بالاثبات واسطة وهي الحكم
نقيض الاستثناء اذ المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات الالفاظ تدل على الصور الذهنية

ذا التخالف بين المستثنى والمستثنى منه

تسمى في الاذهان وان لا شك ان الصور الذهنية مطابقة للامور الخارجية فالاستثناء المذكور
في اللفظ ان مرجعه الى الحكم افادة ان الحكم ان مرجعه الى ذلك العدم افاد ان زوال ذلك العدم
وح يجب الثبوت الا ان الاول اولى لان تعلق اللفظ بالحكم الذهني تعلق بغير واسطة
وتعلقه بالاحوال الخارجية انما هو بواسطة الاحكام الذهنية فكان الاول اولى والجواب
عن ا انا الطهور والولي لا يصدق عليه اسم ما استثنى عنه فكان استثناء من غير جنس وانما
سبق هذا الكلام لبيان اشتراط الطهور في الصلوة والولي في النكاح والشرط وان لزم من فواته
فوات المشروط فلا يلزم من وجوده وجود المشروط واذ الم يكن جانبي الصلوة والنكاح لم يكن
استثناء متصلا فان قال ان تقديره لا صلوة الا صلوة بطهور اطرد وافاد الاثبات وان قال ان
تقديره لا صلوة تثبت بوجه الا بذلك فلا يلزم من الشرط المشروط على ما تقدم ولا اشكال في
الاعم في ظله وفي مثل قولنا ما زيد الا قائم اذ لا ينفي جميع الصفات للحصر في واحسان
الحوض لما الغد بنا لك ولانه آكد فالقول بانه منقطع بعيد لانه نوع وكل نوع منفصل لانه من
وعن ثم انما وارد ان في طرف الاثبات ايضا وفيه نظر فان نفي الحكم بالاثبات ستلزم الثبوت
مع الاصل وهو العدم المسئلة الثالثة في الاستثناء المتعدد الاستثناء اذا تعدد فاما
ان يقترن بحرف العطف او يتجرد عنه فالاول يرجع الكل الى المستثنى منه مثاله عندي عشرة
الا اربعة والا ثلثة لا امتناع عوده الى الاول فان المستثنى لا يعطف على المستثنى منه ولا الى المجموع
و الا لزم المناقض واما الثاني فالاستثناء الثاني فيه اما ان يزيد على الاول او يساويه او
ينقص عنه فان كان الاول رجعا معا الى المستثنى منه مثاله عشرة الا اربعة الا خمسة لامتناع
عوده الى الاول لزيادته عليه وقد بينا امتناع المستوعب وكيف لا يزيد ولا اليهما للتساوي
فان ساواه فكذلك مع احتمال التاكيد هنا وان نقص عنه رجع الى الاول لامتناع عوده الى
المستثنى منه لبعده والقريب اذا امكن اولى من البعيد ولا اقل من التساوي ولا اليهما
فان المستثنى منه مع الاستثنا الاول لابد وان يكون احدهما نفيا والاخر اثباتا فلا
استثناء الثاني لو عاد اليهما لو وقد عرفت ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات فيكون
الاستثناء الثاني قد نفي عن احد الامرين السابقين عليه ما اثبته الاخر فيحصل الزيادة وهو ما

في الاستثناء المتعدد

ماكان حاصلا قبل الاستثناء فيصير الاستثناء الثاني لغوا ولانه يلزم المناقض لان الاستثناء
الثاني لو رجع الى الاستثناء الاول والمستثنى منه كان نفيا باعتبار المستثنى الثاني هنا واثباتا
باعتبار الاستثناء لانه اما ثبتا في النفي والاثبات لو اتحد المتعلق والوجه امام التعدد ولا لا اصول المتعلق
هنا واحد لانه اذا قال له علي عشرة الا سبعة الا واحدا فالباقي لما رجع الى المستثنى منه اخرج رابعا ولما رجع
الى الاستثناء الاول ابقى ذلك الدرهم فيكون ذلك الاستثناء نفيا واثباتا من المستثنى منه واذا امتنع
عود الاستثناء الثاني اليهما وقد بينا عدم عوده الى المستثنى منه وجب عوده الى الاول لامتناع عدم
عوده الى شيء المسئلة الرابعة الاستثناء عقيب الجمل المتعددة اعلم ان الاستثناء اذا تعقب جملا متعددة
فيمتنع عوده الى كل واحد منها هل يرجع الى الجميع او الى ما يليه قال الشافعي واصحابه الاول وقال ابو حنيفة واصحابه
الثاني وجوز السيد المرتضى كل واحد من القولين بالاشتراك و قال قاضي القضاة اذ ان كان الثاني منهما اضرابا
عن الاول وخروجا الى قصة اخرى فانه يرجع الى ما يليه و توقف القاضي ابو بكر في الجميع و فصل ابو الحسين هنا جيدا
فقال اما ان يكون الجملتان من نوع واحد او من نوعين فان كان الاول فاما ان يكون احدى الجملتين متعلقة
بالاخرى او لا يكون فان كان الثاني فاما ان يكون الضمير في الاسم والحكم او في الاسم فقط في الحكم
او في الاسم فقط في الحكم فالاول مثل اطعم ربيعة واخلع على مضر الا الطوال والاقرب رجوع الاستثناء
هنا الى الجملة الاخيرة فان الظاهر انه لم ينتقل عن الجملة المستقلة بنفسها الا بعد تمام غرضه من الاولى والقول
بعود الاستثناء الى الاول ساقط والثاني مثل اطعم ربيعة واخلع على ربيعة الا الطوال والثالث
مثل اطعم ربيعة واطعم مضر الا الطوال والحكم في هذين كما تقدم واما ان تعلق احدهما بالاخرى فاما
ان يكون حكم الاولى مضمرا في الثانية مثل اطعم ربيعة ومضر الا الطوال او اسم الاولى مضمرا
في الثانية مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال والاستثناء في هذين يرجع الى الجملتين لان الثانية
لم يستقل وانما تم مع الاولى فوجب رجوع حكم الاستثناء اليهما وان كانت الجملتان نوعين من الكلام
فان اختلفت القضية مثل اكرم ربيعة والعلماء هم المتكلمون الا اهل البلد الفلاني فالاستثناء يرجع
الى ما يليه لاستقلال كل منهما بنفسها وان اتحدت كقوله تعالى والذين يرمون المحصنات فالقصة واحدة
والجملة الاولى امر والثانية نهي والثالثة خبر فالاستثناء وان كان مقتضاه ان يرجع الى الاخيرة لاستقلال
كل من الجمل بنفسها الا ان في الاية ما يدل على رجوعه الى الجميع وهو نوعان الاتحاد في الغاية فان رد

في الاستثناء عقيب الجمل المتعددة

وقع رجوع الاستثناء اليهما واجب رجوعه اليهما وان كان اضرابا عن الاول وخروجا الى قصة اخرى
الى الجملة الاخيرة المستقلة بنفسها

رد الشهادة مع الجلد والحكم بالفسق عمهما امر واحد وهو الانتقام والاذى واضمار الاولى في
الثانية والثالثة احتج الشافعي بوجوه الشرط المتعقب الجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثناء لجامع عدم
استقلال كل منهما بنفسه واتحاد متعلقهما فان قوله الا من تاب متعلق به ان لم يتوب الاستثناء بالمشيئة يعود
الى الجميع فكذا غيرها حرف العطف يصير الجمل المتعددة واحدة اذ لا فرق بين رايت بني زيد وبني خالد
وبين رايت بني بكر واذا كان الاستثناء عقيب الواحدة يرجع اليها فكذا ما هو بحكمها على تقدير ارادة
عود الاستثناء الى الجميع لو ذكره لفظا على سبيل التكرار كان ركيكا بل انما يذكره عقيب الاخيرة ويكون راجعا
الى الجميع في هذه الصورة والاصل في الكلام الحقيقة واذا كان حقيقة في هذه الصورة كان حقيقة في الجميع دفعا
للاشتراك والمجاز لو قال علي خمسة وخمسة الا سبعة رجع الى الجملتين فكذا في غيره دفعا للاشتراك والمجاز
الاستثناء صالح ان يعود الى كل واحدة من الجمل وليس البعض اولى من البعض فوجب العود
الى الجميع كالعام لو قال بني تميم وبني ربيعة اكرموهم الا الطوال عاد الاستثناء الى الجميع فكذا ان تقدم
الامر بالاكرام ضرورة اتحاد المعنى لو قال اضرب بني تميم وبني ربيعة الا من دخل الدار كان معناه من دخل
الدار من الفريقين لواحق الكلام وتوابعه من شرط او استثناء يجب ان يلحق الكلام ما دام
النزاع لم ينقطع عنه وما دام الكلام متصلا لم ينقطع فالواحق لاحقة ومؤثرة فيه فالاستثناء
اذا تعقب جملا متصلة عطف بعضها على بعض فالواجب ان يؤثر في جميعها والاعتراض على الاول
من ثبوت الحكم في الاصل بل يعود الى الاخيرة ايضا سلمنا لكن لا يلزم من اشتراكهما في عدم
الاستقلال واقتضاء التخصيص اشتراكهما في كل الاحكام والا لما تعدد والجامع معنى الشرط والا
ان كان بمجموع عدم الفرق بينهما باعتبار ما كان قياس احدهما على الاخر قياس الشيء على نفسه
وان كان بينهما فرق لم يجب اشتراكهما في الحكم لجواز اسناده الى الفارق واعلم ان الخصم سلم
الحكم بعود الشرط الى الجميع وفرق بينه وبين الاستثناء لان الشرط له صدر الكلام فاذا تعقب
الجمل وقع في غير موضعه فكانه مذكور في اول الكلام فلهذا تعلق بالجميع والاستثناء اذا تعقب
الجمل فهو واقع في مكانه وليس بجيد لانا نسلم ان له صدر الكلام لكن انما يثبت له ذلك في الكلام
الذي تعلق به الشرط لا كل كلام مع انه لو تقدم على الجمل لم يجب تعلقه بالجميع وعلى ما نورد
انه ليس بالاستثناء لعدم حرف الاستثناء ولا شرطا وان وجد فيه حرفه لانه قد يدخل على الكلام

الحنفية

فنقول ليث ربنا ان شاء الله وانما نحلف للشيء في كل هذه المواضع ليتفق الكلام عن المفرد
والشرط لا يعنى ذلك لانى نعمل الجملة الاخيرة لا انا نقول لولا الاجماع لقلنا به لكن الاجماع دل
على العود الى الجمع وعلى ح ان ادعيتم عدم الفرق بطل القياس وان سلم لتحقق جاز استناد الحكم الى
الفارق فيبطل القياس ايضا مع انه قياس في اللغة ويمنع صيرورة الجملتين كالجملة الواحدة بواسطة
العطف ومعلوم ان الجملتين اذا تعقبها استثناء صح من المتكلم ان يصرح بانه انما استثنى من احديهما دون
الاخرى ولا يجوز ان يصرح في الجملة الواحدة بان الاستثناء عن غاية اليهما وعلى د يحكى رواية الاحتمال
بذكر الاستثناء الواحد عقيب الجمل مع الاشارة الى ما يقتضي عوده الى الكل ولا يقدح ذلك في الفصاحة
ولا نمنع الاستقباح لما فيه من الدلالة على شمول الاستثناء للجميع يستقيم الاستقباح لكن وضع
اللغة غير مشروط بالمستحسن فانه لو وقع الاستثناء لكن الشرع لغة وثبت الحكم ولولا انه من وضع
اللغة لكن ... عاه لما انتم رجوع الاستثناء الى احدى وشبه كلام العاقل الى الهذر
وجب صرفه اليهما معا والحاصل ان الاستثناء هنا رجع الى الجملتين لمعنى غير الاستثناء وهو رفع
محذور الهذر ونحن نسلم جواز رجوعه اليهما القيام دليل والنزاع انما وقع فيما اذا ورد الاستثناء متعاقبا
للجملة الاخيرة من غير دليل يوجب عوده الى ما تقدم على ان بعض الشافعية منع من مثل هذا الاستثناء
وعلى و ان عوده الى البعض اولى من عوده الى الجميع لما في الاستثناء من مخالفة الاصل فكلما قل كان
اولى ثم صلاحيته اللفظية لا تقتضي عوده اليه كما في المجاز وغيره عدم الاولوية للبعض فان الاخير لكونه اقرب
اولى من الابعد وعلى ر انه قياس في اللغة وقد ظهر بطلانه مع قيام الفرق فانه اذا تاخر الامر
اقترن الاستثناء باسم الجمع وهو قوله اكرموهم بخلاف الامر المتقدم فانه لم يتصل باسم الموصولين
وعلى ح بالمنع من ان معناه من الموصوفين بل من ربيعة وعلى ط ان الكلام اذا لم يقع الفراغ منه وكان
للمتكلم متشاغلا به صح ان يعود اليه اللواحق المؤثرة من شرط واستثناء وشبهه فاما وجوب تعلقها
بالجميع فلا وان كان منفصلا وبعده اعم من المؤثر فيه نسلم وانما راعوا اتصال الكلام وانقطاعه في تعلق
حكم ما بعد ان يلحق بالكلام ما لا يتم بحق بيده والنزاع في الانفصال ولو كان بهذا الذي افهم علم اعتبار لوجب
اذا قال اكرمت جوانا وضرب مخالفي الطوال ان يرد لفظ الطوال الى الجملتين لان النزاع ما كان
من الكلام كما يجعل في الاستثناء لانى لو وردناه الى ما تقدم لكنا قد فصلنا بين الصفة والموصوف

والموصوف لا انا نقول قد نعاود ذلك في مواضع وكذا لو وردنا الاستثناء الى الجمع لكنا قد فصلنا بين الاستثنا
والمستثنى منه وهو يكره عندهم واحتج ابو حنيفة بوجوه الاستثناء خلاف الاصل لاستعماله
على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه ترك العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذر فيبقى
الدليل في الباقي سالما عن المعارض فلا يجوز تعلقه بالجمل المتعددة وانما خصصناه بالاخيرة لانها
اقرب والاتفاق واقع على عوده الى الاقرب ولهذا اعتبر القرب في الاقرب من العاملين عند البصريين في قولنا
ضرب زيد عمرا وضربني وضربت زيدا فحملوا العامل في عمرو دون زيد للقرب وكذا حملوا الاقرب فاعلا في قولنا
ضرب زيد عمرا وضرب عيسى موسى لما امتنع الاعراب والقرينة اعتبارا بالقرب ولذا في قولنا اعطي زيد
عمرا بكرا ان بكرا هو المفعول فكذا وجب اعتبار القرب في الاستثناء ولانه لا قائل بعوده الى غير الاخيرة
خاصة فان من الناس من جعله عائدا الى الجميع ومنهم من اعاده الى الاخيرة خاصة لو رجع الاستثناء
الى الجميع فان اضمر في كل جملة استثناء لزم مخالفة الاصل في الاضمار مع عدم الحاجة اليه وفي الاستثناء منها
مخالفة الاصل وان لم يضمر كان العامل في ما بعد الاستثناء اكثر من واحد لكن لا يجوز اجتماع عاملين في اعراب
واحد لنص سيبويه عليه وقوله نحو ولا نجمع المؤثران المستقلان على الاثر الواحد الاستثناء من
الاستثناء يجري عليه فكذا في غيره دفعا للاشتراك الخ انه لم يتصل المتكلم من الجملة الاولى الى الثانية الا
بعد استيفاء غرضه منها فانه لما كان السكوت يدل على استكمال الغرض من الكلام الاول فكذا الشروع
في كلام اخر لا تعلق له بالاول يدل على استكمال الغرض من الاول فلو جعلنا الاستثناء عائدا الى الجميع لزم ابطال
ما اصلناه من ان الانتقال يدل على تمامية الغرض المنع لرجوع الاستثناء الى ما تقدمه عدم استقلاله
بنفسه فانه لو كان مستقلا بنفسه عن غيره لم يجز تعليقه بذلك الغير ولا تعلق بما يليه استقل وافاد
فلا معنى لتعليقه بما بعد عنه اذ لو جاز مع افادته واستقلاله ان يتعلق بغيره لوجب فيما لو كان مستقلا
بنفسه ان يتعلق بغيره من حق العموم المطلق ان يحمل على عمومه وظاهر الا الذين يقتضي خلاف
وما خصصنا الجملة التي يليها الاستثناء بالضرورة لم يجز تخصيص غيرها لا لضرورة قال الله
تعالى الا الذين تابوا فانه لا يرجع الى الجلد اجماعا وقال تعالى فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله
الا ان يصدقوا وهو راجع الى الدية دون الاعتاق بالاجماع انه استثنا بعض جملتين
فلا يكون ظاهرا عائدا اليهما كما لو قال انت طالق ثلاثا ثلثا الا اربعة فانه لا يعود الى الجميع والاولى

تعقيب ح

عوده بدليل اخر الى الجملة المتقدمة دون المتاخرة فبقي الشك حاصلا في الاخيرة كما حصل
في المتقدمة ثم يعلق بالشرط والوصف على باقي الجمل ح احتج السيد المرتضى على الاشتراك بوجوه
آ حسن الاستفهام عن ارادة المتكلم للعود الى الجميع او الاخيرة والاستفهام دليل الاشتراك ب
الاستعمال في القرآن العزيز ولسان العرب يدل على عود الاستثناء تارة الى الجميع وتارة الى
الاخيرة والاستعمال دليل الحقيقة فوجب الاشتراك الحال والظرفان يصح تعلقهما بالجميع وبالاخيرة
فكذا الاستثناء بجامع الاشتراك في الفضلة والاعتراض على آ و ب ما تقدم في باب العموم مع انه
يجوز ان يكون الاستفهام لعدم المعرفة بالمدلول الحقيقي والمجازي اصلا كما في قوله الواحد او لانه
حقيقة في البعض مجاز في البعض والاستفهام للحصول على اليقين ودفع الاحتمال البعيد وعلى ج بالمنع
من ثبوت الحكم في الاصل بل الحال والظرفان يعود الى الجمع كما ذهب اليه الفريق الاول في الاستثناء
او الى الاخيرة كما ذهب اليه الفريق الثاني مع انه قياس في اللغة وهو باطل مع ان الاشتراك في بعض الوجوه
لا يقتضي التساوي من كل الوجوه المطلب الثاني والغاية والصفة وفيه مباحث الاول في حد الشرط قال
الغزالي الشرط هو ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد عند وجوده وهو خطاء اذ المشروط لا يوجد
الا بالشرط فقد ورد بعض انهم يجر السبب وبالشرط المساوي فانه يلزم ان يوجد عند وجوده
وان كان اللزوم من حيث المساواة وقال بعض الاشاعرة ما يقف عليه تاثير المؤثر في اثره لا في ذاته
ويبقى على مذهبهم الجوهر الفرد فانه شرط في وجود العرض ولا اثر هنالك وقيل الشرط هو ما يلزم
من نفيه امر ما على وجه لا يكون سببا لوجوده ولا داخلا في السبب وهو اما عقلي كالحياة للعلم او شرعي
كالطهارة او لغوي ولا دوات كان واذا ومن وما ومهما وحيثما وايما واذما واما الباب ان لانها حرف والاصل
في افادة المعاني الحروف انما هو الحروف فلا تدخل الا في جميع صور الشرط الواقفي لاختصاصها بالفعل
وما بعدهم والما الابدين وفيه مثل ان يك اذا احمر البسر واذا دخلت الدار ولا نقول ابيك اذا طلعت
الشمس المبحث الثاني في احكامه وهي اربعة الاول الشرط والمشروط قد يتحد كل منهما وقد يتعدد كل منهما وقد يتعدد الاول
ويتحد الثاني وبالعكس فالاول ان جئتني اكرمتك والثاني ان جئتني ودخلت الدار اكرمتك
واعطيتك والثالث ان جئتني اكرمتك واعطيتك والرابع ان جئتني ودخلت الدار
اكرمتك واعلم ان التعدد قد يكون على البدل ويكثر الاقسام ح اما التعدد على الجمع

في الشرط ح

المطلب ٢ في الشرط والصفة

نفي ح

كخلاف ح

و قد نظرنا ان انما يدل على الحمل خاصة واذا تدخل عليهما تقول ابيك اذا احمر البسر ح

على الجمع وقد يكون ح

من سبق واما على البدل فمثال تعددهما ان جئتني او دخلت الدار اكرمتك او اعطيتك ومثال تعدد
الشرط ان جئتني ودخلت الدار اكرمتك والتحقيق انه راجع الى الاول واعلم ان الشرطين اذا دخلا
على جزاء واحد فان كانا على الجمع لم يحصل المشروط الا عند حصولهما معا وان كانا على البدل توقف
المشروط على حصول احدهما وهذا لتعدد الشرط لحدا لانوى هو واحد وتعدد الجزاء مع اتحادهما معا
وان تعدد الجزاء فان كانا على الجمع توقف كل واحد من المشروطين على مجموع الشرطين وان
كان الشرط على الجمع والمشروط على البدل كان وجود احد المشروطين موقوفا على مجموع الشرطين ولو
كان بالعكس توقف مجموع المشروطين على وجود احد الشرطين الثاني الشرط اما ان يحتمل دخوله
في الوجود دفعة واحدة سواء كان لاجزاء التركيبية او لاستحالة تقدم احد اجزائه على الاخر
واما ان يستحيل دخول جميع اجزائه في الوجود كالحركة والكلام فان للمتكلم ان اوجد حرفا
يكون الثاني معدوما وعند وجود الثاني يعدم الاول واما ان يصح دخوله في الوجود دفعة او يتعاقب
اجزاؤه وعلى التقديرات الثلث فالشرط اما عدمها او وجودها فان كان الشرط عدمها حصل الحكم
في الاقسام الثلثة في اول زمان عدمها وان كان الشرط وجودها ففي الاول يحصل الحكم مقارنا
لاول زمان وجود الشرط وفي الثاني عند حصول اخر جزء من اجزاء الشرط اذ لا وجود لذلك
المجموع في التحقيق وانما اهل العرف يحكمون بالوجود عند وجود اخر جزء من اجزائه وقد علق الحكم
على وجوده فيكون في ذلك الوقت وفي الثالث انما يحصل وجوده حقيقة عند دخول اجزائه
دفعة في الوجود وانما اعتبر الاخر جزء من المجموع في الثاني لضرورة عدم اجتماع اجزائه وفيه
ما يمكن اجتماع اجزائه على الحقيقة يجب ان يعتبر الاجزاء دفعة واحدة حصل الجزاء والا فلا
الثالث ذهب الشافعي وابو حنيفة الى ان الشرط الداخل على الجمل يقتضي تخصيص الجميع به وقيل
يختص بما يليه فان كان متاخرا اختص بالاخير وان كان متقدما اختص بالاول الرابع لا اختلاف
في وجوب اتصال الشرط بالكلام لعدم استقلاله بنفسه واجمعوا على جواز التقييد بالشرط المخرج للاكثر
حتى لو بقي الواحد لم يكن قبيحا ولم يختلفوا كما اختلفوا في الاستثناء ويجوز تقديم الشرط لفظا
وتاخيره وا لاولى تقديمه لان الشرط متقدم طبعا لانه شرط فالاتيان بالترتيب يقتضي التقديم وضعا
البحث الثاني في التقييد بالغاية غاية الشيء طرفه ونهايته ولفظها حتى والى كقوله نعم حتى يطهرن والى المرافق

وضمان العقد دالا لمشروط ان حقيقي اكرمك او اعطيتك صح

مجموع الشرطين لا على النوع ...

البحث الثالث في التقييد بالغاية

الى المرافق ولا بد وان يكون الحكم فيما بعدها مخالفا لما قبلها اذ لو بقي الحكم ثابتا فيما وراء
الغاية لم يكن الغاية غاية وطرفا بل كانت وسطا وقيل الغاية ان انفصلت عن ذي
الغاية بمفصل معلوم كما في الصيام الى الليل وجب ان يكون حكم ما بعدها بخلاف ما قبلها
للعلم حسا بانفصال احدهما عن الاخر وان لم يكن كذلك مثل الى المرافق والمرفق غير منفصل
عن اليد بمفصل محسوس لم يجب ذلك المخالفة فانه لما كان المرفق غير منفصل عن اليد لم يكن تعيين
المواضع في اليد اولى فههنا يجوز ان يكون ما بعدها داخلا فيما قبلها واعلم ان الحكم الواحد
قد يكون له غايتان كما لو قيل لا تقربوهن حتى يطهرن و حتى يغتسلن وفي الحقيقة الغاية هنا الاخيرة
ويعنى الاول بالغاية لقربه منها وقد لا يتصل لان الغايات قد لا يترتب فيكون المجموع هو الغاية
وكل واحد جزء الغاية لا مادكرنا اخيرا وقد يتحد على البدل فيكون الغاية في الحقيقة احدهما
مثل اكرم بني تميم الى ان يدخلوا الدار والسوق وقد يتحقق حلا متعددة فيرجعها الى الجميع
او الاخير خلافا كما في الاستثناء البحث الرابع في التقييد بالوصف الحكم قد يخصص بالوصف
كقولنا اكرم بني تميم الطوال فقيد الطوال يمنع من دخول القصار تحت الامر وقد كان داخلا
قبل الوصف والوصف المخصص قد يكون ثبوتيا وقد يكون عدميا وهو قد يتعقب جملة واحدة
كما تقدم وقد يتعقب جملا مثل اكرم بني تميم واخلع على ربيعة الطوال والبحث في عوده الوصف
الى الجميع او الاخيرة كما تقدم في الاستثناء الفصل الثالث في الادلة المنفصلة تخصيص العام
اما ان يكون بالعقل او بالحس او بالسمع فههنا مباحث البحث الاول في تخصيص العام
بالعقل اختلف الناس في ذلك فذهب الجمهور الى جوازه ومنعه طائفة شاذة
من المتكلمين والتحقيق ان النزاع لفظي فانه لا اختلاف في المعنى لان اللفظ لما دل على ثبوت الحكم في
جميع الصور والعقل منع من ثبوته في حق العاجز فاما ان يحكم بمقتضى العقل والنقل معا فيلزم اجتماع
النقيضين او ترجيح النقل على العقل وهو محال لان العقل اصل النقل فلو قدحنا فيه لقدحنا في العقل والنقل
معا او ترجيح العقل على النقل وهو المقصود ومن خصص العموم بالعقل قوله تعالى وهو على كل شيء قدير
وقوله الله خالق كل شيء فانا نعلم ان الله تعالى منزه عن ان يكون قادرا ... ذاته من هذا الخطاب وكذا
قوله ولله على الناس حج البيت والصبي والمجنون غير مرادين واخراج ذاته من عموم الخطاب

بمنفصل محسوس

في التقييد بالوصف

في الادلة المنفصلة

الاول معلوم لضرورة العقل واخراج الصبي والمجنون عن الخطاب الثاني معلوم بتعذر العلم العلم في
حقهما فقد تحقق التخصيص موجود واما اطلاق لفظ المخصص فان اريد به الامر الذي يؤثر في اختصاص
اللفظ العام ببعض مسمياته فالعقل غير مخصص لان المقتضي لذلك الاختصاص هو الارادة القائمة بالمتكلم
والعقل دليل على تحققها فهو دليل المخصص لا نفسه لكن المحقق هذا كما منع العقل من تسميته بالمخصص فكذا يمنع الكتاب
والسنة لان المؤثر هو الارادة لا الالفاظ احتجوا بوجوه التخصيص اخراج بعض ما تناوله اللفظ
عنه وهو غير مقصود هنا لان دلالة الالفاظ وضعية تابعة لقصد المتكلم ونحن نعلم قطعا
ان المتكلم لا يريد بلفظ الدلالة على ما يخالف صريح العقل ولا يكون قصده دلالته لغة ومع امتناع الدلالة
اللغوية على الصورة المخرجة بالعقل لا يكون تخصيصا التخصيص بيان والمخصص مبين والبيان
تابع للاشكال فيكون متاخرا عن المبين والعقل سابق فلا يكون مبينا ولا مخصصا لو جاز التخصيص
بالعقل لجاز النسخ به لاشتراكهما في كونهما بيانا وتخصيصا يحتمل ان يكون صحة الاحتجاج بالعقل
مشروطة لعدم معارضة عموم الكتاب نمنع تخصيص الصبي والمجنون فان خطابهما ممكن كما ارش
الجنايات وقيم المتلفات واجماع الفقهاء على صحة صلوة الصبي واختلافهم في صحة اسلامه ولولا دخوله
تحت الخطاب لما كان كذلك والجواب عن امتناع قصد المتكلم لا يقتضي امتناع الدخول
لغة ونحن نسلم امتناع القصد لا امتناع الدخول لغة والتخصيص انما حصل باعتبار الدخول لغة لا القصد
والا لزم التناقض وفيه نظر لبقاء التناول لغة بعد التخصيص والتحقيق انه تخصيص باعتبار قصور دلالات
المراد عن جهات التناول وعن ان المخصص يجب تاخره باعتبار كونه مخصصا ومبينا لا باعتبار
ذاته وعن ان امتناع النسخ بالعقل من حيث ان الناسخ موقوف لبيان هذا الحكم المقصود
في نظر الشرع وذلك مما لا سبيل للاطلاع عليه عقلا بخلاف معرفة استحالة كون ذاته تعالى مخلوقة
او معذبة على انا نمنع كون العقل ليس بناسخ فان من يجل رجله قد يسقط عنه الغسل بالعقل وعن د
ما تقدم من انه مع التعارض بين النقل والعقل يجب تقديم العقل وتاويل النقل وعن ان تعلق الحكم
بهما من باب خطاب الوضع وهو غير متعلق الصبي ووجوب الاداء ثابت بخطاب التكليف فتعلق
بالولي لا بهما وصحة صلوته واسلامه لا تدل على دخوله تحت خطاب التكليف بحيث فان صحة
الصلوة معناها انعقادها سببا للثواب وسقوط الخطاب عنه بها اذا صلى في اول الوقت وبلغ

التخصيص

في تخصيص الصبي والمجنون

جزئيات

في اخره لا يعيد لو امتثل الحكم من الشرع حتى يكون داخلا تحت خطاب التكليف بل ان كان ولا بد
فهو داخل تحت خطاب الولي لفهمه خطابه دون خطاب الشرع وكذا صحة اسلامه على
ان منع تخصيص الصبي غير مضر اذ ليس القصد احاد المسائل لا سيما اذا كان الفهم شرطا كما حكي
قول الفقهاء النائم في جميع الوقت مخاطب بالصلوة لا نا نقول ليس المراد انه يصلي وهو نائم او انه يزيل النوم
عن نفسه بل ما ذكره قاضي القضاة في تفسير قولهم ان الانسان مخاطب وهو وجوه انه مكلف بما
تضمنه الخطاب ان سبب الوجوب حاصل كالنائم لانه قد يخفى سبب وجوب القضاء بخلاف المجنون
ولهذا قالوا الحائض مخاطبة بالصوم دون الصلوة لزوم حكم الخطاب كما في السكران لا يوافق فيه
الفقهاء كصلوة الصبي بطهارة ونحوها لا انا نقول لو راجعهم انها على الصورة التي يسقط فرض البالغ وليس كذلك
اذا خلت عن الطهارة وانها اذا وقعت بطهارة صحت ووقعت على الوجه الذي امرنا ان ما حرج
بها واعلم ان العقل كما دل على التخصيص فكذلك الحس لقوله تعالى واوتيت من كل شيء تدمر كل شيء مع
خروج السموات والارض حسا ما تذر من شيء اتت عليه الا جعلته كالرميم وقد اتت على الجبال ولم
ولم تجعلها رميما بالحس البحث الثاني في تخصيص الكتاب بمثله اتفق المحققون عليه ومنع اهل الظاهر
من جوازه لنا وجوه انه قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وردت مخصصة لقوله
تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وكذا قوله ولا تنكحوا المشركات خصوص بقوله والمحصنات
من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم والوقوع دليل الجواز ب الخاص والعام دليلان متعارضان
ولا يمكن اجراء كل واحد منهما على ظاهره والا لزم التناقض ولا اهمالهما بالكلية والا لزم ابطال
دليل خال عن المعارض والثاني باطل قطعا والمقدم مثله بيان الشرطية ان ما عدا الخاص من صور
العام لا يعارض لدليل ثبوت الحكم فيه ولو ابطلنا العام فيه لزم الخ ولا اهمال العام بالكلية
لما تقدم ولا الخاص بالكلية لان دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام عليه واذا تعارض دليلان
واحدهما ارجح وجب العمل بالراجح فلم يبق الا العمل بالدليلين والجمع بينهما وذلك بان
يعمل بالعام في غير صورة التخصيص وبالخاص في محله ح قد بينا امتناع الجمع بين دلالة
العام على عمومه والخاص على خصوصه فلا بد من الترجيح لاحدهما فنقول زوال الدليل
ان كان على سبيل التخصيص ثبت المطلوب وان كان على سبيل النسخ فكذلك فان كل من جوز

الادلة

في تخصيص الكتاب

محل

نسخ الكتاب بمثله من تخصيصه فيه ما نقول التخصيص اولى من النسخ لاستدعاء النسخ ثبوت اصل الحكم
في الصورة الخاصة ورفعه بعد ثبوته والتخصيص عدم ارادة المتكلم باللفظ العام للصورة المخصوصة
فما يتوقف عليه النسخ اكثر فهو مرجوح ولان النسخ رفع بعد الاثبات والتخصيص منع من الاثبات
والمنع اسهل من الرفع ولان وقوع التخصيص في الشرع اغلب من النسخ فكان الحمل على التخصيص
اولى احتج المخالف بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فوض البيان اليه والحمل الاول
والمنصوص معارض والجواب المعارضة بقوله تعالى وانزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ولان
تلاوته صلى الله عليه وآله لآية التخصيص بيان منه لا يقال ما ذكرتموه فانما يصح فيما اذا كان الخاص
متاخرا لكن لا يصح مع جهل التاريخ لاحتمال تقدم الخاص فيكون العام ناسخا وتاخره فيكون مخصصا
ولا ترجح فيتساقطان وح يرجع الى دليل غيرهما كما اختاره ابو حنيفة والقاضي ابو بكر سلمنا كون
الخاص مخصصا على تقدير جهل التاريخ لكن لو علم تاخر العام تعين ان يكون ناسخا لان ذكر العام يجري
مجرى ذكر جزئياته فلو نفى الحكم عن الجزئي المعين لكان ناسخا لثبوته السابق فكذا اذا اندرج
في النفي تحت العام ولان الخاص المتقدم يمكن نسخه والعام يمكن ان يكون ناسخا فيكون ناسخا ولان الخاص
المتقدم متردد بين كونه منسوخا ومخصصا لما بعده فلا يكون مخصصا للشك بين البيان والتخصيص ولقول
ابن عباس كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث لانا نقول ما سبق من الادلة يقتضي كون الخاص مخصصا للعام
فيما اذا جهل التاريخ ومع اجراء ذكر العام مجرى ذكر الجزئيات الى التخصيص بخلاف ذكر العام لا
… من امكان النسخ وقوعه والتردد بين كون الخاص منسوخا ومخصصا ان اريد به تساوي
الاحتمالين فممنوع وان اريد تطرق الاحتمال في الجملة فلا يمنع من كونه مخصصا ولو منع ذلك من كونه
مخصصا لمنع تطرق احتمال كون العام مخصصا بالخاص الذي هو من كونه ناسخا وقول ابن عباس وجه
للنص بحمله **البحث الثالث** في تخصيص السنة المتواترة بمثلها ذهب الاكثر الى جوازه لان العام
والخاص اذا تعارضا لم يمكن العمل بهما من كل وجه ولا تركهما من كل وجه ولا العمل بالعام
في كل الصور واهمال الخاص لما تقدم فلم يبق الا العمل بالخاص في موارده وبالعام
في غير صورة التخصيص جمعا بين الدليلين وايضا قال صلى الله عليه وآله فيما سقت السماء العشر وهو عام
في النصاب وغيره وقال لا زكاة فيما دون خمسة اوسق وهو مخصص لذلك العموم احتجوا بقوله

والتبيين ص
ذكر الجهات اذنهم
البحث الثالث في تخصيص السنة المتواترة بمثلها

تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم جعله مبينا للاحكام فلا يجوز انفراد سنته الى البيان والجواب
هذا لا ينافي كونه مبينا لها ونحن نقول انه صلى الله عليه وآله من السنة **البحث الرابع** في تخصيص الكتاب
بالسنة المتواترة وبالعكس لا خلاف في ذلك والاصل فيه ما تقدم واما وقوعه فقد وقع اما الاول
فلان خصوص العموم قوله يوصيكم الله في اولادكم بقوله القاتل لا يرث وبقوله نحن معاشر الانبياء لا نورث
واما العكس فانه خص قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بما تواتر
عنه صلى الله عليه وآله من رجم المحصن وفيه نظر للمنع من كون اسم الجنس المحلى باللام مفيدا للعموم ويمكن الاحتجاج
هنا بالاجماع على تخصيصه واما العكس وهو تخصيص السنة المتواترة بالكتاب فانه جائز عند اكثر الناس
لنا … العمل بهما او اهمالهما والعمل بالعام خاصة فتعين العمل بالخاص في صورته وبالعام فيما عدا
تلك الصورة احتج المخالف بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم جعله مبينا للكتاب وهو انما يكون
بسنته فلو كان الكتاب مبينا للسنة لزم الدور لان المبين اصل والبيان تابع فلو كان الكتاب مبينا للسنة
تابعا للسنة والجواب لا ينافي ما ذكرتموه من كون النبي صلى الله عليه وآله مبينا للسنة بما يرد على لسانه من القرآن فان السنة
منزلة ايضا لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وانما لم يكن قرآنا لانه ليس متلوا ثم ما ذكرتموه
معارض بقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة شيء والتقييد باطل للاجماع على
ان القرآن مبين لقوله تعالى تبيانا لكل شيء واي شيء قدرنا كون القرآن مبينا له لم يلزم ان يكون تابعا
لما ذكرتموه ولان اللفظ قد يبين باللفظ ولا ينحط عن درجته **البحث الخامس** في تخصيص الكتاب والسنة
المتواترة بالاجماع لا خلاف في ذلك لما تقدم من ان الدليلين اذا تعارضا وجب العمل بهما بقدر الامكان
ولانه واقع فانهم خصصوا آية الارث بالاجماع على ان العبد لا يرث وخصصوا آية الجلد بالاجماع
على ان العبد كالامة في تنصيف الجلد واما العكس وهو تخصيص الاجماع بالكتاب او السنة المتواترة
فانه باطل بالاجماع لان الاجماع على الحكم العام مع سبق المخصص خطأ والاجماع لا يقع خطأ
واعلم ان المخصص … ان الاجماع نفسه لا يقع مخصصا للقرآن ولا للسنة بل هو كاشف
عن وجود الناسخ على انه قد حصل مخصص لذلك العام لانا اذا رأينا اهل الاجماع قاضين بما يخالف
العموم في بعض الصور علمنا انهم انما قضوا بذلك لدليل وقفوا عليه والا لكان الاجماع خطأ وهو باطل وكذا
ان قلنا الاجماع ناسخ فانه كاشف عن وجود الناسخ لا انه ناسخ نفسه **البحث السادس** في تخصيص الكتاب

البحث الرابع في تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة وبالعكس
البحث الخامس في تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالاجماع
البحث السادس في تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بفعل الرسول
كان الا ص

والسنة المتواترة بفعل الرسول صلى الله عليه وآله اختلف الاصوليون بكون فعل الرسول صلى الله عليه وآله
حجة على غيره هل يجوز ان يخصص به العموم ام لا فاثبته الاكثرون كالشافعية والحنفية والحنابلة و
منعه ابو الحسن الكرخي والتحقيق ان يقول اللفظ العام ان كان متناولا للرسول صلى الله عليه وآله
كما لو قال الوصال حرام على كل مسلم فاذا فعل ما ينافيه كان ذلك الفعل مخصصا للعموم في حقه اجماعا
واما في حق غيره فكذلك ان دل الدليل على ان حكم غيره كحكمه في الكل مطلقا او في الكل الا ما خصه
الدليل او في تلك الواقعة لكن المخصص للعموم لا يكون ذلك الفعل وحده بل الفعل مع ذلك الدليل
وفي الحقيقة لا يكون ذلك تخصيصا بل نسخا وان لم يكن كذلك لم يخص ذلك العام في حق غيره وان
كان اللفظ العام غير متناول للرسول صلى الله عليه وآله بل للامة فقط فان دل الدليل على ان حكمه … حكمه
صار العام مخصصا بالنسبة الى الامة وفي الحقيقة يكون منسوخا بالمجموع من فعل الرسول صلى الله عليه وآله مع ذلك الدليل
والا فلا واما في حق الرسول صلى الله عليه وآله فانه لا يكون تخصيصا لعدم تناول اللفظ له … هذا التقرير
فلا كثير اختلاف في ذلك اما اذا كان هو المخصص من العموم وحده فلعدم الخلاف فيه لان اللفظ
ان تناوله وقد فعل خلافه كان العام مخصوصا في حقه واما في باقي الامة فلعدم تحقق المخصص
بل ان وقع نزاع في ذلك فانما هو في كون فعله ناسخا لحكم العموم احتج المخالف من المخصص
بان المخصص للعام هو الدليل الدال على وجوب متابعته وهو قوله تعالى فاتبعوه وهو اعم من الحكم
الدال على بعض الاشياء والتخصيص بالفعل يكون تقديما للعام على الخاص وهو باطل والجواب ليس المخصص
مجرد قوله تعالى فاتبعوه بل مجموع الفعل ومجموعهما اخص من العام الذي يدعى تخصيصه بالفعل
البحث السابع في التخصيص بالتقرير واذا علم الواحد من امته بفعل بحضرته صلى الله عليه وآله على خلاف
مقتضى العموم ولم ينكر عليه مع علمه به فهو مخصص لذلك العام في حق ذلك الفاعل عند الاكثر
خلافا لشذوذ وذلك ان تقريره ص وعدم انكاره على الفاعل دليل قاطع في تخصيص ذلك
العموم في حق ذلك الفاعل والا لكان فعله منكرا ولو كان منكرا لاستحال من النبي ص
السكوت عنه وعدم الانكار عليه فترك الانكار دليل الجواز واحتمال نسخ ذلك الحكم مطلقا
او عن ذلك الواحد وحده بعيد واحتمال التخصيص من العموم اولى واقرب لان ذلك في هذا الفعل مع
اوجب تخصيص ذلك الواحد من ذلك العموم كان كل مشارك في ذلك المعنى مخصوصا ايضا مطلقا
عند القائلين بالقياس وعندي اذا كانت العلة منصوصة او ان ثبت ان حكمه صلى الله عليه وآله في الواحد

البحث السابع في التخصيص بالتقرير

في الواحد حكمه في الكل كان عاما مخصوصا والا فلا … مشاركه للخبر لا يكون تخصيصا في الحقيقة
بل يكون نسخا لان التقرير لا صيغة له فلا يقع في مقابلة ما له صيغة فلا يكون مخصصا للعموم
ولو كان مخصصا فيجب ان يكون بعد ذلك الواحد مشاركا له في حكمه والا لوجب تصريحه
ص بتخصيصه بذلك الحكم دون غيره دفعا للمحذور والتلبيس باعتقاد المشاركة لذلك الواحد
في حكمه ولقوله صلى الله عليه وآله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لانا نقول التقرير وان لم يكن له
صيغة الا انه حجة قاطعة في جواز الفعل دفعا للمحذور وتطرق الخطأ عن النبي صلى الله عليه وآله بخلاف
العام فانه ظني قابل للتخصيص وانه مخصوص بالفعل وقوله صلى الله عليه وآله حكمي على الواحد يقتضي
عمومه والتلبيس مدفوع فان الاصل عدم المشاركة ولو شاركه الامر لم يكن تخصيصا بل نسخا على ما تقدم
البحث الثامن في تخصيص الكتاب بخبر الواحد اختلف الناس في ذلك فجوزه الفقهاء الاربعة وقال قوم
لا يجوز اصلا وهو اختيار السيد المرتضى … وقال من كان يجوز ان يتعبد الله تعالى به بل لم يفعل ولا وجب
عليه انه ما تعبدنا به وقال عيسى بن ابان ان كان قد خص قبل ذلك بدليل مقطوع جاز لانه يصير مجازا فضعفت
دلالته ظنية وخبر الواحد دلالته قطعية وان كان متنه ظنيا والا فلا وقال ابو الحسن الكرخي ان كان
قد خص بدليل منفصل صار مجازا او … بمخصص متصل او لم يخص اصلا لم يجز وتوقف
القاضي ابو بكر والوجه الاول لنا وجوه الاول العموم وخبر الواحد دليلان تعارضا
وخبر الواحد اخص من العموم فيجب العمل به في صورته وبالعام في غير صورة التخصيص جمعا بين الدليلين
العمل بالعام ابطال للخاص والعمل بالخاص ليس بابطال للعام لا ابطال فالبيان اولى من الابطال الثاني اجمع
الصحابة ومن بعدهم على تخصيص الكتاب بخبر الواحد في قوله تعالى اقتلوا المشركين بخبر عبد الرحمن
بن عوف في المجوس سنوا بهم سنة اهل الكتاب وخصوا قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
بقوله صلى الله عليه وآله لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها وخصوا قوله يوصيكم الله في اولادكم
بقوله صلى الله عليه وآله لا يرث القاتل ولا يرث الكافر من المسلم وخصوا قوله والسارق والسارقة بقوله صلى الله
عليه وآله لا قطع الا في ربع دينار اعترض بان اجماعهم على التخصيص ان ثبت فالمخصص الاجماع
والا سقط الدليل لانا نقول لابد لهذا الاجماع من مستند لانا نقول … الاستناد الى هذه الاخبار

البحث الثامن في تخصيص الكتاب بخبر الواحد

ويؤيده ما روي عنه صلى الله عليه وآله اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه
وما خالفه فردوه وايضا فان اكثر الاجماعات حتى مستندها لا يلزم من موافقة الخبر التخصيص
الاستناد اليه وانما جاز ان تكون هذه الاخبار متواترة او لا ثم صارت احادا وانما جاز ان يكون
المخصص عندهم ليس الخبر مطلقا بل مع انضمام قراين اليه فهذا نظير لانه لا يلزم من اجماعهم على
التخصيص باخبار الاحاد وقبولهم وما خالفه فردوه بعينه محل دلالته على صورة النزاع فان المخصص
مبين لا مخالف لانه دل على ان المراد من العموم ما عدا صورة التخصيص فلا يكون مما خالف التخصيص
اذ لو كان له سبب ظاهر وفي وجد ما يصلح للسببية غلب على الظن استناد الحكم اليه وفرض التواتر
اولا بعيد لعدم خفائه عن الصحابة سلمنا لكن لا يضر لان البحث عن المخصص الا ان العموم الذي لو صح
لجوز ان يكون خبر واحد لان المسئلة التي يذكر فيها وهو ترجيح المظنون على المعلوم مخففة هنا
والاصل عدم القراين احتج المانعون بوجوه آ الاجماع على الخبر كما روي عن عمر انه قال في خبر فاطمة بنت قيس
حيث روت عن النبي صلى الله عليه وآله انه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة كيف ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول
امرأة لا ندري صدقت ام كذبت ب روي عنه صلى الله عليه وآله قال اذا ورد عني حديث فاعرضوه
على كتاب الله فان وافق فاقبلوه وان خالف فردوه والمخصص للكتاب يجب رده ج الكتاب مقطوع
به وخبر الواحد ظني والمقطوع اولى من المظنون د لو جاز التخصيص بخبر الواحد لجاز النسخ به وكان
بطل اجماعا فالمقدم مثله بيان الشرطية ان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص في الازمان والتخصيص العام
اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكانت الدلالة اولى بتخصيص العام على الخاص وهو قائم في النسخ
عن آ قول عمر ليس بحجة فضلا عن ان يكون اجماعا على انا نقول بموجبه فان الخبر المشكوك في صدقه لا
يجوز التخصيص به بل بما يظن صدقه واسناد التهمة والنسيان عنه بل هو دليل على انه لا يعلم صدقها
او كذبها لا لكونه خبر واحد وقد نظر في وجود الخلل في السامع وعن ب انا نريد في السنة المتواترة
ايضا وما تقدم وعن ج انه منقوض بالبراءة الاصلية وايضا فان الكتاب وان كان مقطوع المتن لكن
ظني دلالة فانه مظنون فيهما وخبر الواحد مقطوع في دلالة مظنون في متنه فتساويا وايضا
فان الدليل القطعي لما دل على وجوب العمل بخبر الواحد لم يكن العمل به مظنونا فان الله تعالى لو قال
مهما ظننتم صدق الراوي فاعملوا بالحكم كان ذلك لو ظننا صدق الراوي كان الحكم قطعيا وعن د

التخصيص استناده اليه لا انه فرضا رجاعهم على صح
التواتر صح
للكتاب على مخالفة صح

وعن ب بالاجماع على الفرق بين النسخ والتخصيص فانه دل على الثاني بخبر الواحد دون الاول
ولان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من تاثير الشيء في الضعيف تاثيره في القوي البحث
الثالث في بناء العام على الخاص اذا ورد خبران عن النبي صلى الله عليه وآله وهما كالمتنافيين
فاما ان يكونا عامين او خاصين او احدهما عاما والآخر خاصا وهذا الاخير اما ان
يعلم تاريخهما او لا فان علم فاما ان يقترنا او لا فاما ان يتقدم العام او الخاص فالاقسام اربعة
~~ان يكون العام المتقدم والخاص فالاقسام اربعة~~ آ ان يعلم الاقتران
مثل ان يقول في الخيل زكاة ثم يقول عقيبه ليس في الذكور من الخيل زكاة وهنا يكون الخاص مخصصا
للعام عند الجمهور وقال البعض في قدر ذلك القدر من العام يصير معارضا بالخاص لنا وجوه آ
الخاص في دلالته على محله اقوى من دلالة العام عليه والاقوى راجح بيان الصغرى ان العام يجوز
اطلاقه من غير ارادة صورة الخاص ولا يمكن ذلك في الخاص واما الكبرى فظاهرة لان العمل بالمرجوح
وترك الراجح لاجله خلاف المعقول ب العمل بالعام في جميع الصور يقتضي الغاء الخاص بالكلية والعمل
به في غير صورة الخاص مع العمل بالخاص عمل بالدليلين فيكون الثاني اولى ج العرف يقتضيه فانه اذا قال
من قال لعبده اذا دخلت السوق فاشتر كل اللحم ولا تشتر لحم البقر فانه يفهم اخراج لحم البقر من كلامه الاول
وشرائعه انما هي على البدل والاله لم يرده من لفظ العموم لا يقال جاز ان يكون الامر بالعام للندب
وعدم الزكاة في الذكور على نفي الوجوب وهو وان كان مجازا فاستعمال العام للمخصوص الا انه
مجاز ايضا فلو كان احد المجازين اولى من الآخر لانا نقول ظاهر العموم يقتضي الايجاب في الاناث
والذكور فلو حملناه على الندب لكنا قد عدلنا عن ظاهره في الاناث لا لدليل لانه يتناول الاناث
وليس كذلك اذا اخرجنا الذكور عن الوجوب لانا حينئذ نكون قد عدلنا عن ظاهره في العام
في صورة الذكور خاصة لدليل ساواها واقتضى اخراجها وايضا فان ذلك في غير صورة
النزاع اذ النزاع انما هو في النص في الاحكام وما ذكرتموه لا ياتي فيه فان ثبوت الاستحباب
ونفي الايجاب غير متنافيين انما النزاع في حكمين متنافيين بان يقول تجب الزكاة في الخيل
ثم لا تجب في ذكور الخيل ولا يمكن هنا الاعتذار بما ذكرتموه وفيه نظر لان النزاع في المتنافيين
ظاهرا لا متنافيين حقيقة وهو ثابت هنا وانما حملناه على الندب لكونه ظاهرا

في بناء العام على الخاص
العام صح
العمل بالعام صح
البراءة
النص صح

وما لا يلزم من امتناع العذر فيما ذكرتم امتناعه هنا ب ان تاخر الخاص فان ورد قبل حضور
وقت العمل بالعام كان بيانا للتخصيص كالاول ويجوز ذلك عند من يجوز تاخير بيان العام
ولا يجوز عند المانعين منه ولا يكون نسخا الا عند من يجوز نسخ الحكم قبل حضور وقت العمل به وان ورد
بعد حضور وقت العمل بالعام كان نسخا وبيانا للمراد للمتكلم فيما تجدد دون ما مضى لان البيان لا يتاخر
عن وقت الحاجة ج ان يتاخر العام وقد اختلف فيه فقال الشافعي العام يبنى على الخاص وبه قال
ابو الحسين البصري وهو الاقوى وقال ابو حنيفة والقاضي عبد الجبار ان العام المتاخر ينسخ الخاص
المتقدم وتوقف ابن الحاجب لنا ما تقدم من ان الخاص اقوى دلالة فيكون العمل به ارجح ومن
ان العمل بالعام في جميع الصور يوجب الغاء الخاص واعتبار الخاص لا يوجب الغاء واحد منهما
فكان اولى وفيه نظر فانه على تقدير تاخر العام عن وقت العمل بالخاص فيكون نسخا لا الغاء الخاص
اذ قد عمل به اولا ولان التخصيص في زمانه وليس التخصيص في اعتبار العام اولى من النسخ
في زمان الخاص واحتج ابو الحسين بان قوله لا تقتلوا اليهود يحتمل تحريم قتلهم ابدا وفي زمن بعد
اقتلوا الكفار فيقتلهم في حال من الحالات والخبر الخاص يمنع من قتلهم في تلك الحالة فاذا
تمانعا والخاص اخص باليهود واقتضاهما لا يوجب القضاء فلو قال اقتلوا اليهود ثم قال
لا تقتلوا الكفار وقد بقيت من اليهود بقية لم يقتلوا فالامر يقتضي قتلهم في حال من الحالات
والنهي يمنع من ذلك الغاية انما هو في تلك الحال فهي الخاص واحتج الشافعية بان الخاص حجة لو
دخول ما يتناوله تحته ودخول ذلك تحت العام مشكوك فيه والعلم لا يترك بالشك وهو ضعيف
لا نقول ان اراد ان العلم ثبوت الحكم لم يعلم دخول ما يتناوله تحته فهو وان اراد ان الله تعالى لم يعلم
ذلك لاجل الخاص فهو نفس النزاع وهو مردود عليهم ايضا لقطعهم على خروج ذلك من العموم
ولا يشكون فيه واحتجوا ايضا بان عدم الخاص ~~حجة النزاع~~ كالعهد بين
المتكلم والمخاطب فانصرف الخطاب العام اليه وهو ضعيف فان معنى قولهم انه كالعهد ان المتكلم
قد دل بالخاص المتقدم على انه اراد بالعام ما دون الخاص وانه لا يفهم السامع الا ذلك
وهو النزاع واحتج ابو حنيفة بوجوه ا تناول العام لآحاده يجري مجرى الفاظ خاصة يتناول
كل واحد منها واحدا فقوله اقتلوا المشركين بمنزلة قوله اقتلوا زيدا المشرك وعمرا واو حالدا

العام صح

وخالدا او لو قال ذلك بعد قوله لا تقتلوا زيدا كان الثاني ناسخا فكذا هنا والجواب اما قلناه ب الخاص المتقدم يمكن نسخه
والعام يمكن ان يرفعه فكان ناسخا له ج تردد الخاص المتقدم بين كونه منسوخا او مخصصا يمنع من كونه
مخصصا لان البيان لا يكون ملتبسا د قال ابن عباس كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث فاذا كان العام
متاخرا وجب الاخذ به ه لفظان متعارضان وعلم التاريخ فوجب تسليط الاخير على الاول
كما لو كان الاخير خاصا واحترزنا بقولنا لفظان عن العام المخصوص بالعقل فان المتقدم
هناك هو المتسلط والجواب عن ا بالمنع من التساوي فان تعديد الجزئيات يمنع من تخصيص
بعضها لما فيه من المناقضة بخلاف ذكر العام فانه وان جرى مجرى الفاظ خاصة باحاد ما يتناوله تحته
في كونه متناولا لها فانه لا يجري مجراها في امتناع دخول التخصيص عليه لان الخاص لم يحل
اسماء فيخرج بعضها والعام قد يتناول اشياء يمكن ان يراد به بعضها فيخرج بقيام الدليل عليه وعن
ب انه لا يلزم من امكان رفعه له ان يكون رافعا له كما يمكن ان يبقى رفعه كونه رافعا
للخاص المتقدم يمكن ان يبقى رفعه كونه مخصوصا بالخاص المتقدم فان قالوا تاخره يقتضي
كونه ناسخا قلنا انه نفس النزاع وايضا فانما يمكن ان ينسخ المتقدم اذا لو ثبت كونه مخصصا
بالمتقدم فيتساويان لك وقد تم مطلوبكم وعن ج الخصم يقول انه ليس بتردد عنده بين هذين
بل قد علم كونه بيانا للتخصيص منع التردد من كون العام ناسخا للخاص وعن د ان قول الصحابي
ليس بحجة مع ان المحصل مما اذا كان الاحدث هو الخاص لان لفظ ليس للعموم سلمنا لكن ذلك
مع تعارض الدليلين وسائر الحكمين فان المتاخر يكون ناسخا وسقوط العمل به ويمنع التعارض
هنا فان صورة الخاص ليست مرادة من العام المتاخر وعن ه بالمنع من التعارض لما بيناه
من منع كون صورة الخاص مراده من لفظ العام سلمنا لكن الفرق بين صورة النزاع وبين
ما اذا تاخر الخاص واقع فان الخاص اقوى فوجب تقديمه ولانا لو لم نسلط الخاص المتاخر
على العام المتقدم لزم الغاء الخاص بالكلية اما لو لم نسلط العام المتاخر على الخاص المتقدم
لم يلزم ذلك احتج القائلون بالوقف بان كل واحد من هذين الخطابين اعم من صاحبه
من وجه واخص من آخر فانه اذا قال لا تقتلوا اليهود ثم قال بعده اقتلوا المشركين كان بينهما
عموم من وجه فان قوله لا تقتلوا اليهود اخص باعتبار ان اليهود اخص من المشركين واعم من

كونه مخصصا ان منع هذا التردد لما كونه صح صح

حيث انه دخل في المتقدم من الاوقات ما لم يدخل فيها المتاخر وهو الزمان المتخلل بين ورود المتقدم والمتاخر فالخاص المتقدم اعم في الزمان واخص في الاعيان والعام المتاخر بالعكس واذا كان كل منهما اعم من وجه وجب الوقف والرجوع الى الترجيح كما في العامين والخاصين

والجواب ان العموم من وجه انما عرض باعتبار فرض المتقدم مرتين فانه يعم الازمنة اما لو فرضناه امرا فانه لا يقتضي التكرار بل يكون خاصا باعتبار الازمان والاعيان لعدم افادة التكرار وعلى تقدير كون العام المتاخر نفيا يكون اعم من المتقدم في الاعيان والازمان لعدم تناول الامر كل الازمان

وفيه نظر فان النهي كالامر في انه لا يقتضي التكرار على ما تبين او نقول العموم هنا ولا لزم المحال وهو نفيا على تقدير ثبوتها لانها انما تثبت لو ثبت الخاص المتقدم مع العام المتاخر في زمان المتاخر بحيث يتحقق عمومه بحكم الخاص بالنسبة الى الزمان لكن كون الخاص

~~المتقدم مع العام المتاخر في زمان المتاخر بحيث يتحقق عمومه بحكم الخاص بالنسبة الى الزمان لكن لو ثبت الخاص المتقدم مع العام المتاخر في زمان المتاخر بحيث يتحقق عمومه حكم الخاص بالنسبة الى الزمان~~ لكن لو ثبت ذلك لتقدم حكم العام عليه من هذه الحيثية يعني انه يبطل حكمه فلا يساويه في الثبوت فلا يتحقق العمومية ان يجهل التاريخ وقد اختلفوا هنا

فقال الشافعي يبني العام على الخاص ويخص الخاص العام وقال ابو حنيفة بالوقف والرجوع الى غيرهما او الى ما يترجح به احدهما على الاخر وهو مبني على اصله لان الخاص دائر بين ان يكون منسوخا او مخصصا او ناسخا مردودا ووجب الوقف واحتج الشافعي بوجوه

الخاص مع العام الا المقارنة او التقدم او التاخر وعلى التقادير الثلاثة يكون الخاص مخصصا للعام فكذا مع جهل التاريخ ويضعف بان الخاص المتاخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا وان ورد بعده كان ناسخا

فان كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا وجب ترجيح الخاص على العام لتردده بين ان يكون ناسخا او مخصصا وان كان العام قطعيا والخاص ظنيا فان كان الخاص مخصصا جاز بناء على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وان كان ناسخا مقبولا حتى لا وبين ان يكون ناسخا مردودا وح لا يجب تقديم الخاص على العام العام يخص بالقياس مطلقا فلان يخص بخبر الواحد

او ناسخا م

اولى وهو ضعيف لمنع بن الاصل ولان القياس تخصيص اصلا لقياس عليه وذلك الاصل ان كان متقدما على العام لم يجز القياس عليه وكذا اذا لم يعلم تقدمه وتاخره فقهاء الامصار في هذه الاعصار يخصصون اعم الخبرين باخصهما مع فقد علمهم بالتاريخ لا يقال ان ابن عمر لم يخص قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم بقوله عليه السلام لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان وعنه انه لما سئل عن نكاح النصرانية حرمها لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن وجعل هذا العام ناسخا لقوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب مع خصوصه لانا نقول انما ادعينا اجماع هذه الاعصار مع انه يحتمل ان يكون ابن عمر امتنع من ذلك لدليل او لانه لا يرى تخصيص الكتاب بخبر الواحد وقوله ولا تنكحوا المشركات جاز ان يكون متاخرا فيرتفع حكم المتقدم وان كان عاما لانه ربما كان يعتقد ذلك اذا جهل التاريخ وجب حملهما على الاقتران كالغرقى اذا جهل التقدم والاقتران فان امرهما يحمل على الاقتران ويضعف بان الامة لم تجمع على ذلك بل جماعة من الصحابة ورثت كل واحد منهما من الاخر ومنهم من لم يورث احدهما من الاخر اذا وجب تخصيص العموم بالاستثناء فكذا الخبر الخاص وهو ضعيف لعدم الجامع مع قيام الفرق فان الاستثناء لما لم يستقل بنفسه علم اقترانه فلم يمكن ان يكون منسوخا بخلاف الخاص المستقل فانه يمكن ان يكون متقدما وانما ساوى الاستثناء للخاص للمقارنة القياس يرجح به على العام فالخبر الخاص اولى بذلك وهو ضعيف لان اصل القياس ان كان متقدما على العام وكان منافيا له فانه لا يجوز القياس عليه عند الخصم لانه منسوخ بالعام مثل ان يقول لا تبيعوا البر بالبر ثم يقول احلت جميع المبايعات فان المخالف يبيح ثم البر ولا يجوز قياسا الا ورد على التحريم وان استثنيه لكن بعد لم يجز القياس عليه ايضا وان كان اصل القياس غير متقدم على العام على وجه صح القياس عليه وخص به العام مثل ان ينهى عن بيع البر ثم يقول بعد مدة احلت بيع ما سوى البر فانه لا ينسخ النهي عن بيع البر فيجوز ان يقاس على البر المكيلات ويخص من جملة هذا العموم فلا يشبه ذلك مسالتنا لان صورة النزاع يمكن ان يكون الخبر المتقدم منسوخا بالعام لو لم يخص العام بالخاص لزم الغاء الخاص وهو ضعيف فان الغاء الخاص ان اريد به ان لا يستعمل اصلا فالحكمة بمنعه ونحن لا نقول به وان اريد به ان لا يستعمل الا الان وان كان مستعملا

اهل م

في وقت فذلك جائز عندنا وهذه حالة المنسوخ ولو جعل اللازم امكان الالغاء لان الدليل لو لم يخص العام بالخاص لوجب اما نسخ الخاص بالعام او الغاؤه وهما لا يجوز مع فقد التاريخ وكذا الثاني لان كلام الحكيم لا يجوز الغاؤه وهو ضعيف فان الخصم يقول ان التخصيص يحتاج الى مرجح لانه لا يخص العام بخبر متقول م وان اريد الغاؤهما الرجوع الى غيرهما او الى مرجح فالخصم لا يمنع منه لان المنع منه انما يكون اذا امكن استعمال الكلامين ولا يمكن مع فقد الامكان وقد علمت انه ليس الحمل على التخصيص اولى من النسخ ولا بالعكس واحتج الخصم بوجوه العام يجري في تناوله الاحاد مجرى الفاظ خاصة بالاعيان وهذه لا يعرضها الخاص فكذا العام وقد تقدم ضعفه على انه يقتضي منع التخصيص مطلقا لو خص اخص الخبرين اعمهما لخص اخص العلتين اعمهما وهو قياس بغير جامع على انه يقتضي منع التخصيص ايضا مع المقارنة ومنع تخصيص العلة ثم قالوا ان اوجب التوقف في الخبرين وجب العدول الى الترجيح وقد ذكر عيسى بن ابان وجوها له اتفاق الامة على العمل باحدهما كخبر الاوساق عمل الاكثر باحدهما وعيبهم على تارك العمل به كعيبهم بخبر ابي سعيد وعيبهم على ابن عباس حيث نفى الربا في التقدير ان يكون الرواية لاحدهما اشهر وزاد ابو عبد الله البصري امرين ان يكون احدهما بيانا للاخر بالاتفاق كاتفاقهم على ان قوله صلى الله عليه وآله لا قطع الا في ربع دينار بيان لآية السرقة فوجب ان ذلك بناؤها عليه وان يتضمن احدهما حكما شرعيا وهذه الامور امارة لتاخر احد الخبرين فانه لو كان متقدما منسوخا لما اتفقت الامة على استعماله ولما عابوا من ترك استعماله ولما كان نقله اشهر ولما اجمعوا على انه بيان لناسخه وكون الحكم غير شرعي يفيد كون الخبر الذي تضمنه الوحي مصاحبا للعقل وان الخبر المتضمن الحكم الشرعي متاخر عنه وهذا الحكم ضعيف واما حكم العامين المتعارضين والخاصين المتعارضين فسياتي البحث فيه ان شاء الله تعالى في باب الترجيح من الحرف الاول من سعي للنص المخصص دام ظله

فيما ظن انه من مخصصات العموم وليس كذلك وفيه مباحث الاول في تخصيص عموم الكتاب والسنة بالقياس اختلف الناس في ذلك فذهب الشافعي وابو حنيفة ومالك وابو الحسين البصري وابو الحسن الاشعري

الفصل الرابع

ي وابو هاشم اخيرا الى جوازه وقال ابو علي الجبائي وابو هاشم اولا بالمنع مطلقا وهو مذهب جماعة ومنهم من فصل وذكروا اربعة اوجه ا قال عيسى بن ابان ان تطرق التخصيص الى العموم جاز والا فلا ب قال الكرخي ان خص بمنفصل جاز والا فلا ج قال ابن سريج وجماعة من الفقهاء يجوز بالقياس الجلي دون الخفي ثم اختلف هؤلاء في تفسير الجلي والخفي على ثلاثة اوجه ا الجلي قياس المعنى والخفي قياس الشبه ب الجلي كقوله صلى الله عليه لا يقضي القاضي وهو غضبان وتعلل بما يدهش العقل عن اتمام الفكر حتى يتعدى الى الجائع والعطشان والخائف ج قال ابو سعيد الاصطخري الجلي هو الذي لو قضى القاضي بخلافه نقض قضاؤه د قال الغزالي القياس والعام ان تفاوتا في افادة الظن رجحنا الاقوى وان تعادلا توقفنا وقال القاضي ابو بكر والجويني بالوقف قال الجويني القول بالوقف يشارك القول بالتخصيص ويباينه باعتبارين المشاركة فلان الملك من يخصص العام بالقياس اسقاط الاحتجاج بالعام والوقف يشاركه فيه واما اعتبار المباينة فلان القائل بالتخصيص يحكم بمقتضى القياس والواقف لا يحكم ~~بمقتضاه~~ واعلم ان نسبة قياس الكتاب الى عموم الكتاب نسبة قياس المتواتر الى عموم المتواتر وكنسبة خبر الواحد الى عموم خبر الواحد والخلاف آت في الجميع وكذا قياس المتواتر بالنسبة الى عموم الكتاب والعكس اما قياس خبر الواحد اذا عارضه عموم الكتاب او عموم خبر المتواتر فان تجويزه ابعد والذي نذهب اليه ان القياس اذا نص على علته جاز العمل به وسياتي بيانه في باب القياس وعلى هذا التقدير كل قياس منصوص العلة يخص خاص بنا فعموم الكتاب او السنة المتواترة فالاولى جواز تخصيصها به والا فلا لنا انهما دليلان تعارضا فقدم الخاص وبنا العام عليه كما تقدم اما كون العام دليلا فبالاجماع واما كون القياس المنصوص على علته دليلا فلما سياتي واما وجوب بناء العام على الخاص فلما مر احتج المانعون بوجوه ا العام دليل مقطوع به والقياس الخاص مظنون واذا تعارض المعلوم والمظنون وجب العمل بالمعلوم وترك المظنون ب القياس فرع النص فلو خصصنا النص به قدمنا الفرع على الاصل ج حديث معاذ دل على انه لا يجوز الاجتهاد الا بعد فقد الحكم في الكتاب والسنة وهو يمنع من تخصيص النص بالقياس د الاجماع دل على ان شرط القياس عدم ورود النص له فاذا كان العموم مخالفا له فهو يرده ه لو جاز التخصيص بالقياس لجاز النسخ

اما اعتبار م

بدليل ما تقدم والتالي باطل فالمقدم مثله و انما يطلب بالقياس حكم ما ليس منطوقا به فما هو منطوق
به كيف يثبت بالقياس ز العام في محل التخصيص اما ان يكون راجحا على القياس المخالف له او
مرجوحا او مساويا فان كان الاول امتنع تخصيصه بالمرجوح وان كان مساويا لم يكن العمل
باحدهما اولى وانما يكون التخصيص بتقدير ان يكون القياس في محل المعارضة راجحا ولا شك في
ان وقوع احتمال من احتمالين اغلب من وقوع احتمال واحد بعينه ح العموم ظاهر في
كل صورة من احاد الصور الداخلة تحته غير خارجة عن احتمال تخصيصه او كذب الراوي
ان كان خبر واحد واما احتمالات ضعف القياس فكثيرة جدا وذلك لانه وان كان متناولا
لمحل المعارضة بخصوصه الا انه يحتمل ان يكون دليل حكم الاصل من اخبار الاحاد التي يتطرق اليها الكذب
و بتقدير ان يكون الثابت قطعيا فيحتمل ان يكون المستنبط للقياس ليس اهلا له وبتقدير ان يكون
~~ان يكون~~ اهلا فيحتمل ان لا يكون الحكم معللا بعلة ظاهرة وبتقدير التعليل فيحتمل ان يكون
غير ما ظنه للعلة او لعله ظن وجودها في الفرع وليس وبتقدير الوجود يحتمل حصول مانع السبب
في الفرع او الحكم او فوات شرط السبب او شرط الحكم فكان العموم راجحا ط العام يرجع
النص والنص غير مفتقر في حجيته الى القياس و القياس يفتقر الى النص لان كونه حجة
ان ثبت بالنص فظ وان كان بالاجماع والاجماع متوقف على النص كان القياس متوقفا
على النص فكان جنس النص راجحا ولهذا وقع القياس مؤخرا في حديث معاذ والاعتراض
عـ ا ان كل واحد من العام والخاص اجتمع فيه صفتا العلم و الظن باعتبارين فالعام مقطوع
في متنه مظنون في دلالته والقياس الخاص بالعكس فلا اولوية قال المرتضى ويمنع كون
القياس هنا ظنيا فان دليل الجواز القياس يفيد العلم هنا خصوصا الاصول ولا اعتبار
لطريق هذا العلم ظنا كان او غيره وهذا نظر فان البحث وقع عن القياس لا عن دليله وعلى
ب ان القياس المخصص ليس فرعا على النص المخصوص بل على غيره فلا يحصل تقديم الفرع
على الاصل فانا اذا خصصنا بقياس الارز على البر عموم قوله تعالى واحل الله البيع لم نخصص
الاصل بفرعه فان الارز فرع حديث البر لا فرع احلال البيع و ايضا يلزم ان لا يخصص عموم القران
بخبر الواحد لان خبر الواحد لثبوته اصلا من كتاب او سنة فيكون فرعا له وقد سلم التخصيص با فرع صح

التخصيص به من منعهم

بالقياس لابقي القياس اذا كان فيها النص اخر فكل مقدمة لابد فيها من دلالة النص على الحكم
كانت معتبرة في الجانبين واما المقدمات التي يختص القياس بها في دلالته فهي مختصة بجانب
القياس فاثبات الحكم بالقياس يتوقف على مقدمات اكثر من مقدمات العموم فيكون العموم
اولى لان اثبات الحكم بالاظهر والاقوى لا يصير مرجوحا بالاضعف لانا نقول العمومات قد
تتفاوت في الدلالة على مدلولها لان بعضها يكون اقوى من بعض فجاز ان يكون العام المخصوص
اضعف دلالة على محل النزاع من دلالة العام الذي هو اصل القياس على مدلوله وح نطلب
بالقياس صح
ترجيح قول الغزالي هنا وعلى ج ان حديث معاذ انما يمنع تخصيص الكتاب والسنة بالقياس اذا قيل
يمنع تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة ولا الاحاد وقيام كونه مذكورا في الكتاب مبني على كونه مرادا
بالعموم وهو مشكوك فيه فكونه مذكورا في الكتاب مشكوك فيه ولتم حكم القياس الا بعد في ترك الاجتهاد
ترك خبر الواحد وقياس خبر الواحد لانه ليس بحكم بالحق اصح ورد الخبر فيمن شكوكا فيه معه
وكذا العموم وعلى د بالمنع من كون التخصيص هنا ردا للقياس وانما يكون كذلك لو كان القياس
رافعا للكل ما اقتضاه النص اما اذا كان رافعا للبعض ما تناوله فلا فانه تخصيص للشارع وعلى
هـ بان الاجماع فرق بين التخصيص والنسخ ولولاه لساغ ما عاهدوا لا اصل فيه ان التخصيص اهون من
النسخ لبقاء الحكم في الاول دون الثاني ولا يلزم من تاثير الشيء في الاضعف تاثيره في الاقوى وعلى
~~و بان الاجماع فرق بين التخصيص والنسخ~~ بالمنع من كونه منطوقا به لان الحكم في ~~الاول دون~~
~~الثاني~~ زيدا في قوله اقتلوا المشركين ليس كقوله اقتلوا زيدا فاذا لا كونه مرادا من اية قتل المشركين مشكوكا
فيه كان كونه منطوقا به مشكوكا فيه لان العام اذا اريد به الخاص كان ذلك نطقا بذلك القدر ولم يكن نطقا
بما ليس بمراد ولهذا جاز تخصيصه بدليل العقل القاطع ودليل العقل لا يجوز ان يعارض النطق الصريح من
الشارع لاستحالة تعارض الادلة لا يقال ما اخرجه العقل عرف عدم دخوله تحت التعميم لانا نقول
تحت لفظه او تحت الارادة فان قلتم بالاول فالله تعالى شيء وهو داخل تحت لفظه وهو خالق كل شيء
وان قلتم لا يدخل تحت الارادة فكذلك القياس يعرفنا ذلك ولا فرق وعلى ز انه اثبات فكان التخصيص
ودفع الجمع وعلى ح ان النقد بترجيح القياس على العموم فانه يتبعه التخصيص والنص فانه
وارد في الخبر الواحد والمتواتر فانه يجب ان يتطرق الاحتمال الى خبر الواحد اكثر ولم يقع ذلك الا بمجرد
يعتبر

التخصيص واعتبار كونه دليلا في نفسه فكذا هنا و فيه نظر لتوقفه على ان نظر احتمال التخصيص اضعف
من كذب الراوي لاستواء المتواتر والواحد فيما يتعلق بالمتن غير التخصيص وعلى ط انه وارد في خبر
الواحد والكتاب فان خبر الواحد مفتقر في حجيته الى الكتاب لانه دال على العمل به دون العكس
ومع ذلك فانه يجوز تخصيصه به ولم يمنع من كون افتقار الحسي الى الجنس مقتضيا عدم التخصيص
عند قوة النوع على النوع ونقل المرتضى حجة اخرى هي ان الامة انما جعلت الام بالاخت فازادته
وذلك بالمانع من التخصيص وان العبد كالامة في نصف الحد لم يمنع ذلك لان المصير في ذلك الى
الاجماع لا القياس احتج القائلون بتقديم القياس بوجوه ا ان العموم يحتمل المجاز والخصوص
والاستعمال في غير ما وضع له والقياس لا يحتمل شيئا من ذلك فيكون العمل بالقياس اولى
ب العام المخصص بالنص الخاص مع امكان كونه مجازا اتماما فانما القياس اولى ج تخصيص العموم
بالقياس جمع بين الدليلين فهو اولى من تعطيل احدهما او تعطيلهما معا والاعتراض على الاول
ان احتمال الغلط في القياس ليس اولى من احتمال الخصوص والمجاز فان القياس يجوز ان
يكون اصله خبر الواحد فيتطرق الاحتمال الى اصله وغير ذلك من المفاسد التي سلفت وهو
الاعتراض على الثاني وعلى الثالث بان القدر الذي وقع فيه التقابل ليس فيه جمع بل هو رفع
العموم وعمل بالقياس خاصة وفيه نظر لانا لا نعني بالجمع بين الدليلين سوى العمل بالعام في غير
صورة الخاص والعمل بالخاص في موضعه احتج القائلون بالوقف بانه قد ظهر ضعف كلام الفريقين
وكل واحد من القياس والعموم دليل لو انفرد وقد تقابلا ولا ترجيح لانه اما بالعقل او النقل
والعقل اما ضروري او نظري والنقل اما تواتر او احاد والكل منتف فلا ترجيح فتعين الوقف
اعترض بان هذا مخالف للاجماع لوقوعه قبل القاضي على ترجيح احدهما وان اختلفوا
في تعيينه ولم يذهب احد الى الوقف قبل القاضي ولان القول بالوقف يؤدي الى تعطيل
الدليلين والمحذور هنا فوق المحذور من العمل باحدهما فالعمل بالقياس اولى اذ العمل
بالعام ابطال للقياس مطلقا احتج الغزالي بانهم لو صرحوا ببطلان الشق قطعا
ولو اجمعوا عليه وكل احد رأى ترجيحا ولا نص الاجماع بمثل ذلك وكيف ومن لا يقطع ببطلان
مذهب مخالفه في ترجيح القياس كيف يقطع بخطائه ان توقف فان كان واحد من المجتهدين

من لا يقطع ببطلان مذهب مخالفه مع مصيره الى نفي ما اثبته او اثبات ما نفاه فكيف يقطع ببطلان
في توقفه والعمل بالقياس يبطل العمل بالعام في صورة المخالفة احتج الفارقون بين جلي القياس
وخفيه ان الجلي قوي وهو اقوى من العموم والخفي ضعيف ويبطل بان خفي القياس قد يكون اظهر
من تناول العموم لمحل التخصيص فان العموم قد يضعف بان لا يظهر قصد التعميم منه وذلك بان
يكثر المخرج منه ويتطرق اليه تخصيصات كثيرة كقوله تعالى واحل الله البيع فالظهور دلالة قوله عليه السلام
اذا جف على تحريم بيع العنب بالذهب اظهر من دلالة هذا العام على تحليله لكثرة ما اخرج منه فضعف فيها
قصد العموم ولا شك في ان العمومات تختلف في القوة والضعف بالنسبة الى نفي الاحتمال
في ظهور ارادة قصد ذلك البعض وكما انه اذا تقابل العمومات قدم اقواها فكذا القياسان وكذا
العموم والقياس مطلقا عند القائلين به ومع التنصيص على العمل على ما اخبرنا عنه ان تقابلا ف
كما يمكن ان يكون عموم قوي اغلب على الظن من قياس ضعيف كذا يمكن ان يكون قياس قوي اغلب من
عموم ضعيف وان تعادلا وجب الوقف فان قيل هل الخلاف يحصل في قياس مستنبط من
الكتاب اذا خصص به عموم الكتاب او يجري في قياس مستنبط من الاخبار قلنا قد بينا ان نسبة
قياس الكتاب الى عمومه كنسبة قياس المتواتر الى عمومه وكنسبة قياس خبر الواحد الى عمومه وكنسبة
~~قياس خبر الواحد الى عمومه~~ والخلاف ات في الجميع واعلم انه لا استبعاد في هذه المسئلة في الحكم
بالوقف او الترجيح بحسب نظر المجتهد في احاد الوقائع بحسب القرائن والمرجحات الموجبة للانفراد
او التساوي من غير خطاء فان الادلة فيها ظنية غير قطعية وكانت ملحقة بالمسائل الظنية الاجتهادية
وتقديم القياس صح
دون القطعية وسياتي كلام القاضي ابي بكر يدل على ان القول بتقديم خبر الواحد على عموم الكتاب
على عموم الكتاب مما يجب القطع بخطاء المخالف فيه لانه من مسائل الاصول البحث الثاني في تخصيص العام
بالمفهوم المفهوم قسمان مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة والاول حجة قطعا فيجوز التخصيص به
كما لو قال لعبده اضرب كل من دخل الدار ثم قال زيد لا تقل له اف ان دخل الدار فانه يدل
بالمفهوم على تحريم ضربه وان زيدا خارج عن العموم باعتبار مفهوم الموافقة وما سبق له الكلام
من كف الاذى عنه سواء قلنا ان تحريم ضرب زيد مستفاد من منطوق اللفظ او من القياس
الجلي واما الثاني فان قلنا انه حجة فلا شك في ان دلالته اضعف من دلالة المنطوق فهل يجوز

التخصيص بالمفهوم

فتخصيصه به ام لا اختلف فيه فقال الاكثر انه يجوز التخصيص به كما لو ورد لفظ عام يدل على
وجوب الزكاة بعمومه لان كلا منهما دليل شرعي وقد تقابلا وا احدهما اعم من الاخر فيخص
العام بالخاص لما فيه من العمل بالدليلين وهو اولى من ابطال احدهما بالكلية وقيل لا
يخصص لان الخاص انما قدم على العام لان دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على
ذلك الخاص والاقوى راجح وهنا ليس كذلك فان المفهوم وان كان من حيث انه خاص
اقوى الا ان دلالة المفهوم على مدلوله اضعف من دلالة العام على ذلك الخاص لان العام
منطوق به في محل المفهوم والمفهوم ليس منطوقا به والمنطوق اقوى في دلالته من المفهوم لافتقار
المفهوم في دلالته الى المنطوق وعدم افتقار المنطوق في دلالته الى المفهوم فلو خص العام
بالمفهوم كان ترجيحا للاضعف على الاقوى وهو غير جائز والجواب ان العمل بالمفهوم لا يلزم منه
ابطال العمل بالعموم مطلقا والعمل بالعموم يلزم ابطال المفهوم مطلقا فالجمع بين الدليلين ولو
من وجه واحد اولى من العمل بظاهر احدهما وابطال الاخر بالكلية البحث الثالث في التخصيص
بالسبب الخطاب الوارد جوابا للسوال ان لم يستقل بنفسه لا مرجع اليه كقوله صلى الله عليه وآله
وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف قالوا نعم قال فلا اذن او يكون عدم استقلاله
لا مرجع الى العرف العادة كما لو قيل له كل عندي فقال والله لا اكلت فان هذا الجواب مستقل
بنفسه لكن العرف اقتضى عدم استقلاله وصار مقصورا على السبب الذي خرج عليه فيتبع السبب
وهو السوال في عمومه وخصوصه اجماعا فان عدم استقلاله اقتضى عدم افادته الا مع سببه
فيكون السبب في تقدير الوجود في كلام المجيب واللازم يؤذن ولو ان المجيب ذكر السبب فقال
والله لا اكلت عندك صار الجواب مقصورا على الاكل عنده وان استقل فاما ان يكون اعم
من محل السوال او اخص او مساويا ولا اشكال في المساوي لعدم خصوصه وافادته عن خصوصيات
محل السوال وعدم تجاوزه عنها كما اذا سئل عن المجامع في نهار رمضان فيقول على المجامع في نهار
رمضان الكفارة ولا يجوز خروج شيء من السوال عن الجواب الا ان يدل دليل على مقارنته
او مفارقته على خروج بعضه من الجواب بالحكم لتبعية الجواب للسوال في عمومه وخصوصه
اما في عمومه فلقوله صلى الله عليه وآله وقد سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته واما

في الانعام كما لو قال عليه السلام في سائمة الغنم زكاة فانه يكون مخصصا للعموم باخراج معلوفة الغنم عن وجوب الزكاة صح

في التخصيص بالسبب

الرطب صح

واما في خصوصه فكقوله للاعرابي اعتق رقبة لما سأله عن وطيه في نهار رمضان وحكم هذا القسم حكم غير
المستقل في تبعيته في عمومه كقوله فلا اذن عقيب السوال عن النقص او خصوصه كما لو قيل توضأ
بماء البحر فقال يجزيك واما الاخص فان الحكم مقصور عليه ولا يجوز تعدية الحكم من محل التخصيص
الى غيره الا بدليل خارج عن اللفظ لان اللفظ لا عموم له بل في هذه الصورة الحكم بالخصوص اولى
منه فيما اذا كان السوال خاصا وطابقه الجواب لانه هنا عدل عن سوال السائل بالجواب
عن بعض موارده مع دعوى الحاجة الى الجلاء تلك الصورة فلذا طابق جوابه سوال السائل
وهذا القسم انما يجوز من الحكيم بشرايط ثلثة ا ان يكون السائل من اهل الاجتهاد ب عدم فوات
المصلحة باشتغال السائل بالاجتهاد ج ان يكون في الخارج من الجواب تنبيه على ما لم يخرج
عنه واما الاعم فقسمان ا ان يكون اعم في غير ما سئل عنه كقوله صلى الله عليه وآله وقد سئل
عن ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته ولا خلاف في اجرائه على عمومه ب ان يكون اعم فيما
سئل عنه كقوله صلى الله عليه وآله وقد سئل عن بير بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه
او طعمه او ريحه والحق ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وقال المزني وابو ثور ان خصوص
السبب يخصص عموم اللفظ نقله الجويني وهو المحكي عن الشافعي لنا وجوه ا المقتضي للعموم
ثابت والمعارض الموجود لا يصلح للمانعية اما المقتضي فهو اللفظ الموضوع للعموم ولا شك في
ثبوته واما انتفاء المانع فلانه ليس الا خصوص السبب وانه غير صالح للمانعية اذ يمكن الجمع بينهما بتصريح
الشارع بقوله يجب حمل اللفظ العام على عمومه ولا تخصصوه بالسبب ووجود الشيء مع عدم المنافاة فلا يكون
منافيا وفيه نظر فانا نمنع ثبوت المقتضي قوله المقتضي هو اللفظ الموضوع للعموم قلنا اذا قارن السبب
الخاص او لا الثاني ممنوع والاول مسلم لكن المعارض لا يصلح للمانعية قلنا ممنوع فان ورود العام عقيب السبب
من غير تقدم ولا تاخر مشعر باختصاصه به دون ما سواه لبيان حكم السبب خاصة والتصريح
بالعمل بالعام لا ينافي التخصيص بدونه فان كل لفظ دل على معنى حقيقة يجوز صرفه عن
مدلوله بتكرار ارادة المجاز ولا يخرج بذلك المجاز عن منافاة الحقيقة ب الاجماع على ان
اكثر ايات الاحكام وردت على اسباب خاصة فان اية السرقة نزلت في سرقة المجن او رداء
صفوان واية الظهار نزلت في سلمة بن صخر واية اللعان في هلال بن امية مع ان الاية عموم ا

احكام هذه الايات ولو كانت العبرة بخصوص السبب لما عم الحكم وفيه نظر فان اعلام هذه
الاحكام بالوحي عقيب الاسباب لا يقتضي تخصيص الاحكام بتلك الوقايع لكن لما دل
الاجماع على تعميم هذه الاحكام عرفنا انتفاء التخصيص ولا منافاة بين كون الشيء مخصصا عند
تجرده وخروجه عن صلاحية التخصيص مع اقترانه بما ينافيه فان تضمين الحكم بالوصف على
التخصيص كما لو قال في الغنم السايمة زكوة ولو دل الاجماع على تعميم الحكم خرج التقييد عن دلالة
التخصيص ج اللفظ لو تجرد عن السبب كان عاما وليس ذلك الا لاقتضاء العموم
بلفظه لا لعدم السبب فان عدم السبب لا مدخل له في الدلالة لان اللفظية ودلالة العموم
لفظية واذا كانت دلالته على العموم مستفادة من لفظه فاللفظ وارد مع وجود السبب
حسب وروده مع عدم السبب فكان مقتضيا للعموم وفيه نظر لان اللفظ يختلف دلالته مع
تقدير التجرد والاقتران كما في الحقيقة والمجاز واعلم ان اللفظ وان كان عاما الا ان دلالته
على محل السبب اقوى من دلالته على غيره واحتمال التخصيص في غير السبب اقرب فيجب فيه دليل
اخر واضعف حجة المخالف بوجوه ا لو لم يكن المراد بيان حكم السبب لا غير بل بيان القاعدة
العامة لما اخر البيان الى حال وقوع تلك الواقعة والتالي باطل واذا كان المقصود بيان
حكم السبب الخاص وجب الاقتصار عليه ب المراد من ذلك الخطاب اما بيان ما وقع السوال
عنه او غيره فان كان الاول وجب ان لا يزاد عليه وذلك يقتضي التخصيص بخصوص السبب وان
كان الثاني وجب ان لا يتاخر ذلك البيان عن تلك الواقعة ج لو كان الخطاب عاما
لكان جوابا وابتداء لقصد الجواب والابتداء متنافيان د لو عم الخطاب غير السبب
لجاز اخراج السبب عن العموم بالاجتهاد كما في غيره من الصور المندرجة تحت العام لتساوي
نسبة العام الى الجميع حينئذ وهو خلاف الاجماع ه لو لم يكن للسبب مدخل في التاثير لما نقله
الراوي لعدم فايدته و لو قال لغيره كل عندي فقال والله لا اكلت كان مقصورا على سببه
ولم يحنث بالاكل عند غيره ولولا اقتضاء السبب التخصيص لما كان كذلك ز الاصل تطابق
السوال والجواب لان الزيادة عديمة التاثير فيما تعلق بغرض السائل ح ثبوت الحكم فيما وقع
السوال عنه ممنوع من ثبوته فيما عداه اما لانه نباهه او من دليل الخطاب والجواب عن ا

عن ا ~~انه مبني والرد على الاشاعرة لانهم لا يعللون بحكمه فيما عداه اما لانه نباهه او من دليل~~
~~الخطاب والجواب~~ الاعراض بل ينبغي التكليف في اي وقت شاء لا لفايدة وعرض في عني التاخر
لعلمه بان التاخر الى الوقت لطف ومصلحة للعباد داعية الى الانقياد ولا يحصل ذلك بالسبق
والتاخير فيلزم بهذه العلة اختصاص الحكم بما وكذا في الاحكام الواردة على وقايع الا لاختصاص
لانه نعم اخر البيان الى وقوع الحوادث النازلة بهم وهو خلاف الاجماع وايضا كما جاز
ان يتعلق المصلحة بهذا الوقت فيما سئل عنه وفيما تعدى الجواب اليه فيما ليس من جنس السوال
كقوله صلى الله عليه وآله الحل ميتته حال في الجنس وايضا يحتمل ان يكون قد بين حكم ما زاد
على السوال قبل ذلك وبينه الان ايضا او اعاد عليه وعن ب ان اردتم بانه جواب عما وقع
السوال عنه وبيان الحكم ما لم يسئل عنه فهو مسلم والقصد اليهما لا يتنافى وان اردتم غير ذلك منعنا
وعن د بالمنع من تساوي النسبة الى الجزئيات للاجماع على ان كلامه سيق لبيان الواقعة
بخلاف غيرها من الصور والخلاف في انه بيان له خاصة او له ولغيره فتناول اللفظ
له مقطوع به وتناوله لغيره ظاهر ولا يجوز ان يسئل عن شيء فيجيب عن غيره ويجوز ان يجيب
عنه وعن غيره بما ينبه على الجواب عن محل السوال كقوله صلى الله عليه وآله ارايت لو كان
على ابيك دين فقضيته على ان ابا حنيفة جوز اخراج السبب عن عموم اللفظ
بالاجتهاد كما جوز اخراج غيره فاخرج الامة المستولدة عن عموم قوله صلى الله عليه وآله الولد للفراش ولم
يلحق ولدها بمولاها مع ورود الخبر في وليدة ابن زمعة وقد قال عبد هو اخي وابن وليدة ابي ولد
على فراشه ولعله فعل ذلك لعدم اطلاعه على ورود الخبر على ذلك السبب وعن ه الفايدة
ظاهرة وهي معرفة اسباب التنزيل والسير والقصص واتساع علم الشريعة وامتناع اخراج السبب
بحكم التخصيص بالاجتهاد ولهذا غلط ابو حنيفة في اخراج الامة المستولدة من قوله الولد للفراش
حيث لم يبلغه السبب واخرج الامة من العموم مع وروده فيها وعن و ان المقتضي للتخصيص هو
العادة فان العرف قاض به لفهمهم ذلك بخلاف اسباب التشريع حيث لم يفهم منها القصر
عليها فان ادعوا فهم ذلك كان نقل النزاع وعن ز ان اردتم بالمطابقة المساواة فهو

م اذ لا نقطع لاشتراطها وان اردتم بها الكشف عنه فهو مسلم وهو لا يقتضي ترك
كشف غيره ولهذا المناسب صلعم عن ماء البحر فاجاب عنه وبين حكم الحل وهو قوله الحل ميتته
وعن ح للمنع من دليل الخطاب سلمناه لكن يمنع لحصم هنا البحث الثاني في العام لا يجب تساوي نسبة الى
جزئياته في الدلالة عليها بل قد يتفاوت في الوثاقة والضعف وهذا العام من هذا القبيل فانه
وان كان حجة في محل موضع السوال وغيره الا ان دلالته على محل السوال اقوى منه في
غيره لانه لا يشق ليان حكمه وهذا صالح للترجيح البحث الرابع في التخصيص بمذهب الراوي الحق ان العام
لا يخص بمذهب الراوي وان كان صحابيا وبه قال الشافعي وقال اصحاب ابي حنيفة والحنابلة و
عيسى بن ابان وجماعة من الفقهاء ان العام يخص بمذهب الراوي الصحابي لنا ان المقتضي للعموم
قائم والمعارض لا يصلح للدافعة اما وجود المقتضي فلان اللفظ موضوع للعموم وهو ثابت
واما ان المعارض لا يصلح للمدافعة فلان مخالفة الراوي لا يصلح للمانعية ولا مانع سواها اجماعا لان
مخالفته تحتمل اقساما ثلثة طرفين وواسطة فطرف الافراط ان يقول الراوي لعلمه بالضرورة
انه ص اراد بالعام ذلك الخاص اما لخبر اخر قاطع او بشيء من قرائن الاحوال ويعارض هذا
الاحتمال انه لو كان كذلك لوجب على الراوي بيانه ليزيل التهمة عنه والشبهة عن غيره وطرف
التوسيط ان يقال انه ترك العموم لغير حجة ولا شبهة بل لمجرد الهوى ويعارضه ظهور عدالته
والواسطة المخالفة لدليل فظنه وان لم يكن في نفس الامر واذا تطرقت هذه الاحتمالات
وجب اطراح مذهب الراوي والمصير الى العموم احتج المخالف بان مخالفة الراوي
ان لم يكن لدليل قدح ذلك في عدالته وهو يقتضي القدح في متن الحديث وان كانت لدليل فان كان
محتملا للنقيض وجب ذكره لتزيل التهمة عن نفسه والشبهة عن غيره ولسقط المجتهد وان
لم يكن محتملا للنقيض كان قطعيا فتعين المصير اليه والجواب يجوز ان يكون لا لدليل
ولا يقدح في العدالة اما لانه من الصغائر او لان تجويز المخالفة لا عن دليل لا يوجب الفسق
بل تحقق المخالفة فلا تتطرق القدح في متن الخبر وفيه نظر لان الترديد لما في نفس الامر
لا بالنسبة الى الذهن عند سلمنا لكن لم لا يكون المخالفة لدليل ظني ولا يجب ذكره الا
مع المناظر ولعله لم يتفق له المناظرة سلمنا لكن يجوز انه لم يذكره ولعله ذكره ولم ينقل

نص او نقل ولم يشتهر سلمنا لكن لم لا يتوهم انه قطعي فيعمل باعتقاده كل احد لكنه لم ينقله سلمنا لكن لم لا يكون
قطعيا عنده وان لم يكن عندنا قطعيا فان التهمة لا يجب تساويها في الوثاقة والضعف عند المستدل
بها واعلم ان الشافعي قال اذا كان الراوي حمل الخبر على احد محامله صرت الى قوله وان ترك الظاهر
لم اصر الى قوله خلافا لعيسى بن ابان كما روي ابو هريرة ان الاناء يغسل من ولوغ الكلب سبعا فانه حمل
ذلك بمذهب ابي هريرة في انه يغسل ثلثا وفي كونه تخصيصا نظر وقال بعض الناس ان وجد ما يقتضي
تخصيصا او وجد في الاصول ما يقتضي ذلك لم يخص الخبر بمذهبه والا خص بمذهبه البحث الخامس
في التخصيص بتقرير الاصحاب ذهب المحققون الى ان العام لا يجوز تخصيصه بتقريرهم كقوله صلعم
ايما اهاب دبغ فقد طهر لا يخص بتقريره صلعم فانهما لا يمنعون جلدها ظهورها لان المخصص
للعام يجب ان يكون بينه وبين العام منافاة لاقتضاء العام اندراج ذلك المخصوص في
حكمه واقتضاء الخاص اخراجه عنه ولا منافاة بين الكل والجزء لاحتياج الكل الى الجزء
ولا منافاة بين المحتاج والمحتاج اليه وقال ابو ثور العموم اذا علق حكما على جميع الاشياء وورد
لفظ يفيد تعلق ذلك الحكم بما عدا ذلك البعض كان في الحكم بين لان تخصيص الشيء بالذكر
يدل على نفي الحكم عما عداه فتخصيص الخاص بالذكر يدل على نفي الحكم عن غيره وذلك يقتضي تخصيص
العام والجواب ان المفهوم ضعيف وبالخصوص مفهوم اللقب فانا قد بينا انه ليس حجة
سلمنا لكن ظاهر العموم اولى منه لان العموم صريح فهو اولى من دليل الخطاب وقوله صلعم
دباغها طهورها من اقسام دليل الاسم وهو اضعف من دليل الصفة البحث السادس في التخصيص
بالعادات اعلم ان العادة المخالفة للعموم قسمان ا عادة في الفعل بان يعتاد الناس شرب بعض
الدماء ثم يحرم الله تعالى الدماء بكلام يعمها او مثل حرمت الربا في الطعام وعادتهم تناول
البر وهذا القسم لا يجوز تخصيص العام فيه بالعادة خلافا للحنفية لان افعال العباد ليست حجة
على الشرع بل افعالهم تابعة للشرع فلا يجوز ان يجعل التابع متبوعا نعم لو اجمعوا عليه صح التخصيص
لكن المخصص ليست العادة بل الاجماع وكذا ان كانت حاصلة في زمن الرسول صلى الله عليه
وآله وسلم وعلم بها ولم ينههم عنها فانها تكون مخصصة ويكون المخصص في الحقيقة مستندا
للعامل الى قوله صلى الله عليه وآله ولا يجوز اسناد التخصيص في المثال الى الاباحة الاصلية

اما اولا فلان حكم الاصل انما يصار اليه ما لم ينقل عنه شرع والعموم دليل شرعي فيجب ان ينتقل
به واما ثانيا فلان المخصص ح ليس هو العادة بل دليل الاصالة واما ثالثا فلانا نمنع من
اصالة الاباحة ولان اللفظ عام لغة وعرفا ولا مخصص احتجوا بان العرف والعادة خصصا
اسم الدابة بذوات الاربع والثمن عند اطلاقه بالنقد الغالب في البلد ولانه لو قال اشتر اللحم
والعادة تناول لحم الضان حمل عليه والجواب الفرق ان عليه اسم الدابة على الحمار والثمن النقد
الغالب يقتضي الاختصاص به بخلاف ما نحن فيه لان العادة انما هي مطردة في اعتياد اكل ذلك الطعام
المخصوص لا في تخصيص اسم الطعام بذلك الخاص فلا يكون قاصرا على ما اقتضاه عموم لفظ الطعام
مع بقائه على الوضع الاصلي بخلاف الدابة فانه صار بعرف الاستعمال ظاهرا في ذوات
الاربع فصلحت لانفهم من اطلاق الدابة غيره فكان قاصرا على الاستعمال الاصلي
حتى لو كانت العادة في الطعام للمعتاد اكله خصص بعرف الاستعمال اسم الطعام بذلك
الطعام لكان لفظ الطعام منزلا عليه دون غيره ضرورة تنزيل مخاطبة الشارع العرب على ما يفهم
المفهوم من الخطاب والعرف الى الضان للقرينة في المطلق لا العموم ب عادة في الاستعمال
بان يكون العموم مستعرفا في اللغة ويتعارف الناس استعماله في بعض تلك الاشياء كالدابة
الموضوعة لغة لما يدب ثم استعمل عرفا في الخيل فيهنا اذا امر الله تعالى في الدابة بشيء حمل على الخيل
لما سلف من اولوية الحمل على اللفظ العرفي وليس هذا تخصيصا في الحقيقة لان اسم الدابة لا يصير
مستعملا بالعرف الا في الخيل فصار كانه لم يستعمل الا فيها فلا يكون تخصيصا في الحكم وان كان
تخصيصا بالنسبة الى الاستعمال البحث السابع في ان كونه مخاطبا لا يقتضي تخصيص العموم ذهب
المحققون الى ان كون المخاطب مخاطبا لا يخرجه عن عموم خطابه سواء كان العام خبرا
كقوله تعالى وهو بكل شيء عليم او امرا كمن احسن اليك فاكرمه او نهيا مثل من احسن
اليك فلا تهنه لان اللفظ عام لغة وهو يقتضي كون كل شيء معلوما له تعالى وذاته شيء
فيكون داخلا تحت عموم الخطاب لعدم التنافي بينهما ولذا الامر بالاكرام يتناول
كل محسن فاذا احسن السيد الى عبده صدق انه من جملة المحسنين فوجب على العبد اكرامه
بمقتضى عموم خطاب السيد وقال شاذ انه مخصص والا لكان الله تعالى داخلا في قوله

الله خالق كل شيء ولان السيد لو قال لعبده من دخل داري فاعطه درهما لم يحسن من العبد اعطاؤه
ولو كان داخلا لوجب ولان كونه آمرا قرينة مخصصة والجواب الامتناع من الدخول في الاية لا من حيث
كونه مخاطبا بل من امتناع نسبة الخالقية اليه فالمخصص هنا العقل ونحن لا نمنع منه كما في قوله تعالى
واوتيت من كل شيء نعم هو داخل من حيث الوضع خارج عن الارادة من حيث العقل ولا منافاة
بينهما وكذا القرينة الحالية خصصت السيد عن الارادة والامر ليس قرينة في التخصيص كما قلناه في قوله
من احسن اليك فاكرمه نعم الامر هل يدخل تحت عموم امره تقرير البحث في ذلك البحث الثامن
في ان علو منصبه صلعم لا يقتضي التخصيص اذا ورد الخطاب على لسان الرسول صلى الله عليه وآله وكان
عاما مثل يا ايها الذين امنوا يا ايها الناس يا عبادي يدخل فيه الرسول صلى الله عليه وآله عند
اكثر العلماء وقالت جماعة من الفقهاء والمتكلمين انه غير داخل وقال ابو بكر الصيرفي والحليمي من
الشافعية ان صدر الخطاب بقل مثل قل يا ايها الناس فهو غير داخل وكل خطاب لم يصدر
بامر الرسول صلى الله عليه وآله بتبليغه مثل يا ايها الناس دخل لنا ان هذه الصيغ عامة لكل
انسان وكل مؤمن وكل عبد والنبي صلى الله عليه وآله سيد المؤمنين والعلو لا يخرجه
عن اطلاق هذه الاسماء عليه فلا يكون مخرجا له عن العمومات ولانه ص كان اذا امر اصحابه
بامر ولم يفعله سألوه عن سبب الترك ولو لم يعقلوا دخوله فيما امرهم به لما سألوه عن ذلك
ولو ينكر عليهم ما فهموه من الدخول بل اعتذر كما قالوا له امرتنا بفسخ الحج الى العمرة ولم تفسخ
فقال اني قلدت هديا احتجوا بوجوه ا انه ص امر الامة بهذه الاوامر فلو دخل فيها لكان امرا ومامورا
بخطاب واحد وهو ممتنع ولانه يلزم ان يكون الانسان امر نفسه وهو محال لان الامر طلب
الاعلى من الادنى ولا استعلاء فانه لا يمتنع ان يكون الشخص امرا لنفسه على الخصوص وكذا ما لا يلزم
ب لزم ان يكون بخطاب واحد مبلغا ومبلغا اليه وهو محال ج انه ص اختص باحكام لم تشاركه فيها
الامة كوجوب ركعتي الفجر والاضحى وتحريم الزكوة عليه وغير ذلك من خواصه وهو يقتضي كونه على مرتبة
وانفراده عن الامة باحكام التكليف فلا يدخل تحت خطابهم د علو منصبه يقتضي افراده بالذكر
لعدم امر السلطان وزيره وادون امته بخطاب واحد والجواب عن ا ان الامر هو الله تعالى
والنبي صلى الله عليه وآله مبلغ لامره تعالى وفرق بين الامر والمبلغ للامر وعن ب انه مبلغ للامة بما ورد

على لسانه وليس مبلغا لنفسه بل الخطاب بل المبلغ هو الله تعالى وعن ح ان اختصاصه ببعض
الاحكام لا يوجب خروجه عن العموم فان كلا من الحايض والمسافر والمريض والمراة قد اختص باحكام
لا يشاركه فيها غيره ولم يخرج بذلك عن العمومات وعن د بمنع التعدد والوحدة عندي ما قاله الصيرفي
لان تقدير الخطاب بقل يا محمد يا ايها الناس وخروجه عن قوله لنفسه بخلاف يا ايها الناس والتحقيق ان
خطابه تم مكتوب في اللوح المحفوظ وجار على لسان جبريل ولسان النبي صلى الله عليه وآله ولا شك في
دخوله فيه في الكل دون ما جرى على لسانه مما امر به غيره من الامة البحث التاسع في دخول العبد والكافر والكافر
تحت العموم اختلف الناس في دخول العبد تحت خطاب التكليف بالالفاظ العامة المتناولة له لغة كلفظ
الناس والمؤمنين والعباد فذهب الاكثر اليه خلافا للاقل وقال ابو بكر الرازي من الحنفية انه داخل في
العمومات المثبتة لحقوق الله تعالى دون حقوق الادمي لنا ان اللفظ عام بنسبته اليه كنسبته الى
الحر فيتساويان في الدخول لتساويهما في الاندراج لغة والمانع للقطع التخصيص خلاف الاصل فثبت الدخول الا
ان يدل دليل على اخراجه منه مثل كون العبادة تترتب على المال كالحج فحقه عند اكثر الفقهاء او غيره
من الادلة احتجوا بوجوه ا العبد مال لسيده لتمكنه من التصرف فيه حسب تصرفه في سائر الاموال
فيكون بمنزلة البهايم فلا يندرج تحت خطاب الشرع ب افعال التي هي متعلق التكليف وحصل بها الامتثال
مملوكة لسيده وتختص منافعها الى سيده لتمكنه من منعها فلا يكون الخطاب متعلقا بصرفها الى غير منافعه للتناقض
ج الاجماع على خروجه عن الخطاب بالحج والجمعة والجهاد والتبرع والاقرار بالمال والحق ان ذلك فلو كان داخلا
تحت العموم لكان خروجه في هذه الصور على خلاف الاصل د الرق معنى لا خارج عن العموم لانه
مشغول بسببه في جميع اوقاته بخدمة سيده وحق السيد مقدم لتمكنه من منعه من النوافل
وهي حق له وحق الله مبني على المسامحة لعدم تضرره بفوات حقه وعدم انتفاعه
بحصوله بخلاف الادمي لا يقال انما يلزم الخدمة لو وقع من العبادات في هذه الاوقات لانا نقول
ليس تخصيص الدليل الدال على وجوب الخدمة بما دل على وجوب العبادة اولى من تخصيص ما دل
على وجوب العبادة بما دل على وجوب خدمة السيد والجواب عن ا كونه مالا لا يخرجه
عن صلاحية التكليف بخلاف البهايم ولهذا توجه الخطاب اليه بالصلوة والصوم والجنايه وعن ب
المنع من كون جميع المنافع مملوكة للسيد في جميع الاوقات حتى وقت ضيق العبادة المامور بها

بها بل في غيرها فان منع الشافعي وفيه نظر لان العبادة انما تخصص وجوب الطاعة للسيد لو وجبت عليه
دون المشايخ وعن ج ان خروجه عن هذه العمومات لا يدل على اخراجه من شامل العمومات
له لغة غايته انه خص في البعض لدليل والتخصيص غير مانع من العموم لغة والتخصيص اولى من رفع العموم لغة مع
تحققه فاشبه المريض والحايض والمسافر في تخصيصهم بالصلوة والصوم والجهاد وعن د بمنع تعلق
السيد بمنافعه المصروفة الى العبادات المامور بها عند ضيق وقتها كما سبق وان اقتضى ذلك المناسبة
والاعتبار الا انه لا يمنع في مقابلة دلالة النص على العبادة في ذلك الوقت والنصوص الدالة على خدمة
السيد في حكم العام وما دل على وجوب العبادة في حكم الخاص فان كل عبادة يتناولها لفظ خاص
كانه الصلوة وانه الصوم والخاص مقدم على العام فالنصوص وان تناولت العبد لعمومها الا انها تناولت العبادة
في وقتها المعين بخصوصها والرق وان كان مقتضيا لحق السيد بخصوصه الا ان اقتضاءه لذلك الحق في وقت
العبادة لعمومه فتعادلان وفيه الترجيح بالتخصيص وبمنع كون حق الادمي مرجحا على حق الله تعالى مطلقا
فان حق الله تعالى يترجح على حق السيد فيما وجب على العبد بالخطاب الخاص به اجماعا ومنع السيد له من النوافل
وان اقتضى ترجيح حقه لكن لا مطلقا بل في النوافل دون الفرائض واما الكفر فانه غير مقتض للتخصيص لما بينا
من ان الكفار مخاطبون بالشرايع البحث العاشر في ان قصد المدح والذم غير مقتض للتخصيص اللفظ العام
ان اقصد به المخاطب المدح او الذم كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وقوله والذين
يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم لا يخرج عن عمومه لقصدهما عند
اكثر المحققين وقال الشافعي انه يخرج عن عمومه لنا انه لفظ وضع للعموم قطعا ولا منافي لارادته اذ ليس
الاقصد للمدح او الذم وهو غير صالح للمانعية لامكان ارادة العموم مع ارادة احدهما فيحمل على مقتضى
لعري عن المانع احتج الشافعي بان الاية سيقت لقصد المبالغة في الحث او الزجر ولم يكن العموم
مقصودا ومنع من التمسك بهذه الاية في ثبوت الزكوة في الحلي والجواب في الاية الدلالة اللفظ
عليه وهو يدل على العموم فوجب اثباته وليس دلالتها على الذم مانعة من دلالتها على العموم بل العموم
ابلغ البحث الحادي عشر في ان المعطوف هل يجب ان يضمر فيه جميع ما يمكن اضماره مما في المعطوف عليه وهل اذا وجب ذلك
وكان للمضمر في المعطوف عليه عموما وجب ان يكون للمعطوف عليه ام لا اختلف الناس في ذلك فقال الحنفيون
بذلك كله ومنع الشافعية منه مثاله قوله صلى الله عليه وآله لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده احتج الشافعي

في ان قصد المدح والذم غير مقتض للتخصيص

الذهب

بحث المعطوف

يدعي ان المسلم لا يقتل بالذمي ولا بالمعاهد لان اللفظ عام بالنسبة الى كل كافر حربيا كان او ذميا اعترض الحنفية بانه
معطوف عليه ان ذو العهد لا يكون مخاطبا ولا ذو عهد في عهده بكافر لان حكم المعطوف حكم المعطوف عليه ومعلوم ان
ذا العهد يقتل بالكافر الذمي ولا يقتل بالحربي وكان قوله لا يقتل مؤمن بكافر معناه بكافر حربي لان المضمر في المعطوف
هو المظهر في المعطوف عليه فاضمر في المعطوف ما هو مظهر في المعطوف عليه من القتل والكافر ولما دل ذلك ان اضمر
في المعطوف خصوصا في الحربي وجب تخصيص المعطوف عليه بالحربي واجاب قاضي القضاة بوجهين ا منع اضمار الكافر
في المعطوف لان المعطوف انما يضمر فيه من المعطوف عليه ما لا يصير به مستقلا لان فقد استقلاله هو الموجب للاضمار ومن
المعلوم استقلال قوله ولا ذو عهد في عهده باضمار القتل فان قولنا ولا يقتل ذو عهد في عهده كلام مستقل ب
سلمنا اضمار الكافر لكن لا يجب تخصيص المعطوف عليه لو كان المضمر مختصا بالحربي لان مقتضى العطف مطلق الاشتراك لا الاشتراك
من كل الوجوه فلا يجب ما قالوه وهذا لو قال صلى الله عليه وآله لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده بكافر وعلمنا بدليل
ان ذلك مخصوص بالحربي لم يجب ان يكون المعطوف عليه كذلك اعترض ابو الحسين على الاول بان الاضمار لا يقف على
ما يستقل به الكلام فان من قال لا يقتل اليهود بالحديد ولا النصارى لكان معناه ولا يقتل النصارى بالحديد ولا يقيم فهم
على اضمار القتل فقط وكذا لا اشتري اللحم بالدراهم الصحاح ولا الخبز بالدراهم ولا الخبز بالدراهم الصحاح لان العطف يفيد الاشتراك
في حكم المعطوف عليه وهذا الحكم هو الشرا بالدراهم الصحاح دون الشرا بالدراهم مطلقا لان الشرا
بالدراهم مطلقا غير مذكور فوجب ان قولنا لا اشتري اللحم بالدراهم الصحاح ولا الخبز معناه ولا اشتري الخبز اصلا لم
يكن قد شركنا بينهما في الحكم المذكور وعلى الثاني ان العطف يفيد اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في حكمه وحكمه
هو ما عناه المتكلم واراده وكونه مما لو خصه بالحربي ان يجعل الكافر في المعطوف عليه عاما او في المعطوف خاصا لم يكن العطف
مفيدا لاشتراكهما فيما قصد المتكلم لانه قصد بالاول العموم وبالثاني الخصوص ولكان الثاني معطوفا على بعض الاول
وظاهر العطف يمنعه ولا يمكن ان يقال ان العطف يفيد اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في لفظ الكافر لان اللفظ ليس
موجودا في المعطوف وانما حكم للمعطوف عليه لو حد فيه فان المتكلم يقصد بالعطف التشريك في حكم
دون اللفظ ثم اجاب عن كلام الحنفية بان المعطوف انما يضمر فيه ما يحتاج ان يضمر فيه من المعطوف عليه الا ما يصير به مستقلا
فان الانسان لو قال لا تعمل اليهود بالحديد ولا النصارى في الاشهر الحرم يجب ان يضمر فيه الا العمل حتى يكون معناه
ولا تعمل النصارى في الاشهر الحرم ولا يجب اضمار الحديد حتى يصير ولا تعمل النصارى بالحديد في الاشهر
الحرم لا انه قيد للمعطوف بزيادة ليست في المعطوف عليه لانه اراد المخالفة بينهما في كيفية العمل وان يشرك بينهما في

العمل فقط لا في الزيادة التي في المعطوف عليه وهذا كلام جيد لان قوله ولا ذو عهد في عهده كلام تام لانه
لو قال لا يقتل ذو العهد لكان من الجايز ان يتوهم ان من وجد منه العهد ثم خرج عن عهده فانه لا يجوز
قتله فلما قال في عهده علمنا ان النهي اختص بكونه في العهد اذا كان تاما لم يحتج اضمار الزيادة لان الاضمار على خلاف
الاصل فلا يصار اليه الا لضرورة لا يقال ان قوله في عهده كالتاكيد لحق له ذو عهد ولا يفيد حكما اخر لانه لو لم نقله
لعلمنا بقوله ولا ذو عهد انه لا ينبغي ان يقتل في عهده لان زوال العهد يخرجه عن كونه ذا عهد واذا كانت
للتاكيد وكان قوله ولا ذو عهد يفيد بكافر فكذا قوله ولا ذو عهد في عهده وليس نقول ان قوله في عهده يفيد
فايدة مجددة وهي ان المبائح من قتله هو العهد لانه لو افاد لا يستفيد من قوله ولا ذو عهد لانا نقول على مقتضا
زوال العهد لخروجه عن كونه ذا عهد لما تقدم من عدم وجوب بقاء المشتق منه في الاشتقاق سلمنا لكن
ما ذكرتم ينتقض بانه لو قال لا تعمل مؤمن بكافر ولا رجل في عهده ان لا يضمر فيه الكافر حتى يكون معناه ولا تعمل رجل
في عهده بكافر لانه يكون قوله في عهده قد استفيد منه فايدة مجددة فيجب ان يكون قوله ولا ذو عهد يمنع
من ان يضمر فيه بكافر لانه يتنزل منزلة قوله ولا رجل في عهده في افادة صورة قد منع من القتل مهما اذا كان قوله في عهده لما
لم يمنع في الحكم من الاضمار ف اذا اشبه اضمار الكافر فيه اشبه تخصيص ما يلزم قال ابو الحسين ان وجب اضمار الكافر في
المعطوف فالاولى الاقتصار على الوقف لانه ليس التمسك بظاهر العطف وترك ظاهر عموم اول الكلام وحمله على الخصوص
اولى من التمسك بظاهر العموم وترك ظاهر العطف في وجوب اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في خصوص ما
فيه ولم يجب اصحابنا والشافعي بامور ا المعطوف لا يستلزم في افادة حكمه واللفظ الدال على حكم المعطوف عليه لا
دلالة له على حكم المعطوف صريحا وانما اضمر حكم المعطوف عليه في المعطوف ضرورة الافادة وحذرا من التعطيل والاضمار
على خلاف الاصل فيجب الاقتصار على ما يندفع به الضرورة وهو الاشتراك في اصل الحكم دون تفصيله من صفة
العموم وغيره وتعليله بمخالفة الدليل وفيه نظر اذ قد يمنع ان حكم المعطوف عليه في العطف فلو كان الكافر
الاول العموم او لم يقيد الثاني بالكافر لكان المضمر غيره ب قد ورد عطف الخاص على العام في قوله نعم والمطلقات
يتربصن فانه عام في الرجعية والبائن وقوله وبعولتهن احق بردهن خاص وورد في عطف الواجب
على الندب في قوله واتوهم فان الايتاء واجب والكتابة مستحبة وعطف الواجب على المباح في قوله واتوا
حقه ولو اقتضى العطف التسوية في اصل الحكم وتفصيله لكان العطف في ذلك على خلاف الاصل وفيه نظر للترجيح

المطلقات على ما ياتي وعطفا لاحكام المختلفة جايز لو سارع فيه احد وليس البحث فيه بل في ان التقييد في المعطوف عليه عام وكان نحو رأيت المعطوف فيه بعيد للتقيد او لا ح الا شراك في اصل الحكم ستيقن وفي صفته محتمل فجعل العطف اصلا في المتيقن دون المحتمل اولى فعنه يظن فان اصل الحكم هو عدم القتل ولا يكفي التشريك فيه د لو كان التقييد مشتركا لكان نحو ضرب زيد ابو الجهم وعمرو اي يوم الجمعة واعترض بالتزامه وبالفرق بان ضرب عمرو في يوم الجمعة ليس بممتنع والحق الجمع بوجوه ١ لو لم يقيد نحو لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده لاقتضى قتله مطلقا وهو باطل فيحمل الاول للتنزيه وقد يقرّ فان الاطلاق ان عني به عدم قتله وان خرج عن العهد منعنا الملازمة وان عني عدم قتله ما دام في عهده مطلقا منعنا بطلان التالي ب حرف العطف يوجب جعل المعطوف والمعطوف عليه في حكم جملة واحدة فالحكم على احدهما يكون حكما على الاخر واعترض ان العطف يقتضي اتحادهما فيما به العطف لا فيما زاد على اصل الحكم ح المعطوف اذا لم يستقل فلا بد من الاضمار وليس غير حكم المعطوف عليه اجماعا ولا نقصد لان غير المعني يقتضي الاجمال وهو خلاف الاصل والمتيقن نصف فوجب اضمار كل ما ثبت للمعطوف عليه اعترض بالتشريك في اصل الحكم المذكور دون صفته وهو مدلول اللفظ من غير ابهام ولا اجمال **البحث الثاني عشر** في ان رجوع الضمير الى البعض هل يقتضي التخصيص ام لا اعلم ان العموم اذا تعقبه ضمير يرجع الى البعض خاصة اما في استثناء او صفة او حكم هل يجب ان يكون المراد بذلك العموم ذلك البعض او لا اما الاستثناء فكقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ثم قال الا ان يعفون فاستثنى العفو وعلقه بكنايته راجعة الى النساء ومعلوم ان العفو انما يصح من المالكات لامورهن دون الصغيرة والمجنونة فهل تعالى الصغيرة والمجنونة غير مرادتين من لفظ النساء في اول الكلام واما الصفة فكقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ثم قال لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني الرغبة في مراجعتهن ومعلوم انه لا يأتي في البائن واما الحكم فكقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ثم قال وبعولتهن احق بردهن وهذا لا يأتي في البائنة فقد اختلف الناس في ذلك فذهب قاضي القضاة الى انه لا يجب تخصيص ذلك العموم بتلك الاشياء وهو اختيار جماعة من المعتزلة والاشاعرة وذهب اخرون الى وجوب التخصيص وهو الحق وتوقف السيد المرتضى وابو الحسين البصري والجويني

والجويني وفخر الدين الرازي احتج القاضي عبد الجبار بان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه الا ان يضطرنا شيء الى تخصيصه وكون اخر الكلام مخصوصا لا يقتضي تخصيص اوله واحتج غيره بان مقتضى اللفظ اجراؤه على ظاهره من العموم ومقتضى اللفظ الثاني عود الضمير الجميع ما دل عليه اللفظ المتقدم اذ لا اولوية لاختصاص حكم المذكور السابق ببعض دون البعض واذا اقام الدليل على تخصيص الضمير ببعض المذكور السابق وجب ان ظاهره لو يلزم منه مخالفة الظاهر الاخر بل يجب اجراؤه على ظاهره الا ان يقوم دليل على تخصيصه والدليل على ما قلناه ان الضمير لا بد وان يرجع الى السابق قطعا فاما ان يرجع الى الكل او بعضه والثاني لعدم الاولوية ولاستلزامه الاجمال فتثبت الاول وانما يصح لو كان المراد الاول من يصح العود اليه والجواب عن حجة القاضي ان التخصيص يقتضي تخصيص اول الكلام لوجوب رجوع الضمير الى الجميع ما تقدم لان معنى الا ان يعفون الا ان يعفو النساء اللواتي طلقتموهن ولو انه صرح بذلك لكان لفظ النساء مقصورا على من يصح عفوه وعن الثاني ان الضمير ليس للعموم وهو عبارة عما تقدم اذ الضمير هو المظهر في المعنى وانما اختلفا في الاضمار والاظهار فلا يكون الاول للعموم والثاني للخصوص احتج المتوقفون بان ظاهر العموم المتقدم يقتضي الاستغراق وظاهر الكناية يرجع الى كل ما تقدم لان الكناية يجب رجوعها الى المذكور المتقدم وهو المطلقات وليس رعاية ظاهر العموم اولى من رعاية ظاهر الكناية فوجب الوقف اجاب القائلون بالعموم بان اجراء اللفظ على عمومه وتخصيص المتأخر اولى من العكس لان دلالة العموم ظاهرة ودلالة الثاني غير ظاهرة ولا نحيح ان دلالة اللفظ اقوى منه لان المضمر اعترضه ابو الحسين بانه ليس القول ان العموم اولى لانه ظاهر باولى من ان التمسك بالكناية اولى لانه كناية وليس بجيد لان الظاهر لا يتوقف على الكناية في الدلالة والكناية متوقفة على الظاهر والموقوف عليه اولى والجواب الصحيح ان مراعاة ظاهر الكناية اولى لان تعميم الظاهر يقتضي الاضمار او الاجمال اما الاضمار فلان التقدير بعضهن الا ان يعفو بعضهن ومراعاة ظاهر الكناية يقتضي التخصيص وقد تقدم ان التخصيص خير من الاضمار واما الاجمال فلعدم استفادة المعنى المراد منه قبل التخصيص الاول لزم تخصيصهما معا فيلزم مخالفة ظاهرين وليس بجيد لان الثاني بعد تخصيص الاول لا يكون عاما فلا يلزم مخالفته

بحكمه ظاهرا اخر **البحث الثالث عشر** في الحكم الخاص المقرون بالعلة اذا حكم النبي صلى الله عليه وآله في واقعة خاصة وذكر العلة قال الشافعي انه يعم من وجدت تلك العلة في حقه كقوله صلى الله عليه وآله في حق اعرابي محرم وقصت به ناقته لا تخمروا راسه ولا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيامة ملبيا واداجهم تشخب دما وكالو قال حرمت الخمر لكونه مسكرا ومنعه القاضي ابو بكر والحق ان يقال ان عموم الحكم ليس بالنظر الى الصيغة الواردة فانه لو كان كذلك لكان اذا قال لوكيله اعتق سالما لكونه اسود لاقتضى عتق كل عبد اسود كما لو قال اعتق عبيدي السود ان تعميمه مستفاد من العلة ان قيل يعم ما يأتي البحث فيه فان قلنا بم لم يرتج قوله لوكيله اعتق سالما لكونه اسود لان الوكيل انما يتصرف فيما امره الموكل نصا بالقياس على ما يأمره به والقايسة في ذكر العلة مخرجه كون الحكم معللا الا ان يكون اللفظ عاما قال القاضي ابو بكر يحتمل ان يكون النبي صلى الله عليه وآله علم ذلك في حق الاعرابي بما علم من كونه مات مسلما مخلصا فيعاوده محشورا ملبيا وقصت به ناقته لا يحرج احرامه وقد علم لحدث قبل عموم حتهم في الجهاد وتحقق ثمها دهم ولا يصح الجهاد وفي تحريم الخمر لكونه خمرا مسكرا وهذا وان كان متوجها الا انه على خلاف ما ظهر من تعليله صلى الله عليه وآله بحرمة الاحرام والجهاد ومسايلة **البحث الرابع عشر** في ان خطابه صلى الله عليه وآله لواحد هل يقتضي تعميمه به اذا خاطب النبي صلى الله عليه وآله واحدا من امته لم يكن ذلك خطابا للباقين الا بدليل منفصل عند اكثر المحققين وقالت جماعة من الحنابلة انه يكون خطابا للباقين لنا ان الخطاب يتوجه الى الواحد وهو موضوع في اللغة لذلك الواحد فلا يكون متناولا لغيره احتجوا بوجوه ١ قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله صلى الله عليه وآله بعثت الى الناس كافة وقوله صلى الله عليه وآله بعثت الى الاسود والاحمر وهو يقتضي التشريك ب قوله صلى الله عليه وآله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة نص في التعميم عند خطاب الواحد ج اجماع الصحابة على الاحتجاج د في الحوادث بحكمه صلى الله عليه وآله على احاد الامة كحكمهم في الربا بما حكم به على ماعز وضرب الجزية على المجوس بحديثها على مجوس هجر ولولا ان الحكم على واحد يقتضي التعميم لم يجز التعليل الا بدليل والاصل عدمه ولانه لو كان كذلك لم يبين د انه صلى الله عليه وآله خصص بعض الصحابة باحكام دون غيره ونص على تخصيص ابي بردة في التضحية بعناق وقال يجزيك ولا يجزي احدا بعدك وتخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده وتخصيص عبد الرحمن بن عوف بلبس الحرير

الحرير ولولا ان الحكم باطلاقه على الواحد حكم على الامة لما احتاج الى التنصيص بالتخصيص والجواب عن ١ انا نقول بموجبه فانه مرسل الى الناس كافة ومبعوث الى كل واحد لكن لا يجب تساويهم في الاحكام لانه يجوز ان يختص حكم الخاص به كاحكام المريض والصحيح والمسافر والحر والعبد والحائض والطاهر وغير ذلك ولا يلزم من ذلك اشتراك الجميع في كل حكم وعن ب ان التعميم خرج من هذا الخبر لا من مجرد حكمه على الواحد لان الحكم على الواحد وخطاب الواحد ليس خطابا للجميع فانه لو كان خطابا للجميع لزم منه التخصيص باخراج من لم يكن موافقا لذلك الواحد في السبب الموجب للحكم عليه ولانه لو كان خطابه للواحد خطابا للجماعة لما احتاج الى قوله حكمي على الواحد ان كانت فائدته التاكيد والاصل فيه لان اللفظ التاسيس لمنا للكن حكمه على الواحد لو كان حكما على الجماعة بهذا الخبر لم يلزم ان يكون حكمه للواحد حكما للجماعة لو الفرق ظاهر في الخلاف واقع في الجمع وقد يقال ان المراد حكمه عليه بالتشريع في حقه سواء كان له او عليه لان قبول الامر والانقياد للحكم وان كان له واجب ولانه اذا الاول ثبت الثاني لعدم القائل بالفرق وعن ج انه احكام حال فلا يقتضي التعميم ولان حكمهم انما كان لعلمهم بالمشاركة في السبب للاجماع على انهم لو لم يعلموا السبب وتساويهم فيه لما حكموا بالتشريك في الحكم وعن د ان الفائدة زوال توهم المساواة او التاكيد **البحث الخامس عشر** في ان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة هل هو للعموم ام لا ذهب الاكثر الى عمومه هنا وانه يقتضي اخذ الصدقة من كل نوع من انواع كل مال وخالف فيه الكرخي وحمره على اخذ صدقة واحدة من نوع واحد احتج الاولون بان اموالا جمع اضيف الى مضمر فيفيد العموم لما تقدم فيصير التقدير خذ من كل نوع من اموالهم صدقة فتعداد الصدقة تعدد الاموال قال الكرخي صدقة نكرة مضاف الى جملة الاموال فاذا اخرجت الصدقة من جزء المال صدق اخذها من المال وهذا دفع الاجماع على ان كل درهم ودينار موصوف بانه مال ولا يجب اخذ الصدقة منه والاصل ان يكون ذلك لعدم دلالة اللفظ عليه لا للمعارض وقد نظر فان القائل بالتعميم لم يعلله بالنظر الى صدقة النكرة بل بالنظر الى الجمع المضاف وقد سبق انه للعموم ويمنع صدق اخذ الصدقة من الجميع عند اخذها من مال واحد والتحقيق ان الجمع هنا ان كان عاما لكل واحد وجب ان يوخذ

من كل واحد صدقه وان كان الكل من حيث هو كل مجموع صدق ما اختص به كل واحد من آحاد
واحد خاتمة تشتمل على مسائل الاولى قد بينا انه لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص و
لا يشترط القطع بل الظن المستند الى البحث التام بحيث لو كان لظهر عليه وقال القاضي ابو بكر
يشترط القطع بنفي المخصص لان الاعتقاد الجازم من غير دليل قاطع جهل وقد سلك في العلم
بنفي المخصص مسلكين ا اذا بحث في مسئلة قتل المسلم بالذمي مثلا عن مخصصات قوله صلعم
لا يقتل مؤمن بكافر وقال هذه مسئلة كثر الجدال فيها وطال خوض العلماء فيستحيل عادة ان يشذ
عن جميعهم دليل والادلة المنقولة عنهم علم بطلانها مما علم انتفاء المخصص ب يمكن ان يحصل
المجتهد اليقين وان لم يحط بجميع المدارك اذ نقول لو كان الحكم خاصا لنصب الله عليه دليلا
للمكلفين ولبلغهم ذلك ولما خفي عليهم واعترض الغزالي على الاول بوجهين ا انه جرى في الصحابة ان
يتمسكوا بالعموم في كل واقعة لم يكثر الخوض فيها ولم يطل البحث عنها ولا شك في علمهم مع
جواز التخصيص بل مع جواز نسخ لم يبلغهم كتحكمهم بصحة المخابرة بدليل عموم احل الله البيع حتى روى
رافع بن خديج النهي عنه ب انه بعد طول الخوض لا يحصل اليقين بل ان سلم انه لا يشذ المخصص عن
جميع العلماء ومن اين عرف انه بلغه كلام جميعهم ولعل منهم من تنبه لدليل ولم يكتب في تصنيف
ولا نقل عنه والثاني كالاول فانه لو اجتمع الامة على شيء امكن القطع بان لا دليل يخالفه
اذ يستحيل اجماعهم على الخطاء اما في مسئلة الخلاف كيف يتصور ذلك وفيه نظر فانه لم يحجر
على احد بل ادعى ان العموم اذا لم يعلم انتفاء المخصص لا يجوز التمسك به والصحابة عارفون بالا
حكام لقرب عهدهم بالرسول صلى الله عليه فقل ان يخفى عليهم بعد البحث الشديد بخلاف غيرهم لبعد
الازمنة المقتضي لاندراس الاحوال واما ائمتنا والعلماء المشهورون فقل ان يخفى كلامهم والمعتبر
انما هو قول من بلغ رتبة الاجتهاد وقل خفاء مثله وبعد ذلك فالوجه ما قلناه من الاكتفاء بالظن
ب ظن قوم ان قوله تعالى وافعلوا الخير من العام وتمسكوا به على ايجاب الوتر واخراج ما دل
الدليل على عدم وجوبه عنه لا يمنع التمسك به وقد بينا ان المفرد المحلى باللام لا يقتضي
العموم نعم ان قوله ما استطعتم قرينة تدل على حث فعل كل ما عليه اسم الخير فلا وقال
الغزالي انه مجمل وليس كذلك ج قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا العموم

فيجوز التمسك به في منع قتل المسلم بالذمي لانه يفيد نفي السلطنة الا ما دل الدليل من الدية والقصاص والقرض
و طلب الثمن وغيره والاصل فيه انه نكرة في موضع النفي وقد بينا انها للعموم وقال الغزالي انه مجمل
وليس بجيد وكذا قال في نفي الاستواء انه مجمل د قوله صلعم فيما سقت السماء العشر من قبيل
العام الا ما خصه الدليل لما تقدم من ان ما للعموم وقال قوم لا يجوز الاحتجاج بعمومه لان المقصود
ذكر الفصل بين العشر ونصف العشر وهو غلط لما تقدم الثاني في قوله تعالى واحل الله البيع ليس (بيس م)
عاما ولا مجملا وتردد الساوي في كونه مجملا او عاما من حيث ان الالف واللام احتمل ان تكون
للتعريف ومعناه احل البيع الذي عرف الشرع شرطه د قال الغزالي اسم المفرد يفيد العموم في ثلثة
مواضع ا ان يحل لام التعريف مثل لا تبيعوا البر بالبر ب دخول النفي عليه ما رايت رجلا فان
النفي لا خصوص فيه بل هو مطلق فاذا اضيف الى منكر مبهم لم يخصص بخلاف رايت رجلا فانه جمع بين
الاثبات والاثبات يخصص في الوجود فاذا اخبر عنه لم يتصور عمومه فاذا اضيف المفرد الى
ج ان يضاف اليه امر او مصدر او الفعل بعد غير واقع بل مستقبل مثل اعتق رقبة او فك رقبة فانه
تمثيل يعني اي رقبة كانت والاسم مساو لها فانزل منزلة العموم بخلاف اعتقت رقبة فانه اخبار
عن فعل ما من حصل في الوجود ولا يدخل الانفعال في اما ا فقد تقدم انه ليس للعموم واما
ب فقد بينا انه للعموم واما ج فانه مطلق لا عام الباب الرابع في المطلق والمقيد وفيه مباحث
الاول في ماهيتهما قد عرفت بما سبق ان المطلق هو اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي من غير (لا بقيد م)
العموم والخصوص ولا بقيد الوحدة او الكثرة بل نفس الماهية وقد يراد به هنا اعم من ذلك
وهو هذا والنكرة المنسبة اما في معرض الامر مثل اعتق رقبة او مصدر الامر مثل فتحرير
رقبة او الاخبار عن المستقبل مثل ساعتق رقبة ولا يتصور المطلق في معرض الخبر عن الماضي (ساعتق م)
مثل ضربت رجلا ضرورة تعيينه باعتبار اسناد الضرب اليه ورسم بانه اللفظ الدال على
مدلول شائع في جنسه فاللفظ كالجنس للمطلق وغيره وخرج بالدال المهمل وبقولنا
على مدلول المعنى الوجود والعدم وخرج بالشائع في جنسه اسماء الاعلام والمعارف والعمومات
لاستغراقها وفي اخراجها به نظر فالاولى زيادة على البدل واما المقيد فيقال لمعنيين

على ما يتعلق [illegible] من الالفاظ دالا ... بعض الاصل ب ما كان م م

ا ما كان من الالفاظ دالا على وصف مدلوله المطلق بصفة زائدة كقولنا دينار مصري وهذا وان
كان مطلقا في جنسه من حيث هو دينار مصري الا انه مقيد بالنسبة الى مطلق الدينار فهو مطلق
و مقيد باعتبارين ورسم بانه ما اخرج من شياع مثل رقبة مؤمنة المبحث الثاني في حكم
الجمع بينهما كما تقدم في باب تخصيص العموم من المتفق عليه والمختلف فيه والمزيف والمختار فانه جار
في تقييد المطلق واذا تعقب التقييد جملة واحدة فلا خلاف في انه يخرجها من الاطلاق
الى التقييد بقي هنا البحث عن حكم الجمع بينهما فنقول المطلق والمقيد اذا وردا فاما ان يكون
حكم احدهما مخالفا لحكم الاخر كقوله اتوا الزكوة واعتقوا رقبة مؤمنة او اطعم طعاما
من اطعمة العراق واكس ثوبا وهذا لا خلاف في انه لا يحمل المطلق هنا على المقيد ولا يسند
الثوب بقيد العراق لامكان الجمع بينهما من غير تناف ولو لزم تعلق احدهما بالاخر في صورة
واحدة وهي في مثل اعتق رقبة في كفارة الظهار ثم يقول لا تملك رقبة كافرة فانه يقتضي
تقييد الرقبة بغير الكفر لكن القيد هنا في المطلق ضد القيد في المقيد لامتناع الجمع بينهما واما
ان لا يكون مخالفا فاما ان يتحد السبب او يتكثر اما مع التماثل او لا وعلى كل تقدير فالخطاب الوارد
اما امر او نهي فالاقسام ستة ا ان يتحد السبب في الامر كقوله في الظهار اعتق رقبة ثم يقول
فيه اعتق رقبة مؤمنة فههنا يجب ان ننظر هل الامر ان كان الامر المكرر يفيد تكرار
المأمور وان علم اتحاد العتق في الموضعين وعدم تكرره وجب تقييده بالايمان ويحمل المطلق على
المقيد اجماعا بيانا لا نسخا لان المطلق جزء من المقيد والاتي بالكل ات بالجزء فالاتي بالمقيد (لا محالة م)
يكون عاملا بالدليلين والاتي بالمطلق يكون مهملا لاحدهما والعمل بالدليلين اولى من اهمال احدهما
مع امكان العمل به لا يقال يمنع من كون المطلق جزءا من المقيد فانهما ضدان فلا يجتمعان سلمنا لكن
حكم المطلق عند عدم التقييد تمكن المكلف من الاتيان باي فرد شاء من افراد تلك الحقيقة وخروج
عهدة المكلف بالاتيان باي فرد والتقييد يمنع من ذلك فيتضاد حكماهما وذلك المكلف فليس تقييد
المطلق بالمقيد اولى من حمل المقيد على الندب والمطلق على اصله لانا نقول المطلق هو الحقيقة والمقيد
هي مع قيد زائد فالحقيقة جزء المقيد وعدم التضاد بين الاطلاق والتقييد فان الاطلاق

في كون اللفظ دالا على الحقيقة من حيث هي هي من حذف القيود الايجابية والسلبية وهو لا ينافي العدد
ولا يراد بالاطلاق دلالة اللفظ على الحقيقة من حيث هي عارية عن القيود فالاول هو اخذ الحقيقة لا بشرط شيء والثاني
اخذها بشرط لا شيء وبينهما فرق ولان شرط الخلو عن القيود غير معقول لان الخلو قيد ودلالة
المطلق على التمكن من اي فرد ليست لفظية وضعية ودلالة المقيد على وصف التقييد وضعية من حيث
اللغة فهو اولى بالرعاية وفيه نظر فان حمله على الندب لا يقتضي ضعف دلالته على معناه ولا اهمال شيء منها
اقصى ما في الباب انه حمل الامر فيه على الندب اما على سبيل المجاز او على الخلاف ودلالة المقيد
على التقييد لا ينفي في حال الحمل على الوجوب او الندب بل حمله على الندب اولى لسلامة الدلالة الحقيقية عن
ما يوجب حمل المطلق على المقيد فان دلالته لا تتم ح بل الوجه في الجواب ان نقول حمله على الوجوب يقتضي
يقين البراءة والخروج عن العهدة بيقين بخلاف حمله على الندب فان يقين البراءة لا يحصل بل ولا ظنها لقوة
كون الامر للوجوب الا لاشتراك اللفظ ومعهما لا براءة يقينية او نقول حمل المطلق على المقيد لا يخرجه
عن حقيقته الى مجازه قطعا بل يكون العامل به موفيا المعنى باللفظ للمطلق في حقيقته ولهذا لو اتى اداه
فلو ورد المقيد لكان قد عمل باللفظ في حقيقته بخلاف تاويل المقيد وصرفه عن حقيقته الى مجازه
ولا شك في اولوية استعمال اللفظ في حقيقته عن مجازه ولان الاطلاق يجري مجرى العام والتقييد يجري
مجرى الخاص والخاص مقدم على ان هذا الحمل ممتنع لو صرح في المقيد بالوجوب وقيل ان تاخر المقيد عن
المطلق كان نسخا وليس بجيد والا لكان التخصيص نسخا ولو كان تاخر المطلق نسخا احتجوا بانه لو كان قيدا
لكان المراد باللفظ المطلق انما هو المقيد فيكون المراد من لفظ الرقبة انما هو المؤمنة لان الحكم يكون ثابتا او مبينا المراد من المتكلم
لكن دلالة الرقبة على المؤمنة انما هو بالمجاز لان المطلق لم يوضع للمقيد واذا كان مجازا والاصل عدمه كان نسخا لا
تقييدا والجواب انه ارتفع بما تقدم للمقيد على المطلق مع انكم تحملون المطلق على المقيد وتبعض بتقييد الرقبة في الظهار
بالسلامة عن العيوب لان الرقبة مطلقة وذلك لا نسخ على السليمة مجاز والتحقيق ان المطلق دال على عتق اي رقبة كانت
فيكون الترجيح بالتقييد الى الخصوص ب ان يتحد في السبب في النهي او النفي مثل ان نقول في كفارة الظهار لا يعتق
مكاتبا ثم نقول فيه لا يعتق مكاتبا كافرا ولا خلاف في العمل بهما والجمع بينهما في النفي لامكانه فيجري المطلق على اطلاقه
في المنع من عتق المكاتب في الظهار اصلا على التاويل لان النفي يعمه ولا يخصه النفي المقيد بالكفر لانه نفي

مما دخل تحته والعموم لا يخفى بذكر بعضه فانا علمنا بدليل خارجي ان المنهي عنه باحد المسمين هو المنهي عنه بالاخر
من غير فرق بينهما في عموم ولا خصوص فيجب ان يقيد المطلق بالكفر ويعتبر التكليف في الموضعين النهي على التكرر
بالكافر ج ان يتحد الحكم ويختلف السبب كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في القتل بالايمان
وللناس فيه ثلثة مذاهب طرفان وواسطة ا قال بعض الناس هو تقييد احدهما يقتضي تقييد الاخر لفظا
لان الشافعي قال يتنزل المطلق على المقيد فاوله بعضهم بالحمل على التقييد مطلقا من غير حاجة الى دليل اخر
ومنهم من حمله على ما اذا وجد بينهما علة جامعة مقتضية للالحاق ب قول جماعة الحنفية انه لا يجوز
تقييد المطلق بطريق ما اصلا ج قول اكثر المحققين كابي الحسين والسيد المرتضى وغيرهما انه يجوز
تقييد المطلق بالمقيد على تقدير وقوع القياس مع وجود شرايطه لانه يجب التقييد بالقياس
مطلقا والاول باطل فانه لو قال اوجبت في كفارة القتل رقبة مومنة واوجبت في الظهار
الحر رقبة كانت لم يكن احد الكلامين مناقضا للاخر فليس تقييد احدهما مقتضيا لتقييد
الاخر وهذا نظر فان اعتق اي رقبة شئت نقيض قوله لا تعتق الا رقبة مومنة فلا يجوز حمل الثاني على الاول
ثم اعتق رقبة كالجامع المفسد فكل اليهودي المجرد ولا دلالة للعام على الخاص ولان ظاهر
المطلق يقتضي اجزاء الحكم على اطلاقه فلو حمل على المقيد لوجب ان يكون بينهما ربط يوجب تقييد حكم
ما قيد به الاخر والا لم يكن تقييده به اولى من عدم تقييده والربط اما من حيث اللفظ او الحكم اما
اللفظ فبان يكون بين الكلامين تعلق بحرف عطف او اضمار وهو منتف هنا واما الحكم فبان
يتفق الحكمان في علة التقييد بالصفة وهو تقييد بالقياس وليس هو المتنازع او بان يجمع في
في التقييد ان يكون الحكم مقيدا في كفارة وغير مقيد في اخرى وهذا غير ممتنع وحينئذ كما يجوز
ان يكون للمصلحة بينهما التقييد جاز ان يكون للمصلحة بينهما ان يختلفا في التقييد فلو جاز مع فقد
الوصلة والربط ان يقيد احدهما بما قيد به الاخر جاز ان يثبت لاحدهما بدل لان الاخر
بدلا او يختص احد العضوين لان الاخر مخصوص هذا دليل ابي الحسين وفيه نظر لانا نمنع
عدم الاولوية لو انتفى الربط فانا نمنع اذ التقييد بالايمان يدل على اولويته ورجحان مصلحة المقصود لاذم
به طلبها للمصلحة الراجحة والحصر ممنوع اجاب بوجوه ا القران كالكلمة الواحدة واذا ثبت التقييد
في احد الحكمين ثبت في الاخر والا لزم الاختلاف المنافي للوحدة ب الشهادة لما قيدت بالعدالة

مرة واحدة واطلقت في سائر الصور حمل المطلق على المقيد فكذا هنا ج قوله تعالى والذاكرات حمل في الاول م
حمل على قوله والذاكرين الله كثيرا من غير دليل خارج والجواب عن ا ان عنيت بوحدة
القران عدم تناقضه فهو مسلم لكن لا تناقض هنا وان عنيت اتحاده في كل الاشياء فهو باطل بالضرورة
فان فيه العام والخاص والمجمل والمبين والظاهر والمأول والامر والنهي وغير ذلك فلو لا يكون
فيه الاطلاق والتقييد على انهم سلموا ثبوته في بعض الاحكام للمماثلة وعن ب التفصيل في الشهادة
في كل حكم بالاجماع لا لكونها مقيدة في احد الحكمين وعن ج ان المفسد للدليل ما اقتضاه العطف
التسوية لعدم استقلال المعطوف بالدلالة فوجب رده الى ما هو معطوف عليه ومشارك له في
حكمه ولان الفرق حصول الربط هنا بالعطف بخلاف صورة النزاع واما المحققون فانهم اختلفوا
فقال بعضهم سبب المنع من التقييد بالايمان ان قوله اعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من اعتاق
اي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على انه لا يجوز الا المومنة لكان القياس دليلا
على زوال تلك المكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز ولان تقييده
بالايمان زيادة على النص والزيادة على النص نسخ والنسخ لا يجوز بالقياس وقال الاخرون
ان تقييده بالايمان زيادة على حكم فيقتضي استيفاؤه وقال اخرون ان تخصيصه وتقييده
بالايمان هو مخصص لحكم فيقتضي استيفاؤه والجواب عن ا بمنع تحقق النسخ فانه رفع حكم
ثبت بخطاب سابق وليس ذلك ثابتا هنا لانه هو تقييد المطلق الحكم وهو لا يزيد على تخصيص العام
وعندكم يجوز التخصيص بالقياس فكذا التقييد فيسقط كلامكم وايضا الكم اعتبرتم سلامة
الرقبة من كثير من العيوب فان كان اشتراط الايمان نسخا كان نفي تلك العيوب نسخا وعن الثاني
بالمنع من الاستيفاء بدون القيد لان الخصم يقول قيام الدلالة على صحة القياس تدل على انه على علة م
نعم لو يتوقف حكم المطلق بهذا الكلام لكان في العموم ولا يرفع تقييد المطلق بالقياس اما
لان المطلق لا يتاتى فيه التخصيص كما لا يتاتى في العين الواحدة وهو باطل فان المطلق يشمل
جميع الصفات والاحوال ولان القياس غير دليل او هو دليل لكن لا يخص به العام وقد نفي على هذا
على تقرير ذلك في الاقسام ظاهر فانه قد م البحث الثالث في الحمل بين المطلق والمقيد ان اطلق
الحكم في موضع وقيد مثله في موضعين بقيدين متضادين كقضاء رمضان ورد مطلقا في قوله تعالى

تعدة من ايام اخر وقيد صوم التمتع بالتفريق في قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا
رجعتم وقيد صوم كفارة الظهار بالتتابع في قوله تعالى فصيام شهرين متتابعين فالحنفية سووا بين التقييد
هنا لانه مع التقييد لو حمل على اطلاقه فهم المقيد بالضدين اولى بالبقاء واما القايلون بان المطلق
مقيد بالمقيد لفظا فانه مع هنا من ذلك لانه ليس تقييده باحدهما اولى من تقييده بالاخر واما
من حمل المطلق على المقيد بالقياس فانه يحمل هنا على احدهما ان كان القياس عليه اولى من الاخر ولا يبقى
على اطلاقه المقصد الساكن في اقل صنف الدلالة وفيه ابواب الاول في المجمل والمبين وفيه فصول الاول في المجمل والمبين
في المجمل وفيه مباحث الاول في ماهيته قد عرفت مما تقدم ان اللفظ ان لم يحتمل غير ما اريد به كان نصا وان
احتمل فان تساويا فالمجمل بالنسبة الى كل منهما وان ترجح احدهما فالراجح ظاهر والمرجوح ماول اما
النص فهو كل كلام يظهر افادته لمعناه ولا يتناول اكثر منه هذا ما ذكره فخر الدين الرازي واحترز بالكلام
عن ادلة العقل والافعال التي لا تسمى نصوصا وعن المجمل مع البيان فانه لا يسمى نصا لان قولنا نص عائد
عن خطاب واحد دون ما يقترن به ولان البيان قد يكون غير القول والنص لا يكون الا قولا واحترزنا
بقولنا لا يتناول اكثر منه لان الرجل اذا قال لغيره اضرب عبيدي فهو يدل على ضرب سالم من عبيده لفظي
لانه لا يدل على التعيين وينبغي المنافي على ضرب جملة عبيده لانه لا يفيد سواهم وفيه نظر لان ادخال الكاف
الكاف والبعض في الحد غلط ولانه يدخل فيه الظ وهو قسيم له ولا اعتداد باخراج المجمل مع البيان بان النص
كلام واحد غير بين لاسماء لحد تصديق على ما يصدق المحدود عليه وقوله لا يتناول اكثر منه لا يمنع
عن ضرب سالم من عبيده لانه نص في المعين وقال الشافعي النص خطاب يعلم ما اريد به من الحكم سواء كان
مستقلا بنفسه او علم المراد بغيره وكان يسمي المجمل نصا وهو خلاف المتعارف من الفرق بينهما ومع ذلك
فانه ليس بحد لان الحد عنده هو خطابه ثم المتعلق بافعال المكلفين ويعم الحد النص خطاب بعلم
ما اريد به من خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفيه تخصيص للنص بما يستفاد
منه خطاب الله تعالى خاصة وتخصيص بما يتعلق بافعال المكلفين وقال قاضي القضاة النص هو خطاب
يمكن ان يعرف به المراد ويحترز عن المجمل والظ وقال ابو الحسين يجب ان يشترط في النص ثلث شرايط
ان يكون كلاما وان لا يتناول الا ما هو نص فيه وان كان نصا في اشياء كثيرة وجب ان لا يتناول

قولنا يظهر افادته لمعناه عن المجمل لا قال الله وقد قال نص الله تعالى على وجوب الصلوة وان كان قوله اقيموا الصلوة مجملا لانا نقول انه نص في افادة الوجوب وليس مجملا فيه بل في متعلقه والخروج زنا م

دل سواها وان يكون افادته لما يفيده ظاهرة غير مجملة اما كونه عبارة فلان ادلة العقول
والافعال لا تسمى نصا واما ظهور الدلالة فان المفهوم من قولنا ان العبارة نص في هذا الحكم
افادتها على جهة الظهور ولان النص لغة ماخوذ من الظهور ومنه قيل منصة العروس
لما ظهرت وارتفعت واما اشتراط افادة ما هو نص فيه فقط فلان الانسان اذا قال
لغيره اضرب عبيدي ولو نقل انه نص على ضرب زيد من عبيده لما افاده وافاد غيره وقيل ان كلامه
نص في ضرب جملة عبيده وسالم منهم سواهم فاذا كان كذلك وجب ان يحد بانه كلام يظهر افادته
لمعناه ولا يتناول اكثر مما قيل انه نص وقد اورد عليه اخذه واحسن الحد ما دخل اللفظة كل واصله السالم
القطع نص الله فيما اورده واما المجمل فهو في اللغة عبارة عن الجمع يقال اجمل الحساب اذا جمعه ومنه قيل
للوم اذا لم يجمل بين الحق المستيقن قد اجملت بخيره وقيل المحصل ومنه اجملت الشي اذا حصلته واما في
الاصطلاح فقد حده بعض الاشاعرة بانه اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شي وهو باطل
فانه ليس بمانع لدخول المهمل فيه وليس بمجمل لان الاجمال والبيان من صفات الالفاظ الدالة ولا دلالة
في المهمل ومدخل فيه قولنا مستحيل فانه لا يفهم منه عند الاطلاق شي وليس بمجمل لان مدلوله ليس كذلك
بجامع لان المجمل المتردد بين محامل يفهم منه انحصار المراد في احدها وان لم يكن معينا وكذا ما هو
مجمل من وجه ومبين من اخر كقوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده فانه لا يعلم المراد به الا الذي لا
يفهم منه شي عند اطلاقه من جهة ما هو مجمل لانا نقول انه تعريف المجمل بالمجمل ولا يمنع تعريفه بالمعنى
نفسه ولان الاجمال قد يكون في دلالة الافعال كما في دلالة الاقوال فانه صح لو قام مع تفكره متردد
بين الوجوب والندب فلا يصح تحديده باللفظ وقال ابو الحسين انه اللفظ الصالح لاحد معنيين او
لا يتعين معناه الا بوضع اللغة ولا بعرف الاستعمال ويبطل بانه خصصه باللفظ وشمل المطلق
وقال السيد المرتضى انه الخطاب الذي لا يستقل بنفسه في معرفة المراد منه وذكر ابو الحسين له ثلثة
حدود ا انه ما افاد جملة من الاشياء ويدخل فيه العام والكتاب ولانه لا يحد المجمل ب
ما لا يمكن معرفة المراد منه ويبطل بالمهمل وبالمجاز اذا اريد فانه لا يفهم المراد منه وفيه نظر لاحتمال ان يريد
ما لا يمكن معرفة المعنى الذي اريد باللفظ فيخرج المهمل والمجاز المراد المجمل ج ما افاد شيئا من جملة
اشياء هو متعين في نفسه واللفظ لا يعينه ولا يلزم اضرب رجلا لافادته ضرب رجل وليس بمتعين

في نفسك اي رجل ضرب جاز حمله على اسم الزنج فانه يحمل الطهر وحده او الحيض وحده والفظ
بعينه وقوله تعم اقيموا الصلوة ليدل وجوب فعل متعين في نفسه غير شايع وهو مشوش
تحسيد الحمل باللفظ حتب قال واللفظ لا نجيد فلا يكون جامعا لخروج الاجمال في دلالة
الفعل وقيل المجمل ما لم يتضح دلالته وسحى بالمجاز ويمنع عدم دخوله وقيل ما له دلالة على احد
امرين لا مزية لاحدهما على الاخر بالنسبة اليه ولا يمكن حمله على المراد منه الا بدليل من خارج
فقولنا ما له دلالة تعم القول والفعل وغيرهما من الادلة المجملة وقولنا على احد امرين
ليخرج ماله دلالة على واحد لا غير وقولنا لا مزية لاحدهما على الاخر بالنسبة اليه احتراز
عن اللفظ الذي هو ظاهر في معنى وتحمل غيره كالحقيقة والمجاز والقيد الاخير احتراز
عن المطلق **البحث الثاني** في اقسام المجمل الدليل الشرعي اما ان يكون اصلا او مستنبطا منه
والاول اما ان يكون لفظا او فعلا فاللفظ اما ان يكون مجملا اولا والمجمل اما ان يحكم عليه
بالاجمال حال كونه مستعملا في موضعه او حال كونه مستعملا في بعض موضوعه او حال كونه مستعملا لا
في موضوعه ولا في بعض موضوعه فالاول ان يكون اللفظ محتملا لمعان كثيرة فلا يكون حمله على البعض
اولى فان كان موضوعا لتلك المعاني بحسب معنى واحد يشترك فيه فهو المتواطئ كقوله تعالى وآتوا
حقه او لا بحسب معنى واحد وهو المشترك كالقرء والثاني وهو ان يحكم عليه بالاجمال حال كونه
مستعملا في بعض موضوعه فهو كالعام المخصوص بمخصص مجمل كقوله تعم واحل لكم ما وراء ذلكم
ان تبتغوا باموالكم محصنين فلولا قيد الاحصان لم يحتج الى البيان فبالقيد صار مجملا لعدم العلم بالاحصان
فلم يتبين ما اريد لنا او باستثناء كقوله تعالى واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم او بدل
منفصل مجهول كما لو قال صلى الله عليه وآله في قوله تعم اقتلوا المشركين المراد بعضهم والثالث وهو ان يحكم
عليه بالاجمال حال كونه مستعملا لا في موضوعه ولا بعضه فهو الاسماء الشرعية وغيرها فالاول كالامر
بالصلوة قبل تعليم افعال الاسماء الجديدة فانا نفتقر الى البيان والثاني ان يدل الاسم على عدم ارادة
الحقيقة والمجازات متعددة ولا اولوية لارادة احدهما فيفتقر الى البيان واما الفعل فان
تجرد وقع لا يدل على وجه وقوعه الا ان يقترن به ما يدل على الوجه فيستغني عن البيان كما لو
قام الى الصلوة ما ذا انا ما فانا نعلم وجوبها وكما اذا داوم على الاتيان بالسجود ب

بين فانا نعلم انه من افعال الصلوة واما اذا لم يقترن به قرينة تدل على الوجه فلا بد من البيان واما
المستنبط فهو مثل القياس ولا اجمال فيه حتى يحتاج الى البيان واما غير المجمل فهو المبين فان كفى بنفسه
وصرحه في معرفة المراد فلا احتياج الى البيان اذ لو احتاج لناقض قولنا انه يكفي بنفسه نحو قوله وهو بكل شيء
عليم وان لم يكتف بنفسه فاما ان لا يحيل بيانه على السامع او يحيل والاول اما ان يكون بيانه
بالتعليل اولا والاول اما بطريق الاولى كتحريم التافيف في دلالته على المنع من الضرب لانه
تقرر في العقل ان من منع من شيء لغرض فانه يمنع لما ساواه فيه او زاد عليه في معنى ذلك الغرض
فاللفظ يدل عليه وان لم يكن موضوعا له او لا بطريق الاولى كقوله صلعم في الهرة انها ليست بنجسة
انها من الطوافين عليكم او الطوافات فيعلم بذلك العلة في الطهارة ومشاركة غيرها لان العلة
يتبعها حكمها واما البيان الذي لا يحيل فليس بتعليل فضربان ا ان يكون الخطاب امرا بشيء
فيعلم وجوب ما لا يتم الا به والا كان ايجابا لما لا يطاق ب ان نعلم في العقل كون
ظاهر الخطاب غير مراد ونعلم بالعادة انه مستعمل في وجه من وجوه المجاز فيعلم انه المراد نحو واسأل
القرية واما الذي يحيل على السامع بيانه فقد تقدم في اقسام المجمل واعلم ان الاجمال قد
يكون في لفظ مفرد اما بالاصالة كالمشترك عند القائلين بامتناع تعميمه ودلالة مابين معانيه
كالعين او نقيضين كالقرء للطهر والحيض او ضدين كالجون للاسود والابيض وكالمجاز المتعدد
بعد تعذر الحقيقة او بالاعلال كالمختار للفاعل وللمفعول وقد يكون في مركب كقوله تعم او يعفو الذي
بيده عقدة النكاح فانه هذه الالفاظ مرددة بين الزوج والولي وقد يكون بسبب التردد في عود
الضمير الى ما تقدم كقولنا كل ما علمه الفقيه فهو كما علم فان الضمير مترددين العود الى الفقيه والى معلومه
ويختلف المعنى باعتبار ذلك وقد يكون بسبب تردد اللفظ بين جمع الاجزاء وجمع الصفات كقولنا
الخمسة زوج وفرد فيصدق على تقدير جمع الاجزاء ويكذب على تقدير جمع الصفات وقد يكون بسبب
الوقف والابتداء كقوله تعم والراسخون في العلم يقولون او من قوله تعم الراسخون العطف والابتداء
وهو داخل تحت المشترك وقد يكون بسبب تركيب المفصل كطبيب ماهر في الخياطة فاذا قيل
طبيب ماهر احتمل انه دون غيره وليس بجيد فانه لا احتمال هنا لظهور رجوعه الى المذكور
في ان اضافة الاحكام الى الاعيان ليس مجملا ذهب المحققون من الاشاعرة والمعتزلة الى ان اضافة

في اقسام المجمل

على خلاف الاصل مثلنا اضمار النحو اما ان يفضي الى الاجمال او لا والثاني يبطل مذهبكم والاول
يوجب اضمار الجميع حذرا من تعطيل دلالة اللفظ لانه اضمار مبين وان افضى الى الاجمال فليس في ذلك ما يقتضي
الى تعطيل دلالة اللفظ مطلقا لامكان معرفة معنى المراد بدليل اخر واما ثانيا فاضمار جميع المضمرات
فلازم مطلقا ومعلوم ان التزام المحذور الدائم اعظم من التزام المحذور الذي لا يدوم لانا نقول بل
اضمار الجميع اولى لكثرة استعمال الاضمار في اللغة وقلة المجمل بالنسبة اليه ولولا ان المحذور في الاضمار
او المجمل كان استعماله اكثر ولانعقاد الاجماع على وجود الاضمار في اللغة والقران واختلف
في الاجمال وهو يدل على قلته ومحذور الاضمار وقال قوم ان اضافة الحكم الى العين وفيه المحذور في
كقوله تعم واشربوا في قلوبهم العجل اي حب العجل لذا قوله حرمت عليكم بهيمة الانعام اي كل انعام الانعام
وهذا اذا اراد به الحاقه بالمجمل فهو خطأ وان اراد حصول العموم مع كونه محذوفا فهو صحيح
وان اراد به الحاقه بالمجاز فهو سهو كما ان الاسماء الموضوعة مجازات لغوية خالية عن قرينة **البحث الخامس**
في ان قوله تعم وامسحوا برؤسكم ليس بمجمل ذهب المحققون الى نفي الاجمال هنا وقال بعض الحنفية انه مجمل لانه يحتمل مسح جميع
الراس ومسح بعضه وليس احدهما اولى من الاخر فكان مجملا وما روي انه صلى الله عليه وآله مسح بناصيته بيان المجمل الاية والحق خلافه
لان ظاهر الباء في اللغة الالصاق فلا يقتضي القضاء وقوله تعم امسحوا برؤسكم يفيد من حيث اللغة مسح الراس لان الباء
المفيدة للالصاق دخلت على المسح وقيدته بالراس وهو اسم الجملة لا البعض العضو بانه لا يوصف الناصية بانها راس
ثم قال لكن العرف يقتضي الصاق المسح بالراس فقط لا مع المسح الجميع او البعض فان من قال مسحت يدي بالمنديل فهم منه
انه الصق المسح بالمنديل ويجوز للسامع انه مسحه بجميعه وببعضه ولو ارد بالمسح بالمنديل خرج عن العهدة بالجميع والبعض
اليه واذا افادت هذه اللفظة في العرف الامر الكلي الشامل للجميع والبعض حمل عليه المسح في الاية فلا اجمال وقال ابن جني
لا نعرف في اللغة من ان من قال مسحت بالراس وبين مسحت الراس والراس اسم للعضو بتمامه فوجب مسحه اجمع وقال بعض اصحاب
الباء للتبعيض وهو يفيد مسح بعض الراس والتحقيق ان نقول الباء اما ان تفيد التبعيض او لا وعلى كلا التقديرين
لا اجمال اما اذا افادت فلان الامر يتناول البعض وهو اختيار الامامية والشافعي لكن المرتضى قال انه مجمل في التخيير
الذي لا دليل على التعيين والتحريم واما ان لم تفد فلان الامر من حيث اللغة متناول الجميع وهو قول مالك والقاضي عبد الجبار
والحسن البصري وابي علي الجبائي ثم ان قلنا ان العرف اخرجه عن ذلك الى الامر المشترك بين الكل والبعض
حمل عليه لعرف اللفظ الى المفهوم النوعي وكفى في العمل به مسح اقل جزء من الراس لكن المرتضى قال انه مجمل لعدم

الى قوله شيئا برؤسكم ليس بمجمل

سواء م

ح لانتقاء م

للحكم الى العين كقوله تعم حرمت عليكم امهاتكم وحرمت عليكم الميتة لا اجمال فيه وقال ابو عبد الله
البصري وابو الحسن الكرخي وقوم من القدرية انه مجمل لان التحريم يضاف الى الفعل بحسب العرف اما حقيقة الحكم الى
الفعل المتعلق بتلك العين المناسب له فيفهم من قوله تعم حرمت عليكم امهاتكم تحريم الاستمتاع
ومن قوله حرمت عليكم الميتة تحريم الاكل كما في حرمت عليكم الخمر يفهم من قوله هذا طعام
حرام تحريم الاكل ومن تحريم الثوب تحريم لبسه دون النظر واللمس والمبادرة دليل الحقيقة
وان كان مجازا من حيث الوضع اللغوي الا انه حقيقة من حيث العرف كما فهم التخيير عند اطلاق اسم الدابة
من حيث العرف ولا اجمال هنا لانه فالصم لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها واكلوا ثمنها
ان تحريم الشحوم افاد تحريم كل انواع التصرف والا لم يتوجه الذم عليهم بالبيع ولهم فهمهم من قولنا فلان
يملك الدار قدرته على التصرف فيها بالسكنى والبيع ومن قولنا فلان يملك الجارية قدرته عليها بالتصرف
بالبيع والوطء والاستخدام واذا جاز ان يحتاط فلا بد لك الا على هذا النحو جار مثله في التحليل والتحريم
احتجوا بان الاعيان غير مقدورة لنا لو كانت معدومة فكيف لو كانت موجودة فيستحيل تعلق التحليل
والتحريم بها واضافتهما اليها فلا يمكن اجراء اللفظ على ظاهره بل لو اخلوه مع في الفعل المتعلقة
بتلك الاعيان وذلك الفعل غير مذكور فيجب اضمار ما يكون متعلقا به ذلك الحكم من الافعال
حذرا من اهمال الخطاب بالكلية ولا يجوز اضمار الجميع لان الاضمار على خلاف الاصل فيجب ان يقدر بما تندفع
به الضرورة تقليلا للاضمار المخالف للاصل وليس اضمار البعض اولى من البعض الاخر لعدم دلالة
دليل على تعيينه فيتحقق الاجمال والجواب ان الاية لو دلت على تحريم فعل معين لوجب ان يتعين
ذلك الفعل في كل تلك المواضع وليس كذلك لان المراد من حرمت عليكم امهاتكم حرمت الاستمتاع
ومن حرمت عليكم الميتة حرمت الاكل والجواب الثاني من وجوه اولها اضمار البعض لان العرف
يقتضي اضافة ذلك التحريم الى الفعل المطلوب من تلك العين ومع الحاجة الى الاضمار لانه لما يجب
اذا لم يكن اللفظ ظاهرا في عرف الاستعمال في الفعل المقصود من تلك العين اما اذا كان ظاهرا
فلا وبيان الظهور ان كل من مارس الفاظ العرب واطلع على عرف اهل اللغة يتبادر الى ذهنه عند قوله
حرمت الطعام والشراب تحريم الاكل والشرب وعند قوله حرمت عليك النساء تحريم الوطء ثانيا لكن
لم لا يجوز اضمار جميع التصرفات المتعلقة بالعين المضاف اليها التحليل والتحريم قوله زيادة الاضمار على

العلم بارادة الجميع او بعض معين او غير معين وليس بجيد لان ارادة الجميع سبعة بالاصل وان احتمل فلو ارادة لبينه وعلى كل تقدير فلا اجمال بل انما يتحقق الاجمال لو قلنا ان الباء لا تفيد التبعيض وان اللفظ لا يحمل على الحقيقة اللغوية او العرفية الا بقرينة فيبقى مشتركا مجملا لكن الحق خلافه وفيه نظر فان العرف انما اقتضى الامر الكلي في الامر بالمسح بالمنديل لحصول الغرض بالبعض وهو ازالة الرطوبة من اليد بخلاف الامر بالمسح في الرأس لان القصد هنا وقع بالمسح لا لما تقدم من نحو مسح اليد بالمنديل الا انه لا اجمال ايضا لان الباء ان لم تفد التبعيض وجب مسح الجميع الا لدليل خارجي وان افادته كفى البعض فلا اجمال البحث الخامس في ان الافعال المنفية ليست مجملة اختلف الناس في الافعال المنفية كقوله صلى الله عليه وآله لا صلاة الا بفاتحة الكتاب ولا عمل الا بنية ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ونحوه فذهب الكل الى نفي الاجمال فيه وقال القاضي ابو بكر وابو عبد الله البصري انه مجمل وقسم ابو الحسين الفعل الذي دخل عليه حرف النفي اذا لم يكن على صفة من الصفات الى احدهما ان يكون انتفاء الفعل متى حصل لم يحصل تلك الصفة ممكنا بان يكون النفي داخلا على اسم شرعي كقوله صلى الله عليه وآله لا صلاة الا بفاتحة الكتاب لان كلامه صلى الله عليه وآله يحمل على معانيه الشرعية فظاهره يقتضي نفي الصلاة الشرعية وهو يقتضي كون القراءة شرطا ويقتضي ان يكون قولنا صلاة فاسدة مجازا اعني وصفنا لها بانها صلاة ويكون المراد بها على صورة الصلاة وكذا قوله صلى الله عليه وآله الاعمال بالنيات فان اعظم ما فيه ان يجري مجرى قوله لا عمل الا بنية ومعلوم انه لا ينبغي ان يحمل على احدهما اولى من الاخر فيبقى مجملا واحتج ابو عبد الله البصري على الاجمال بان الصلاة والعمل موجودان فلا يمكن صرف النفي اليهما فوجب صرفه الى حكم اخر وليس البعض اولى من البعض فاما ان يحمل على الكل وهو اضمار من غير ضرورة ولانه قد يفضي الى التناقض لانا لو حملناه على نفي الصحة ونفي الكمال معا ونفي الكمال يثبت الصحة فيلزم التناقض وفيه نظر فان نفي الكمال انما يقتضي ثبوت الصحة لو لم يكن معه ما يقتضي نفيها فلما كان فيعم نفي الصفات او لا يحمل على شيء بل يتوقف وهو معنى الاجمال والحق انه لا اجمال ههنا اما فيما له مسمى شرعي فلا مكان نفيه والشرع اخبر عن انتفاء ذلك المسمى عند انتفاء الوصف المخصوص لا يقال انه قد يقال هذه صلاة فاسدة فدل على ان اسم الصلاة يقع على الصحيح والفاسد ليس صلاة شرعية لانا نقول التوقيف من الدليل ان يصرف ذلك الى المسمى الشرعي وهذا الى المسمى اللغوي وليس بجيد اذ ليس المراد بقولنا صلاة فاسدة اي دعاء فاسد [illegible] بل الوجه قول ابي الحسين انه مجاز واما ما لا اسم شرعي له كقوله لا عمل الا بنية فلا اجمال فيه ايضا خلافا

لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل [illegible]

قال ابو الحسين لان الاجمال انما يتحقق لو لم يكن اللفظ ظاهرا بعرف استعمال اهل اللغة قبل ورود الشرع في شيء وهذا اللفظ يدل ظاهرا على نفي الفائدة فان المتبادر الى الافهام من نفي كل فعل كان متحقق الوجود انما هو نفي فائدته مثل لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا حكم الا لله ولا مال الا [illegible] وغير ذلك وكما يقال هذا الشيء لفلان على معنى انه يعود نفعه اليه فقولنا لا عمل الا بنية معناه لا يعود نفعه اليه ولا فرق في ذلك بين ان يكون للفعل حكم واحد كقوله لا شهادة لمحدود في قذف وانه لا يمكن صرف النفي الى ذات الشهادة لانها قد وجدت فلا بد من صرفه الى الحكم وليس هنا الا حكم واحد هو الجواز لان الشهادة اذا كانت فيما مر الى شرع لم يكن لاقامتها حق في الفضيلة وكقوله لا اقرار لمن اقر بالزنا مرة واحدة لان الاولى لما ان يترتب ذلك على نفسه فلا حكم له الا الجواز فاذا لم يكن له الا هذا الحكم وقد نفي فلا اجمال وبين ان يكون له اكثر من واحد كالفضيلة والجواز لانا بينا انه لا عرف للشرع ولا لاهل اللغة وانه لا بد من اضمار لكن الاتفاق وقع على انه لا خروج للمضمر ههنا عن الصحة والكمال فنحن نضمرهما اما اولا فلانه اقرب الى موافقة دلالة اللفظ على النفي لان قوله لا صلاة دل على نفي اصل الفعل بالمطابقة وعلى صفاته بالالتزام فاذا تعذر العمل بدلالة المطابقة تعين العمل بالالتزام تقليلا لمخالفة الدليل واما ثانيا فلان اللفظ دل على عدم الفعل فيجب عند تعذر حمل اللفظ على حقيقته حمله على اقرب المجازات اليه شبها ولا يخفى ان مشابهة الفعل الذي ليس بصحيح ولا كامل للمعدوم اكثر من مشابهة الفعل الذي نفي عنه احد الامرين خاصة وكان الحمل عليه اولى لا يقال يلزم زيادة الاضمار والتجوز المخالف للاصل ولان حمله على نفي الكمال خاصة متعين اذ يلزم من نفي الصحة نفي الكمال دون العكس واذا تقابلا لا جرم الا ان لزم الاجمال لانا نقول ما ذكرناه ارجح لانه يبقى نفي الاصل وما ذكرتموه على خلافه ولان ما ذكرناه لا يلزم منه تعطيل دلالة اللفظ بخلاف ما ذكرتموه سلمنا وجوب اضمار احدهما خاصة لكن صرفه الى الجواز اولى من صرفه الى الفضيلة لان المدلول اللفظ نفي الذات والدال على نفي الذات يدل على نفي جميع الصفات لاستحالة بقاء الصفة مع عدم الذات فقوله لا عمل يدل على نفي الذات ونفي الصحة ونفي الكمال ترك العمل به في الذات فيبقى معمولا به في الباقي لا يقال دلالة الالتزام تابعة فاذا انتفت دلالة المطابقة انتفى تابعها ولان هذا اللفظ قد جاء لنفي الفضيلة والاصل الحقيقة لانا نقول دلالة اللفظ على نفي الصحة وان كانت تابعة للدلالة على نفي الذات لكن بعد استقرار تلك الدلالة صار اللفظ كالعام بالنسبة اليها فاذا خص في بعض الصور وهو الذات وجب ان يبقى معمولا به في الباقي وفيه نظر فان العموم انما حصل

بسبب اعتبار الدلالة الالتزامية معا فاذا عارضت المطابقة التي هي الاصل وجب عدم الاخرى بل الحق ان الدلالة الاصلية باقية وان كان الحكم منتفيا وورد في نفي الفضيلة لدليل خارج ولا امتناع في صرف اللفظ عن حقيقته العرفية او اللغوية الى مجازه وعن عمومه الى خصوصه لدليل ولان المشابهة بين المعدوم وبين ما لا يجزي ولا يفضل اتم من المشابهة بين المعدوم وبين ما يجزي ولا يفضل والمشابهة احد اسباب المجاز فكان حمله على الصحة اولى ولان الخلل الحاصل في الذات عند عدم الصحة اشد من الخلل الحاصل فيها عند فوات الصحة وعدم الفضيلة لا يقال اثبات اللغة بالترجيح لانا نقول بل هو اثبات المجاز العرفي في مثله واعلم ان القاضي انما خالف ابا الحسين في الفرق بين الاسماء الشرعية وغيرها من حيث انه نفى الاسماء الشرعية ولكن ان يكون للشرع عرف بخلاف الوضع فيلزمه اضمار شيء في قوله لا صيام كما التزم هو وابو الحسين الاضمار في قوله لا عمل الا بنية احتج القائلون بالاجمال بان العرف الشرعي مختلف في الكمال والصحة فتردد بينهما على سواء وورد بهما معا فيقتضي الاجمال والجواب عرف الشرع واحد وهو نفي الحقيقة الشرعية والتردد انما هو لاختلاف الفقهاء في تقديره سلمنا التردد لكن لا نسلم الاستواء بين نفي الكمال ونفي الصحة بل الترجيح لنفي الصحة لما مر البحث السابع آية السرقة ليست بمجملة ذهب السيد المرتضى ومن تبعه الى ان آية السرقة مجملة في اليد وقال اخرون انها مجملة في القطع ايضا والحق انه لا اجمال خلافا للقاضي عملا بالاصل وهو ان اللفظ له حقيقة واحدة وعدم ارادة المجاز احتج مثبتو الاجمال السيد المرتضى بان لفظ اليد يطلق على العضو من المنكب وعليه من المرفق ومن الكوع ومن اصول الاصابع والاصل في الاطلاق الحقيقة فيثبت الاشتراك واما القطع فانه يطلق على الابانة كما يقال قطع الغصن وعلى الشق كما يقال قطع يده بالسكين اذا اراد الجرح والجواب منع الاشتراك بل اليد حقيقة في العضو من المنكب لانه لا يوقف [illegible] فلان كلها لو جميعها اذا قطع الكف فلو كان اسم اليد حقيقة في هذا المقدار لصح نفي ذلك لان الكف كل وجميع والاستعمال لا يدل على الحقيقة دائما والمجاز اولى من الاشتراك سلمنا دلالته على الحقيقة لكن يجوز ان يكون متواطئا كما يجوز ان يكون مشتركا واعتقاد التواطؤ اولى من الاشتراك سلمنا [illegible] لكن الاشتراك [illegible] واحد [illegible] اثبات اللغة بالترجيح وانه لا يحصل ابدا لانعقاد الاجماع على عدم القطع من المنكب والمرفق وعند جماعة من الكوع وعند اخرين من اصول الاصابع يدل على ان اليد حقيقة فيهما والا لما وجب الاقتصار على ذلك لئلا يلزم مخالفة الظاهر لانا نقول نمنع الدلالة فان المجاز قد يستعمل [illegible] الاجمال

لان الاجمال يفضي الى تعطيل اللفظ في الحال الى قيام دليل الترجيح ولا كذلك في الحمل على المجاز فانه وان لم يظهر دليل التجوز حمل على الحقيقة فلا يتعطل اللفظ فكان اولى واما القطع فهو الابانة في اللغة فان اضيف الى شيء اقتضى ابانة الكل فاما ابانة ذلك الشيء والشق اذا حصل في جلد اليد حصلت الابانة في بعض الاجزاء لكن اطلاق اسم اليد عليه مجاز من باب اسم الكل على الجزء فيكون المجاز في اليد لا القطع وفيه نظر فان احدا لم يصر الى ان اليد في الحال مجمل البحث التاسع في ان رفع الخطأ ليس مجملا اختلف الناس في قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي الخطأ والنسيان هل هو مجمل ام لا فقال ابو الحسين البصري انه مجمل لان الخطأ واقع غير مرفوع وكذا النسيان وكلام النبي صلى الله عليه وآله صادق فلا بد من نفي الحكم فاما ان يضمر نفي جميع الاحكام وهو باطل لان الاضمار على خلاف الاصل وانما يصار اليه لدفع الضرورة فلا يزاد من تعطيل العمل باللفظ فيجب الاقتصار على ما يندفع به الضرورة وهو نفي بعض الاحكام ولان من جملة الاحكام لزوم الضمان وقضاء العبادة وغيرهما وليس منفيا بالاجماع واما ان يضمر البعض فاما ان يكون معينا وهو باطل لعدم دلالة اللفظ عليه فهو ان يكون غير معين وهو نفس الاجمال والجواب انما يلزم الاضمار لو لم يكن اللفظ ظاهرا بعرف استعمال اهل اللغة قبل ورود الشرع في نفي المؤاخذة لكن اللفظ ظاهر فيه فان كل عاقل يحكم عند سماع قول السيد لعبده رفعت عنك الخطأ بانه رفع عنه المؤاخذة والعقاب عليه والتبادر دليل الحقيقة اما اللغوية او العرفية فلا اجمال فكذا اذا قال الرسول صلى الله عليه وآله لامته رفعت عنكم الخطأ فهم ما يتوقع من مؤاخذته لامته به وهو الاحكام الشرعية فكانه قال رفعت عنكم الاحكام الشرعية في الخطأ لا يقال لو كان عرفا لاستعمال ما ذكرتم لارتفع عنه الضمان لانه من جملة المؤاخذات والعقوبات لانا نقول نمنع كون الضمان عقوبة ولهذا يجب في مال الصبي والمجنون وليسا اهلا للعقوبة ويجب على المضطر في المخمصة اذا اكل مال الغير الضمان مع وجوب الاكل عليه حفظا للنفس والواجب لا عقوبة عليه وكذا يجب على الرامي الى صف الكفار اذا اصاب مسلما مع انه مامور بالرمي مثاب عليه [illegible] سلمنا انه عقاب لكن غايته لزوم تخصيص عموم اللفظ الدال على نفي كل عقاب وهو اسهل من الاجمال على انا نمنع العموم في الخبر وهو الحكم لانه ليس من صيغ العموم حتى يحمل عليها في كل حكم كما لو قيل حرمت عليكم امهاتكم في كل فرد منهم وجوب اضمار الفعل للعلم هنا الذي يجب اضماره [illegible] الى اضافة التحريم الى الفعل قال ابو الحسين لو كان المراد ههنا نفي المؤاخذة لم يكن [illegible] مزية وليس بجيد اما اولا [illegible] رفع حكم الخطأ عن امته كما ارتفع

والعاقلة تضمن مع جناية الخطأ بسبب [illegible] العيز والضمان في هذه الاشياء اما وجب امتحانا يثاب عليه م

عن غيرهم واما ثانيا فلاحتمال ان يكون من تقدمه من الائمة مواحدين على الخطاء اما الوارد
في موضع لا عرف به بين ركن به خصوص معناه فانه مجمل يحتمل نفي الاثر مطلقا ونفي احاد الاثار وبعض الاثار دون
الجميع ولا يترجح احد الاحتمالات ومن جعل العموم صيغة لم يحكم بالعموم هنا فانه لا صيغة للمرات وهذا
تناضر فيه لانه يقتضي نفي الوجود والاثر معا فاذا انعقد نفي الوجود بقرينة الحس بقي الاثر منفيا
لانا نقول قوله رفع الخطأ ليس عاما في نفي الوجود والاثر حتى اذا تعذر في الوجود نفي في الاثر بل هو
لنفي الوجود فقط والاثر يبقى بالتبعية ضرورة استفادة موثرة لانا عسار شمول اللفظ له وعمومه فاذا
تعذر حمله على الوجود صار مجازا عن جميع اثاره او عن البعض ولا يترجح الحمل على البعض وفيه نظر لان في جميع
الصفات والاثار مجازا اقرب البحث التاسع في باقي امور ظن انها مجملة وهي ستة ١ اذا ورد لفظ من الشارع
يمكن حمله على ما يفيد معنيين وحمله على ما يفيد معنى واحد قال الغزالي وجماعة انه مجمل لتردده بين هذين
الاحتمالين من غير ترجيح وقال الاكثر انه ليس مجملا بل هو ظاهر فيما يفيد معنيين لكثرة الفايدة فيجب
اعتقاد ظهور اللفظ فيه كما لو دار بين ما يفيد وما لا يفيد فانه يتعين حمله على المفيد لان المعنى الثاني مما يقصر
اللفظ عن افادته اذا حمل على الوجه الاخر فحمله على الوجه المفيد اكثر بالاضافة اليه اولى لا يقال الترجيح
معارض بترجيح اخر وهو ان الغالب من الالفاظ الواردة انما هي الالفاظ المفيدة لمعنى واحد يجعلها
للمفيد احسن وعند ذلك فاعتقاد ادراج ما نحن فيه تحت الاعم الاغلب اولى لانا نقول يجب اعتقاد
الترجيح فيما ذكرناه لان القول بالتساوي يستلزم تعطيل دلالة اللفظ وامتناع العمل به مطلقا الى ان
يقوم دليل خارجي وهو على خلاف الاصل فلا بد من الترجيح فاما ان يكون الراجح ما يفيد معنى واحد
وهو باطل لعدم القايل به او الاخر وهو المراد واعترض بان فيه اثبات اللغة ولقائل ان يجيب بل هو اثبات
اولوية الحمل على احد محتملي المشترك وفرق الغزالي بين المجمل وما يفيد معنى واحد لتعين الاول للتعيين
بخلاف الثاني فحمل كلامه على ما يفيد معنى واحد اكثر ٢ اذا امكن حمل اللفظ على حكم شرعي مجدد هو
وحمله على الوضع اللغوي او التقرير على الحكم الاصلي او العقلي قال الغزالي انه مجمل لتردده بين الحج كقوله صم
الاثنان فما فوقهما جماعة فانه يحتمل ان يكون المراد به تسمية جماعة حقيقة وان يكون المراد به انعقاد الجماعة
او حصول فضلها وكقوله صم الطواف بالبيت صلوة يحتمل ان يكون المراد به الافتقار الى الطهارة
اي كالصلوة حكما ويحتمل ان يكون فيه دعاء كما في الصلوة ويحتمل انه يسمى صلوة شرعا وان كان لا يسمى في

لان الكلام انما وضع للافادة خصوصا كلام الشارع وظاهر ان ما يفيد المعنيين صح م

بالترجيح م

في اللغة صلوة لتطرق الاحتمال بالنسبة الى كل محمل من هذه المحامل ولم يثبت ان رسول الله صلى الله عليه
وآله تعلق بالحكم العقلي ولا الاصلي ولا الاسم اللغوي بل قد تكلم بالجميع وذهب الاكثر الى انه
ظاهر في الحكم الشرعي لانه صلى الله عليه وآله انما بعث لتعريف الاحكام الشرعية التي لا تعرف الا من جهته فوجب حمل لفظه
عليه لما فيه من موافقة مقصود البعثة وهذا هو الحق لان الواضع انما قصد بوضعه حمل اللفظ اذا اسم منه
او من تحدث على الحمل على ما وضعه له والتقدير ان اللفظ هنا له عرف شرعي فيجب حمل كلامه عليه تحصيلا
لغرضه من الوضع كما يحمل اللفظ العرفي على المتعارف لا على الوضع اللغوي لا يقال حمل اللفظ على الحكم الشرعي
مخالف للنفي الاصلي بخلاف الحمل على الموضوع الاصلي لانا نقول حمله على اللغوي يفيد التاكيد
ماهو معروف لنا وحمله على الحكم الشرعي يفيد التاسيس ويفيد ما ليس معروفا لنا ولا شك
ان التاسيس اولى ٣ اذا ورد لفظ وضعه اهل اللغة في معنى والشارع في اخر قال القاضي ابو بكر
توقفا على القول بالاسماء الشرعية لانه ينكرها انه مجمل وقال الغزالي ان ورد في الاثبات حمل على الشرعي كقوله
صلى الله عليه وآله لعايشة أعندك شيء فقالت لا فقال اني اذن اصوم فان حمله على الشرعي دل على صحة الصوم بنية من النهار
بخلاف حمله على الصوم اللغوي لكن الاولى ظهوره لان المتكلم انما يحمل كلامه على عرفه وان ورد في طرف النهي
كنهيه عن صوم يوم النحر فمجمل وقال قوم انه في النهي محمول على اللغوي وفي الاثبات مجمل وقال القاضي انه محمول
على الشرعي مطلقا وهو الحق لنا ما تقدم من ان الاصل استعمال الواضع لفظه فيما وضع عنده احتج القاضي
بانه صلى الله عليه وآله كان يخاطب العرب بلغتهم تارة وبلغة اخرى مثل الاجمال وهو تم لعدم استعماله فيما وضعه
هو فيحمل المطلق على المقيد لظهوره احتج الغزالي بما قلناه في طرف الاثبات واما النهي كنهيه عن بيع الحر والخمر وحبل
الحبلة والملاقيح والمضامين فانه يحمل على اللغوي لاستحالة وقوع الشرعي فيه والا لزم ان يكون مقصود الاستحالة
النهي عما لا تصور وهو خلاف الاجماع وان يكون الشارع قد نهى عن التصرف الشرعي وهو محال لما فيه
من اهمال المصلحة المعتبرة شرعا وان يقع ظهوره في المعنى الشرعي بما وله ويصرف الى المعنى اللغوي وهو
خلاف الاصل وقد استعمل اسم في الشرعي في قوله صلى الله عليه وآله دعي الصلوة ايام اقرائك فيحصل الاجمال
والجواب ليس معنى الشرعي الصحيح والا لزم في قوله صلى الله عليه وآله دعي الصلوة ايام اقرائك كون المنهي عنه الصلوة
الصحيحة وهي مستحيلة التصور فلا يمكن حمل النهي على الصلوة اللغوية لتسويغ الدعاء فيها ٤ قال
بعض الشافعية قوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وقوله تعالى

النهي كنهيه صح

العموم صح

قصد عدم صح

والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها مجمل لخروج الكلام مخرج المدح والذم والحق خلافه لعدم التنافي
بين العموم وقصد المدح او الذم كما ان قوله والسارق والسارقة حمل على العموم وان كان سيقه اضعف في الدلالة
مع ان القصد به الزجر والتخويف لعدم التنافي بينه وبين عموم الحكم وقد تقدم بطلانه ٥ قال بعض الناس
لا يجوز التمسك بلفظ الجمع الخالي عن الالف واللام كقوله تعالى خذ من اموالهم لجواز ان يكون المراد به اكثر من ثلاثة فلو
مجملا فان خص هذه اللفظة على ثلاثة كما قال الجبائي كل جمع وان قصد منع حملها على الثلثة اذ ورد مطلقا بل
في الثلثة كان نفي فيها فهو خطاء لان هذا اللفظ يدل على الثلثة مطلقا ولا يدل على الزيادة وعندنا
فلا يكون مجملا ٦ قال بعض الناس قوله صلى الله عليه وآله في الرقة ربع العشر مجمل لا يمكن العمل به في وجوب ربع العشر في
هذا الجنس ويحتاج الى بيان القدر الذي يوخذ منه ذلك وجعلوا الجواب ان في بيننا الانصباء
اخذ ان المقتضي وقال الاخرون ان قوله في الرقة ربع العشر يقتضي الاستغراق حتى يخلينا عنه لا يجب ربع
العشر في قليله وكثيره بمجرد الوارد مخصص لا مبين ويحقق ما ابينا ان اسم الجنس المحلى باللام لا يفيد الاستغراق ولو سلم
للعموم لم يدل على ايجاب ربع العشر في هذا الجنس الفصل الثاني في البيان والمبين وفيه مباحث
الاول في ماهيته اعلم ان البيان في اصل اللغة مشتق من البين يقال بين يبين تبيينا وبيانا كقولهم كلم يكلم تكليما وكلاما وادب
تاديبا وادابا والبين يفرق بين الشيئين وسائر ما كان فلهذا قيل البيان هو الدلالة اذا عرفت هذا فنقول
البيان لما كان متعلقا بالتعريف والاعلام بما ليس بمعلوم وكان ذلك مما يتوقف على الدليل والدليل موصل الى العلم
الذي هو علم او ظن حاصل عن الدليل لا جرم امكن تفسير البيان بهذه المتعلقات التي هي التعريف والدليل
والعلم الحاصل منه وقد اختلف الناس في ذلك فقال ابو بكر الصيرفي وجماعة ان البيان هو التعريف
وشرحه بانه اخراج الشيء عن حيز الاشكال الى حيز الوضوح والتجلي وليس بجامع لخروج ما يدل
على الحكم ابتداء من غير سبق اجمال عنه وهو بيان وفيه نظر لمنع كونه بيانا ثم قال لا يسمى ايانه
بيانا ولا ويبطل انه استعمال المجاز فيه بذكر الحيز الذي هو حقيقة في الجوهر ولانه زيادة التجلي
لدلالة الوضوح عليه والحد يجب ان يصان عن الحشو والزيادة واعترضه ابو الحسين بان اخراج
الشيء عن حيز الاشكال الى حيز التجلي حد للتبيين لا للبيان وقال ابو عبد الله الحسين بن علي البصري
ان البيان هو العلم الحاصل من الدليل الذي تبين به الشيء وابطله المرتضى لصحة قول القائل بينت
لك هذا الشيء فلم يتبينه فلو كان البيان هو العلم لناقض وبينت هذا الوصف مع عدم

في البيان والمبين

الى حيز التجلي صح

خلينا

العلم فكيف يقال انه حدث العلم ويلزم ان يكون من اخبر بحكم الشيء ثم يبينه الله ولا نص له
يدل عليه ولا يبهمه في بطلانه واعترض ايضا بان الحاصل عن الدليل كما يكون علما فقد يكون ظنا
فتخصيص اسم البيان بالعلم دون الظن لا وجه له مع ان الاسم البيان لم يحكه وقال السيد المرتضى والشيخان
ابو علي وابو هاشم البيان هو الدلالة وقال ابو الحسين البصري البيان ان يعلم وهو الدلالة يقال بين لي
فلان كذا بيانا حسنا فيوصف دلالة وكشفه بانه بيان ويقال دلت فلانا على الطريق وبينته
له فلما اطرد ذلك كان حقيقة ومرتضى وهو المتعارف عند العلماء فهو كلام او فعل دال
على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد ويدخل فيه بيان العموم وقد يفعل لخروج بيان
الفعل عنه وقال الغزالي واكثر المعتزلة كابي الحسين ان البيان هو الدليل لان من ذكر دليلا لغيره فاتى
غاية الايضاح يصح ان يقال انه بيان حسن وقد تم بيانه ويشار به الى الدليل المذكور وقيل البيان هو الذي
دل على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد وفيه نظر لانه يخرج منه بيان الافعال وقال
الشافعي البيان اسم جامع لمعاني مجتمعة الاصول متشعبة الفروع واقل ما فيه انه بيان لمن نزل القرآن بلسانه
قال ابو الحسين هذا ليس بحد وانما هو وصف للبيان بانه يجمع امورا مجتمعة وهو انه بيان لاهل اللغة وانه
ينقسم الى اقسام كثيرة فان حده بانه بيان لمن نزل القرآن بلغته فقد حد الشيء بقسمه وان كان قد حد
البيان العام فانه يخرج منه الادلة العقلية وان حد البيان الخاص وقال قوم البيان هو الكلام والخط
والاشارة وليس بحد وانما هو تعديد وليس مستوفيا لجميع اعداده لانه يخرج منه الادلة العقلية
واما المبين فقد يراد به ما هو محتاج الى البيان وقد ورد بيانه عليه كالمجمل بعد بيان المراد منه والعام بعد
التخصيص والمطلق بعد التقييد والفعل المقترن بما يدل على وجهه الخبر ذلك وقد يراد به الخطاب
المبتدا المستغني عن البيان بنفسه والغرض بذلك قد بين لما هو مستغني ولما ورد عليه غيره البحث الثاني
في اقسام البيان بيان الاحكام الشرعية يكون بما يقع به التبيين وهو اما بالقول او بالفعل او بالترك اما
القول فظاهر اما الفعل فاما ان يكون الدال على البيان شيئا يجري بالمواضعة او شيئا يتبعها للمواضعة او
شيئا تابعا للمواضعة والاول كالكتابة وعقد الاصابع وقد وقع البيان بالكتابة في اللوح المحفوظ وبما
كتب النبي صلى الله عليه وآله الى العمال وبعقد الاصابع كما في قوله صلى الله عليه وآله الشهر هكذا وهكذا وهكذا او
اشار بيديه وهذا مستعمل في حقه تعالى والثاني هو الاشارة لا كاشارة المواضعة المعتاد دون العكس والا

الخالين صح

دخل في الكلام المبتدا اذا عرف المراد كالعموم والخصوص ليس هو البيان الخاص صح

بنفسه عن التفسير صح

التبيين بر

في اقسام البيان

افتقرت المواضعة الى اشارة اخرى ويتسلسل وقد بين بها النبي صلى الله عليه وسلم في الحرير حيث وضعها في يده وقال
هذا حرام على ذكور امتي والثالث كالوقوف هذا الفعل بيان لهذه الآية او قول صلوا كما رأيتموني اصلي
والفعل يبين الصفة ولا يدل على الوجوب واما التوقف فالفعل على الوجوب الفعل هو اقسام ا ان نعلم من الوجوه
المناسبة الى الثلاثة وهي في صلوته ثم علم ان السهو ينبغي لواجب لاستحالة ان يترك الواجب ب ان يسكت
عن حكم الحادثة فنعلم انه يبين فيما حكم شيء ح ان يكون الظاهر الخطاب يتناوله وامته
مع السواء واذا تركه دل على انه مخصوص من الخطاب د ان يترك بعد فعله ا ان اعلم انه قد نسخ عنه ثم
نيظر فان كان حكم الامة آخر فقد نسخ عنهم ايضا والا كان حكمهم خلافه البحث الثالث في ان الفعل
يكون بيانا اختلف في ذلك فالاكثر عليه فمنعه شاذ لنا الوقوع فانه صلى الله عليه وسلم عرف الصلوة والحج بفعله حيث قال
صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وللانعقاد الاجماع على كون القول بيانا والفعل ادل فيكون
اولى قال ابو الحسين المانع اما ان يريد انه لا يصح وقوع البيان بالافعال او لا يحسن من حيث الحكمة ف
الاول باطل لانا نعلم ان الفعل لا يمنع في وقوع التبيين اصلا ولا يمنع الا تبيين بان نقول لهم هذا الفعل
بيان لهذا الكلام الاول بط لما قررنا من انه صلى الله عليه وسلم بين الحج والصلوة وبين الصحابة الوضوء بفعله والثاني وهو
انتفاء الحكمة في كونه بيانا الى العقل فاجاب الآن المبين هو الفعل خاصة لانه هو المتقن لصفة الفعل
دون القول فالحق للفعل الواقع بيانا على المجمل وتحقيقه ان الفعل بيان المجمل والقول بيان لكون الفعل
بيانا والثالث وهو عدم حسنه في الحكمة باطل لجواز ان يعلم الله تعالى ان في المكلف ان سار المجمل بهذا الطريق
اصلح له احتجوا بان الفعل قد يطول ويتأخر البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز ومنعوا من بيان الصلوة والحج
بالفعل بل بقوله صلى الله عليه وسلم صلوا وخذوا والجواب القول قد يكون اطول فان وصف افعال الصلوة وتركها
على الاستقصاء اطول من الاتيان وكيفية واحدة في كونها بيانا مع انه ابعد في كونه بيانا وربما احتيج الى تكرير
في ازمنة كثيرة واوقات فقد تبين سلمنا ان البيان بالفعل قد يكون اطول لكن جاز في الحكمة تأخير البيان ذلك
القدر وهي ظاهرة هنا لا ايجاد اقوى البيانين ومن ثم ان صلوا وخذوا انما بينوا العادة بل
يعلم كون الفعل بيانا للمجمل بامور ثلثة ا ان يعلم ذلك بالضرورة من قصده ب ان نعلم بالدليل اللفظي
بان يقول هذا الفعل بيان لهذا المجمل او يقول قولا لا يلزم منه كونه ذلك ح ان يدل العقل عليه
بان يذكر المجمل وقت الحاجة الى العمل به ثم يفعل فعلا صالحا لان يكون بيانا ولا يفعل شيئا اخر فيعلم انه

فى ان الفعل يكون بيانا

اه بيان لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة البحث الرابع في ان القول هل يقدم في البيان على الفعل
ام لا قال ابو الحسين لا نرجح صفة البيان ساحة وسبق الجاز هذا البحث يشتمل على شيئين احدهما ان
نعرف اذا كان القول بيانا والفعل فايهما اكشف والجواب ان الفعل اكشف لانه لو وضع المبين شاهد
والقول اخبار عن صفته الثاني ان يرد بعد المجمل فعل وقول يصلح ان يكون كل منهما بيانا ايضا فقصد
البيان فنقول ان لم يتنافيا فالمتقدم هو البيان والمتأخر مؤكد لحصول التوقيف بالاول فلا حاجة
الى البيان الا ان يكون الثاني دون الاول في الدلالة لاستحالة تأكيد الشيء بما هو دونه في
الدلالة وان لم يعلم المتقدم حكم على الجملة ان احدهما بيان والآخر مؤكد وان لم يعلم مفصلا ان تساويا
في الدلالة وان كان احدهما ارجح على حسب اختلاف الوقائع والاقوال فالاشبه ان المرجوح هو المتقدم
ليقع التأكيد بالراجح والا لكان الثاني غير مفيد البتة اما البيان فلوقوعه بالاول واما التأكيد فلا متناع الم
الا دون وان تنافيا كما روي انه صلى الله عليه وسلم من قرن الحج الى العمرة فليطف لهما طوافا واحدا مع ما روي عنه صلى الله عليه وسلم
انه قرن وطاف طوافين وسعى سعيين فان تقدم احدهما كان هو البيان لان الخطاب المجمل لا تعقبه ما
يجوز ان يكون بيانا له كان بيانا فان كان هو القول كان الطواف الثاني غير واجب وان كان هو الفعل
كان واجبا وقيل ان كان القول متقدما فالثاني غير واجب وفعل النبي صلى الله عليه وسلم يحمل على الندب والا لكان
ناسخا لما دل عليه القول اولى من التعطيل وان كان الفعل متقدما فهو وان دل على وجوب الثاني
الا ان القول بعده يدل على عدم وجوبه ولا يجوز اهمال دلالة القول فيكون ناسخا لوجوب الثاني
الذي دل عليه الفعل او يحمل على بيان وجوب الطواف في حق امته دونه وهو اولى لما فيه من الجمع بين البيانين
من غير نسخ ولا تعطيل وقيل يكون القول بيانا مطلقا من غير تفصيل الى تقدمه وتأخره لانه بيان بنفسه والفعل
لا يدل حتى يعرف ذلك اما بالضرورة او بالاستدلال بدليل قولي او عقلي فاذا لم يتميز ذلك لم يثبت كون الفعل
بيانا والشيخ لان الغرض كون كل منهما صالحا للبيان فلا فرض انا نعلم القول فهو بيان لو فرض عدم اجماله
ورد التعبد به فيكون بيانا له على ما قدم والاجماع التابع قال ابو الحسين يكون البيان هو القول لانا
لو جعلنا الفعل هو البيان لاوجبنا اثبات ما لحقه بالمبين من قوله صلى الله عليه وسلم ان هذا بيان لهذا او ان
يعلم ذلك باضطرار من قصده ولا يجوز اثبات ذلك الا عن ضرورة ولا ضرورة الى ذلك
مع اثبات قوله يصلح ان يكون بيانا لا يقع فيلزم ان يكون الفعل هو البيان وانا لم ينقلوا عليه لا القول

بيانا م
فيقال م
الثواب م
في ان القول يقدم في البيان على الفعل ام لا

لا يجوز ذلك الا ان ورد ولهذا كان الفعل انما يتم كونه بيانا لو اقترن به ما يعلم انه صلى الله عليه وسلم قصد به البيان
وكان القول مستغنيا عن ضميمة يقترن به الاستدلال بنفسه في الدلالة كان جعل القول بيانا اولى ولانا لو قدرنا
تقدم القول امكن حمل الفعل بعده على تبيين الطواف الثاني كما قدم ترجيحه ولو قدرنا تقدم الفعل لزم
منه اهمال دلالة القول ~~امكن حمل الفعل بعده على~~ او كونه ناسخا لحكم الفعل وان كون الفعل بيانا
لوجوب الطواف في حق النبي صلى الله عليه وسلم دون امته والقول دليل على عدم وجوبه في حق امته دونه
ولا اهمال والنسخ خلاف الاصل والفرق بين النبي صلى الله عليه وسلم والامة في وجوب الطواف الثاني
مرجوح بالنظر الى ما ذكرناه من التشريك الغالب دون الافتراق البحث الخامس في ان البيان كالمبين قال ابو
الحسين هذا الباب يشتمل على مسئلتين احديهما ان البيان هل هو كالمبين في القوة و الاخرى هل
هو كالمبين في الحكم اما الاولى فقال الكرخي ان بيان المعلوم معلوم ولا يجوز ان يكون المبين
معلوما وبيانه مظنون ولهذا لم يقبل خبر الواحد في الاوساق مع قوله صلى الله عليه وسلم فيما سقت السماء العشر وقد نقض
لانه تخصيص والمحققون على خلاف ذلك وانه يجوز ان يكون كل من البيان والمبين معلومين ومظنونين
وان يكون المبين معلوما والبيان مظنونا او بالعكس كما جاز تخصيص القرآن بخبر الواحد لامكان
تطرق المصلحة اليه لا يقال هذا فيما يرجع الى الطريق واما ما يرجع الى الدلالة فيقول ان كان المبين مجملا
كفى في بيانه تعيين احد احتماليه ادنى ما يفيد الترجيح وان كان عاما او مطلقا فلا بد وان يكون
المخصص والمقيد في دلالته اقوى من دلالة العام على صورة التخصيص ودلالة المطلق على صورة
التقييد اذ لو تساويا لزم التوقف ولو كان مرجوحا لزم الغاء الراجح بالمرجوح وهو ممتنع وقال بعض الناس
المجمل فيما يعم به البلوى كاوقات الصلوة وكيفيتها وعدد ركعاتها ومقادير الركوات وجنسها لا يجوز
ان يبين الا بطريق قاطع واما ما لا يعم به البلوى كقطع يد السارق وما يجب على الامة في الحدود
واحكام المكاتب والمدبر فيجوز ان يبين بخبر الواحد وسيأتي بيان التساوي واما الثانية فقال قوم
ان بيان الواجب واجب وهولاء ان ارادوا انه ان كان واجبا كان بيانه بيان صفة شيء واجب فهو
صحيح وان ارادوا ان الفعل اذا كان واجبا وقضى البيان صفاته وتفصيل احواله فهذه التفاصيل
واجبة لانها صفات الواجب وكذلك المندوب ويكون بيان احواله واوصافه كذلك فهو صحيح
... ~~بل~~ يدل على الوجوب كما يدل المبين فهو صحيح لان البيان يقتضي صفة المبين وليس بمقتضى لفظا
ارادوا انه م

في ان البيان كالمبين

لفظا يفيد الوجوب فان صفة الصلوة الواجبة والمندوبة واحدة وان ارادوا انه اذا كان المبين
واجبا كان بيانه على الرسول واجبا وان لم يكن المبين واجبا لم يجب على الرسول بيانه فهو باطل فان بيان
المجمل واجب سواء تضمن فعلا واجبا او ندبا او مباحا او غيرها من الاحكام والا لزم تكليف ما لا
يطاق وانهم لو تساويا في الحكم وكان ما دل عليه البيان من الحكم هو ما دل عليه المبين لم يكن احدهما بيانا
للآخر وانما يكون احدا لا مرين بيانا للآخر اذا كان دالا على صفة مدلول الآخر لا على مدلوله ومع ذلك
فلا اتحاد في الحكم وفيه نظر لانه يلزم من تساويهما في الحكم التساوي من كل وجه لانه المراد في الاتحاد في
الحكم انه لو كان حكم المبين واجبا كان بيانه واجبا وانه لم يكن البيان واجبا ~~التساوي من كل وجه~~ لانا
نقول ان لم يكن الحاجة داعية الى البيان في الحال لم يجب البيان عند قوم ولا فرق بين ان يكون المبين
واجبا او لا وان دعت لم يجب البيان ايضا عند من يجوز التكليف المحال والا كان واجبا ان لم يكن المبين
واجبا لاستحالة التكليف مع ان لم يكن المبين واجبا لم يلزم من عدم ايجاب البيان التكليف بما لا يطاق اذ لا
تكليف فما لمبين بواجب لانه ما لا يكون واجب الفعل ولا واجب الترك اما مندوب او مباح او مكروه وكل واحد
من هذه الاقسام الثلثة فلا تكليف فيه على ما تقدم ولا يلزم من القول بالوجوب حذرا من تكليف ما لا يطاق في
الوجوب مع عدم التكليف اصلا اللهم الا ان يضاف الى التكليف لوجوب اعتقاده على ما هو عليه من اباحة
او ندب او كراهة فيكون من القسم الاول وفيه نظر فان المندوب والمكروه وان لم يكونا من التكليف
الا ان احدهما مطلوب الفعل والآخر مطلوب الترك فيجب فيهما البيان لان طلب الفعل والترك
يستدعي الفهم ولان الخطاب بهما او بالمباح لا يفيد البيان تحصيلا للغرض من الخطاب وهو
الافهام البحث السادس في وقت البيان اتفق العقلاء الا من جوز تكليف المحال على امتناع تأخير بيان
الخطاب عن وقت الحاجة لان التكليف مع عدم الطريق الى العلم به تكليف بالمحال واما تأخيره عن وقت
الخطاب الى وقت الحاجة فقد اختلف فيه وتقرير البحث في ذلك ان نقول الخطاب المحتاج الى
البيان ضربان احدهما له ظاهر وقد استعمل في خلافه والثاني لا ظاهر له كالمشترك والاول اقسام
احدها بيان التخصيص وثانيها بيان النسخ وثالثها الاسماء الشرعية ورابعها بيان اسم النكرة اذا اريد
به شيء معين اذا عرفت هذا فنقول ذهب جماعة من الاشاعرة والحنفية الى جواز تأخير البيان في ذلك كله
وذهب بعض الاشاعرة كابي اسحق المروزي والى بكر الصيرفي وبعض الحنفية والمتكلمين الى امتناعه وقال
الظاهرية م

انه م
واجبا لم يكن م
الا كان م
بيان م
في وقت البيان

للسيد المرتضى والكرخي وجماعة من الفقهاء يجوز تاخير بيان المجمل خاصة وقال اخرون يجوز تاخير بيان
الاوامر دون الاخبار وقال الجبائيان والقاضي عبد الجبار يجوز تاخير بيان النسخ دون غيره وقال ابو الحسين
البصري يجوز تاخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل واما ما له ظاهر وقد استعمل في غير ظاهره كالعام والمطلق
والمنسوخ فيجوز تاخير بيانه التفصيلي ولا يجوز تاخير البيان الاجمالي بان يقول وقت الخطاب هذا العام مخصوص
وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ وان لم يتبين ما يبقى وما لا يبقى وهو الحق فهمنا ثلث دعاوى ا المنع من تاخير
بيان ما له ظاهر قد استعمل في خلافه ب الاكتفاء بالبيان الاجمالي ج جواز تاخير بيان ما لا ظاهر
له اما الدعوى الاولى فلان العموم خطاب لنا في الحال اجماعا فان لم يقصد الافهام لم يكن مخاطبا
اذ مفهوم انه مخاطب توجه الخطاب نحوا ومعناه قصد افهاما ما ولانه لو لم يقصد الافهام في الحال
مع ان ظاهره يقتضي كونه خطابا لنا في الحال كان اغرانا بان نعتقد انه قصد افهامنا في الحال فيكون
قد قصد التجهيل لان من خاطب قوما بالخطاب فقد اغراهم بان يعتقدوا اخباره قد عنى ما عنوه ولانه
لو لم يقصد افهامنا ما كان عبثا لان الفائدة في الخطاب افهام المخاطب ولانه لو جاز ان لا يقصد افهامنا
بالخطاب لجاز مخاطبة الزنجي بالعربية وهو لا يحسنها العدم وجوب افهام المخاطبين في ذلك اولى الجواز
لان الزنجية ليس لها ظاهر عند العربي يدعوه الى اعتقاد معناه ولو جاز مخاطبة العربي
بالزنجية وبين له بعد مدة جازت مخاطبة النائم وبين له بعد مدة وان قصد الاضرار بالتصويت
والتصفيق ثم يبينه بعد مدة لا يقال خطاب الزنجي لا يفهم منه العربي شيئا فلم يجز مخاطبته
بخلاف خطاب العربي بالمجمل الذي يفهم منه شيئا فان قوله اقيموا الصلوة قد يفهم منه الامر
بشيء وان لم يعرف ما هو لانا نقول لو جاز ان يكون اسم الصلوة وايقاع الدعاء ويريد الله نعم
به غيره ولا يبين لنا جاز ان يكون ظاهر قوله اقيموا الامر ولا يبين لنا ذلك وفي ذلك مساواته
لخاطب الزنجي لانا لا نفهم منه شيئا اصلا وان قصد افهامنا في الحال فاما ان يريد ان نفهم منه ظاهره
او غير ظاهره فان اراد الاول فقد اراد منا الجهل وان اراد الثاني فقد اراد منا ما لا سبيل اليه
وهذه الدلالة تتناول العام المستعمل في الخصوص والمطلق والمقيد والنكرة والمنسوخ والاسماء
المنقولة الشرعية والنكرة اذا اريد بها شيء معين لان الكل مستعمل في غير ظاهره وايضا لو جاز تاخير
البيان لم يكن لنا طريق الى معرفة وقت الفعل الذي تعلق وجوب البيان عليه لانه لو قيل لنا

لنا صلوا غدا لجوزنا ان يكون المراد بقوله غدا بعد غد وما بعده الى الابد لان كل ذلك يسمى غدا
مجازا او لا يبينه لنا او لا يتفق وجوب البيان على غايته وهو يقتضي بعد رمينا بالخطاب لا يبقى
يتمكن في خصوص العبادة ثم يقول المخل بها لا ان يفعل بوجوب فعلها ح لانا نقول يمنع ذلك
لجواز ان يريد بقوله الان وقتا غير مجاز او لا يستلزم الحال بل يجوز التجوز بلفظ الامس
من غيره مع يلزم الصلوة مع ميزتها ايضا لو تاخر البيان فاما الى مدة معينة وهو
تحكم لم يقل به احد او الى غير غاية فيلزم فناء المكلف عاما ابدا بالعموم وقد اريد به الخصوص
وهو في غاية التجهيل واما الدعوى الثانية فظاهرة اذ المفسدة تنتفي مع البيان الاجمالي
كما تنتفي مع التفصيل واما الثالثة فلانتفاء المانع وهو التجهيل مع وجود المقتضي وهو امكان
تعلق الغرض بالخطاب المجمل لانه مما يصلح تعلقه به كما في الخطاب بالمبهم اعترض على الاول
من حيث المعارضة ومن حيث الجواب اما المعارضة فمن وجوه اربعة ا العموم خطاب لنا في
الحال مع انه لا يجوز اعتقاد استغراقه عند سماعه بل لا بد من تفتيش الادلة السمعية والعقلية ليتبين
المخصص فان لم يجد قطع بالعموم فيتبين ان الموقف الخطاب بالعموم قائم مع انه لا يجوز اعتقاد ظاهره لانه
من لم يجوز اسماع العام دون الخاص لا يرد عليه ومن جوزه يجيب بان علم المكلف بكثرة السنن والادلة
التي يجوز وجود ما يدل على خلاف الظاهر كالمشعر بالتخصيص لانا نقول منع اسماع المكلف العام
المخصوص دون الخاص باطل عندكم باطل ويجري النقض بالمذهب الباطل فتجويز اقامة علم بكثرة السنن
مقام الاشعار بالتخصيص تجويز ان يكون احتمال قيام المخصص في الحال مانعا من اعتقاد الاستغراق
في الحال هو بعينه ان يكون تجويز حدوث التخصيص في ثاني الحال مانعا من اعتقاد الاستغراق في الحال الثاني
يجوز تاخير بيان التخصيص بزمان قصير وعطف جملة من الكلام على اخرى ثم يبين الاولى عقيب الثانية
وان تبين المخصص بكلام طويل لا يمنع من تاخير البيان لا مقدار ما لا يسقط عن السامع توقع
شرط يرد على الكلام واما تجويز البيان لا بالطويل من القول والفعل لزم البيان الاجمالي ح لا يكون
قد تاخر البيان لانا نقول ظاهر لفظ العام يدل على الاستغراق حال سماعه يبقى حتى تفهيم المتكلم
من ان المخصص الحوض اما الاخبار للظاهر او لغيره او عين الافهام فان قلت يجوز السامع ان
يأتي المتكلم بعد كلامه بشرط او استثناء يمنعه من حمل اللفظ على ظاهره قلنا يجوز في صورة

التراع ان تقول يجوز السامع ان يأتي المتكلم حال التزام المكلف بدليل مخصص يمنعه من حمل
اللفظ على ظاهره وهذا اهو اول المسئلة الثالث يجوز ان يأمر الله تعالى المكلفين بالفعل مع تجويز كل واحد
منهم انه يموت قبله ولا يكون مرادا بالخطاب وهو يستلزم السلف فيمن اريد بالخطاب وهذا التخصيص
لو يتقدم بيانه الرابع ان اكثر المحققين اتفقوا على جواز تاخير النسخ اجمالا وتفصيلا وتنبيههم دليلهم به لان اللفظ
يفيد الدوام وهو غير مراد فان اراد ظاهره فقد اراد منا الجهل وان اراد غيره لزم التكليف
بما لا يطاق واما الجواب فمن وجهين الاول ان عدم الافهام في قولك المخاطب اما ان يريد افهاما
او لا بهاذه القطع او الاعتقاد الراجح المشترك بين ما منع من التخصيص وغيره والاول ليس عرضا
ولا يجوز من بعده العبث والاعراب الجهل بخلاف خطاب العربي بالزنجية لعدم تمكنه من الاعتقاد الراجح
اذ لا يفهم منه شيئا والثاني مسلم لكنه لازم من ورود المخصص والا لكان مانعا من التخصيص مع
في ضمن جلاله ثم يدل على ان الغرض المشترك بين المانع من التخصيص والذي يجوز ثم يمنع التخصيص
فان الغيم الرطب يفيد ظن المطر وقد يتخلف عنه ولا نوع في الظن والا توقف الظن على انتفاء
هذا العلم فيكون الظن قطعا لا ظنا الثاني اللفظ العام اذا وجد المخصص مع المخصص دل المجموع
على الخاص وان خلا عنه دل مع العدم على الاستغراق والعام مع حدة يحتمل الحالتين كتردد
المشترك بين معنوماته والمتواطئ بالنسبة الى جزئياته وكما يجوز عندكم ورود اللفظ المشترك والمتواطئ
خاليا عن البيان لافادته ارادة احد المسميات فكذا العام قبل العلم بوجود المخصص وعدمه يعلم
ارادة العموم والخصوص ويعلم ان اللفظ ان وجد معه المخصص افاد الخاص وان وجد معه عدمه
افادها فلا فرق بينه وبين المشترك فيجوز ههنا تاخير البيان كما جاز ثم لا يقال هذا قول باشتراك
الصيغة بين العموم والخصوص وانتم توغلون على انها للعموم خاصة لانا نقول يمنع انه قول بالاشتراك
بل هي وحدها موضوعة للاستغراق فالفرق عن القول بالاشتراك لكنا نقول يجوز ورود المخصص
فاذا ورد افاد الخاص لا بنفسه فالشك في وجود المخصص وعدمه يستلزم الشك في انه هل يفيد الاستغراق
ام لا لان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط وعن الثالث بان اللفظ وان كان محتملا الا انه قد
في الزمان ما بعد الفعل بان المراد من اللفظ ظاهره مع زوال السوال فان لم يوجد قرينة وحضر وقت
العمل وجب لقيام الظن مقام العلم في وجوب العمل لانا نتعلق بالعمل فظن كونه والا عم وجوب

سوال النقيض ان دلالات الالفاظ ظنية لما تتوقف على المقدمات العشر الظنية وان احمل النقيض

وجوب العمل في الحال يكفي في القطع بوجوب العمل في الحال لكن عدم المخصص لا يكفي في القطع بعدم التخصيص
قطعا للفرق وعلى الثالث انه يجوز تاخيره الى وقت الحاجة الى البيان وهو معين عنده نعم فاي وقت
وجب على المكلف العمل فهو وقت الحاجة الى البيان وقبل وقت الوجوب فلا عمل المكلف حتى
يعلق انه عام الا العموم اريد به الخصوص والجواب عن ا ان العام قبل التفتيش والبحث عن المخصص
ليس دليلا وانما يدل بعد البحث في ذلك الزمان طلب تعميم الدليل والخاطب يعتقد افادة
ما يدل هو والمخصص وعدمه عليه من العموم وعدمه لا يزال ياتي ذلك في الشارع بان يقصد
الافهام لما يدل العام وما يبينه بعد ذلك من المخصص عليه لانا نقول الفرق ان المخصص
في صورة ثابت والتفريط من المكلف حيث لم يبحث في الادلة الثابتة في نظر الشرع بخلاف صورة
النقض وعن ب انما يجوز تاخيره في الزمان القصير اذا لم يعد المتكلم معرضا عن كلامه الاول
لان كلامه الثاني مع الاول يعد كالجملة الواحدة وذلك لا يعد تاخيرا للبيان بخلاف
الزمان الطويل الذي يعد المتكلم معرضا عن كلامه ولهذا فانه يجوز عرفا ولغة ان يتكلم
الانسان بكلام يقصر فهم السامع عنه ويبينه بعد الزمان القصير فلا يلزم من التاخير
ثم التاخير هنا في الجمل المعطوفة بمنزلة الجملة الواحدة فالبيان المعقب للجمل المعطوفة
بمنزلة تعقيب الجملة الواحدة فالاحتمال في هذه الصورة راجح على الاحتمال المذكور في
صورة النزاع ومنع الراجح من الحمل على الظاهر لا يستلزم منع المرجوح منه والكلام الطويل
انما يجوز البيان به انه لم يحصل الاسر او كانت المصلحة منوطة به وجب لكن الاشكال عائد
لان الخطاب موقوف بيان قد تعقب سواء كان بيانه ممتنعا او ممكنا فان التعميم بهما وعن ج
المنع من انه المراد لتجويز الموت مع ظن البقاء والدليل اللفظي يفيد الظن وعن د انه لا يرد
علينا والفارق بين النسخ وغيره نقول ان الحاجة حاصل بانقطاع التكليف فجاز تاخير بيان النسخ
للعلم بخلاف غيره وعن الجواب الاول انه لو كان الوضع افادة الظن لما دل اللفظ عليه ظاهرا لزم منه
ارادة الظن الكاذب وهو ممتنع وعن الثاني بالمنع من كون المشترك والمتواطئ كالعام بالنسبة
الى الاحتمال وعن الاعتراض على الثاني بالمنع من حصول الظن بل ومن الظن مع تطرق الاحتمال
الذي ذكرناه واحتج الاشاعرة على جواز التاخير مطلقا فيما له ظاهر او لا بوجوه ا قوله تعالى ان علينا جمعه

ونزله فاذا قراناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه وهي وقرآناه انزلناه في البلد وثم للتراخي وهو عام في الجميع
وهو خاص بالنكرة انه تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة موصوفة غير منكرة ثم لم يبينها حتى سألوا وسوء الاعتقاد
سو انا اماعلم المنكر فلقوله ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها وقوله نعم انها بقرة لا فارض
ولا بكر عوان انها بقرة صفراء لا ذلول ببعض الحمار موصوفا بذبح بقرة معينة وهذه الكنايات تدل على ان المامور
به انما هو ذبح بقرة معينة ولان الصفات المذكورة في جواب السؤال وانتهى ما كان واجبا قبله والاول هو المعهود
والثاني يقتضي وقوع الاكتفاء بالصفات الاخيرة وهو باطل اجماعا واما عدم البيان في السؤال الظاهر
وهو يدل على تاخير التخصيص لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
قال ابن الزبعرى قد عبدت الملائكة وعبد المسيح فهو لا حصب جهنم فتاخر بيان ذلك الى ان نزل
قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى د قوله تعالى كتاب احكمت اياته ثم فصلت وثم للتراخي
قوله تعالى ولا تعجل بالقرآن من قبل ان يقضى اليك وحيه وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس و قوله تعالى الملائكة
لابراهيم انا مهلكوا اهل هذه القرية ولم يبينوا اخراج لوط ومن معه من المؤمنين عند الهلاك
فقوله نحن اعلم بمن فيها لننجينه واهله الا امرأته سؤال ابراهيم وقوله ان فيها لوطا ن انه
بعث معاذا الى اليمن ليعلمهم الزكاة وغيرها فسالوه عن الوقص فقال ما سمعت فيها من
رسول الله صلى الله عليه وآله حتى ارجع اليه فاسأله وهو يدل على ان بيانه لم يتقدم
لو كان تاخير البيان ممتنعا فاما ان يعرف بالضرورة او النظر وهما منتفيان فلا امتناع ط قوله تعالى
تاخير البيان لكان ذلك لعدم تمكن المكلف من العلم فتح الخطاب اذ ابين له ولم يبين فانه
لا فرق في ذلك بين ما اذا امر الامر بقوله في نفسه او غيره وبهذا يسقط تكليف الانسان
اذا مات سواء فيه او قتله غيره واللازم باطل بالاجماع ي قوله تعالى واعلموا انما
غنمتم من شيء الاية ثم بين بعد ذلك ان السلب للقاتل وان ذوي القربى هم بنو هاشم
وبنو المطلب دون بني امية وبني نوفل منهم من ذلك حتى انه سئل عن ذلك فقال انا وبني
المطلب لم نفترق في جاهلية ولا اسلام انما هم بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد وشبك بين اصابعه يا روي ان جبرئيل
قال للنبي صلى الله عليه وآله اقرأ قال وما اقرأ كرر ذلك ثلاث مرات ثم قال له اقرأ باسم ربك
الذي خلق فاخر بيان الامر الاول والثاني الى الثالث مع اجماله مع امكان بيانه ثم

بيانه او لا ب انه تعالى خاطبنا باقامة الصلوة وايتاء الزكوة ولم يرد بهما حقايقهما اللغوية
ولم يقترن بهما البيان بل اخر بيان افعال الصلوة واوقاتها الى ان نزل جبرئيل بعد ذلك
وبينها لنبيه ص والنبي صلى الله عليه وآله من بعد قطعا سأل جبرئيل لا شرو كذا في الزكوة من بعد الامر
المطلق منها الواجب وصفته في الاثمان والمواشي وغيرهما وكذا اية السرقة ورد القطع للسارق مطلقا
بين نصاب القطع ومقدار العضو المقطوع وكذا خاطب في الجهاد بقوله تعالى وجاهدوا باموالكم
وانفسكم ثم نزل تخصيصه بقوله تعالى ليس على الضعفاء ولا على المرضى والحج والواردة في البيع
والنكاح والارث التدريج واوضح ما يصح وما لا يصح ومن يباح نكاحها او يحرم وصفات
العقود وشروطها ومن يرث ومن لا يرث ومقادير المواريث ونهى عن المزابنة وشكى اليه الانصار
بعد ذلك فرخص في العرايا وهي نوع من المزابنة مع انه لم يقترن به بيان اجمالي ولا تفصيلي ع لو امتنع تاخير
البيان فاما لذاته وهو محال لانا لو فرضنا وقوعه لم يلزم منه محال او لغيره ولا فارق بين نحو ذلك
البيان وعدمه سوى علم المكلف المراد من الكلام حالة وجود البيان وجهله به حالة عدمه فلو امتنع
تاخير البيان لكان لما ذكرتم من جهل المكلف المراد المستند الى عدم البيان ولو كان كذلك لامتنع
تاخير بيان النسخ لما فيه من الجهل بمراد المتكلم الدال بوضعه على تكرر الفعل على الدوام واللازم ممتنع فا
لملزوم كذلك وهذا لازم على من منع من تاخير بيان المجمل والعام وكذا ايراد على ما هو ظاهر فيه
وجوازه في النسخ كالجبائي والقاضي عبد الجبار قال عبد الجبار الفرق بينهما ان تاخير بيان النسخ وتاخير
بيان المجمل ان تاخير بيان النسخ لا يخل من التمكن من الفعل في وقته بخلاف تاخير بيان صفة العبادة فانه لا
لا يتأتى معه من العبادة في وقتها المجمل لصفتها والفرق بين تاخير بيان تخصيص العموم وتاخير بيان النسخ من
وجهين ا الخطاب المطلق الذي لم يقتضي بعموم الازمان انقطاع التكليف بخلاف المخصوص ب تاخير
بيان تخصيص العموم مع كون المراد بعض الاشخاص منه موقع التخيير لوجوب الفعل في كل واحد من اشخاص المكلفين
المكلفين هل هو مراد بالخطاب ام لا وليس كذلك في تاخير بيان النسخ اعترض ان وقت العبادة انما هو وقت
الحاجة اليها لا قبله ووقت الحاجة اليها لا يتأخر البيان عنه فلا يلزم من تاخير بيان صفة العبادة
عنها في غير وقتها ووجوده في وقتها تعذر الاتيان بها في وقتها لو الخطاب وان لم ير الخطاب التكليف
في العادة الا ان الغالب فيما بين حالة الموت مع وجود الدليل اللفظ المثبت والكل الاشخاص واللفظ

الظاهر المتناول للجميع او فان الحبوة وعند ذلك اذا حان يقع الحكم الخطاب للفظ المتناول للجميع لا فوت مع
فرض الحيوة والمتمكن منه من غير دليل بين في الحال جاز تخصيص بعض من تناوله اللفظ بظهور مع التمكن
من غير دليل بين في الحال انه يلحق بالفرق بين الحالتين واما تاخير بيان التخصيص فانه وان اوجب التردد
في كل واحد من اشخاص المكلفين انه داخل تحت الخطاب ام لا فتاخير بيان النسخ مما يوجب التردد د
في ان العبادة في كل يوم من الاول هل هي داخلة تحت الخطابات العام لجميع الايام ام لا واذا جاز ذلك
في احد الطرفين جاز في الطرف الآخر ويرد عليه بالفرق وقد يطلق الفرق وامر لحصول
الفهم وامكان ايقاع التكليف في النسخ في الوقت الاول بخلاف التخصيص والبحث فانه اذا امر بعبادة
في وقت مستقبل او علمنا ان كل شخص يجب احرامه قبل الوقت ويخرج بذلك عن حصوله تحت الخطاب
العام وهو يوجب التردد في كل واحد واحد من الاشخاص هل هو داخل تحت ذلك الخطاب
اذا لم يرد البيان به وقع ذلك فلم يخرج اجماعا يد البيان انما يجب ليتمكن المكلف من اداء ما كلف
به والتمكن من ذلك يحتاج الحكم عند الخطاب وانما يحتاج اليه في الفعل بلا فعل ولا يجب تقديمه عند الخطاب
كما لا يجب تقديم القدرة عند الخطاب يه سأل عمر عن الكلالة فقال له النبي صلى الله عليه وآله يكفيك اية
الصيف فكان يقول اللهم مهما بينت فان عمر لم يبين يو ورد اخبار مستفيضة في بيان آيات
من القرآن وانما يستفيض بعد مدة وذلك تاخير بيانها الى ان يستفيض الخبر يز الصحابة
نقلوا اخبار آحاد عن النبي صلى الله عليه وآله الحاجة اليها وهي مخصصة للعموم كالخبر في اخذ الجزية من المجوس وغير ذلك
فلو لم يجز تاخير البيان ما فعلت ذلك يح يحسن من السيد ان يقول لعبده بالامر ولا يبينه له بل يقول
له ود وليبلغ العبد الكمال فانه يبلغ واما اكتب لك تذكرة تفصل ما تفعل وكذا يحسن
من السيد ان يقول لعبده الاول بالخروج الى السوق في غد وامرك مبهما ابينه لك
غدا ويكون الفصل الواجب وقت الحاجة والعزم عليها فقط في الواجب والتوسع والجواب
عن ا تم ان الكلام في التراخي مطلق فقد يدعى الى التركيب كقوله تعالى ثم آتينا موسى
الكتاب بمن لفظ العموم والجمع ثم كان من الذين آمنوا ثم الله شهيد لاستحالة تغيير ترتيبه
ثم شهيد عليه لم نمتنع لكن ليس المراد من البيان الموعود يحمل بيان الحكم بل التي بالاظهار في قوله بل بالتنزيل
مخالفة الظاهر لانا نقول بل فيه من حفظ هذا اللفظ مخالفة ظاهره وهو ان البيان في قوله ثم ان علينا

علينا بيانه راجع الى القرآن كله لا يصلح امر باتباعه وهو عام في جميع القرآن ولانه لو حمل على البعض حتى
غير بيان كان مجملا وهو خلاف الاصل ومعلوم ان جميعه لا يحتاج الى بيان فليس حفظ احد الظاهرين
اولى من الآخر سلمنا لكن يجوز ان يكون المراد تاخير البيان التفصيلي لان البيان مطلق فحمله على التفصيلي
بعدل من غير دليل لانا نقول المطلق لا يحمل على جميع صوره والا كان عاما بل اذا عمل به في صورة كفاه
فتحمل البيان في الاية على الاجمالي دون التفصيلي او بالعكس فتقييد المطلق من غير دليل وهو ممتنع
وان لم يعمل به عليه فلا حاجة فيه سلمنا ان المراد مطلق البيان لكن يجوز ان يراد بقوله ان علينا
جمعه وقرآنه جمعه في اللوح المحفوظ ثم نزل الى الرسول ثم بعد ذلك متراخ عن الجمع سلمنا لكن
الاية تدل على وجوب تاخير البيان ولم يقل به احد فما دلت الاية عليه وهو الوجوب
لا تقولون به وما تقولون به وهو الجواز لا تدل الاية عليه فبطل الاستدلال وفيه نظر لانه
ان دل على تاخير الوجوب لا يوجب وجوب التاخير هنا لكن في الاستدلال به نظر لانه يدل
على تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل بالاجماع ثم كيف امر بالاتباع ثم بعد ذلك عرفه
بان كله ثم للتراخي التوابع والايات المذكورة المراد هنا التاخير في الحكم ولا يجوز ان يكون ثم ماهو
مثل ذلك بعد قوله فاذا قيل لا يكون عالما به فكيف يمكنه اتباع قرآنه فاذن المراد من قوله فاذا قرأناه
الا ان الشيء انه ثم تاخير البيان عن ذلك وهو يقتضي تاخير البيان عن وقت الانزال واذا
كان كذلك وجب ان لا يكون المراد من البيان الانزال لاستحالة كون الشيء سابقا على نفسه لكنه خلاف
الظاهر لان لفظ القرآن للجميع فانه كما يتناول جميعا ويتناول بعضه فانه لو حلف ان لا يقرأ القرآن
ولا بعضه ثم قرأ اوليس البعض كما انه يحنث في يمينه سلمنا ان لفظ القرآن ليس حقيقة في البعض لكن
اطلاق اسم الكل على البعض اسهل من اطلاق لفظ البيان على التنزيل لان الكل يستلزم الجزء
والبيان غير مستلزم للتنزيل ولا يجوز حمل البيان على التفصيلي لان اللفظ مطلق فتقييده خلاف
الظاهر ولا يجوز حمل الجمع على جمعه في اللوح المحفوظ لما تقدم من انه يتاخر البيان عن القراءة التي يجب
على النبي صلى الله عليه وآله متابعتها وهو يستلزم تاخير البيان عن الانزال واقصاه لو وجوب
تاخير البيان بقوله به وغيره فلا نسلمنا مع كونها للتراخي بل قلنا انها قد ترد بمعنى الواو ولما بعد
الجمع للمطلق وموضوعها التراخي من التلازم فجاز ان يكون الجمع هو المراد والدليل انما يتم لو سلم عن

المراد من البيان اظهاره بالتنزيل لان
قوله فاذا قرأناه فاتبع قرآنه امر
له عليه السلام باتباعه وانما يكون
ماموراً به بعد
صح م

عن جميع الاحتمالات ولا يجوز ان يكون المراد في قوله ان الله شهيد ثم آتيناه التراخي في الحكم لانه بيّنهم
فلا يتاخر عما تقدم خصوصا عند من جعل ثم لترتيب الكلام وكما ان حمل البيان على الاظهار والتنزيل
يستلزم الامر بالامتناع قبل نزوله وهو محال كذا حمله على بيان المجمل او غيره يستلزم الامر بالامتناع قبل مورده
وهو محال فلا بد من التاويل عنا او عندكم ويمنع صدق اسم القرآن على البعض حقيقة عرفا ولهذا ابن كل القرآن
وبعضه والجنب يمس البعض لانه للتعارف في المسح حيث يقال مس الثوب وان لم يمس جملته ولو اطلاقه
على البعض المجمل اطلاق البيان على الاظهار والتنزيل الاستدلال في الاول حدث الثاني وعن
ب لوجوه ا لا يجوز التمسك بهذه الايمان الوقت الذي امروا فيه بذبح بقرة كانوا محتاجين الى ذبحها
فلو اخر البيان لزم تاخيره عن وقت الحاجة وهو باطل اجماعا ب المامور به ليس ذبح بقرة
معينة بل ذبح اي بقرة كانت لان ظاهر الامر التنكير وهو يقتضي الخروج عن العهدة بذبح اي بقرة
اتفق فلا يكون من صور النزاع لانهم سألوا عن تعيينها ولو كانت منكرة لما سألوا عن تعيينها
لانا نقول ظاهر الامر يدل على التنكير لقوله بقرة والتعيين مخالف له وليس الحمل على التعيين ضروري
لتصحيح سؤالهم ومخالفة النص اولى من العكس بل موافقة ظاهر النص اولى واذا كان المامور به ذبح
بقرة مطلقة بطل الاستدلال والتعيين اعتبار السؤال فانهم لما سألوا تقرر المصلحة ووجب
عليهم بقرة موصوفة باعتبار سؤالهم ولا يحصل الامتثال بالصفات الاخيرة لامكان وجوب
الصفات الاولى عقيب السؤال الاول والثانية عقيب الثاني وهكذا الى لا يعود الكنايات الى البقرة المذكورة
لجواز ان يكون كنايات عن الصفات والحياة ج سلمنا ان هذه الكنايات يقتضي كون البقرة المامور بها
موصوفة لكن شامل على التنكير وهو ان الامر انما هو بذبح بقرة مطلقة وهو يقتضي ان يكون اعتبار الصفة
بعد ذلك تكليفا جديدا ولانه لو كان المامور ذبح بقرة معينة لما استحق الذم والتعسف
على السؤال وطلب البيان بل كانوا يستحقون المدح عليه فلما عنفهم بقوله وما كادوا يفعلون علمنا
تقصيرهم في الاتيان بما امروا به اولا وذلك انما يكون لو كان المامور به ذبح بقرة منكرة
ولما روي عن ابن عباس انه قال لو ذبحوا اي بقرة ارادوا لاجزت عنهم لكنهم شددوا على
انفسهم فشدد الله عليهم د يجوز ان يكون المامور به ذبح بقرة موصوفة بيّنت لهم بيانا تاما
لكنهم لم يتبينوا المراد فاستكشفوا طلبا للزيادة فحكى الله تعالى عنهم ذلك ح سلمنا ان

ظاهر م

النقرة الشام م

ان البيان التام لم يتقدم فجاز ان يقال ان موسى ع كان قد اخبرهم ان البقرة ليست مطلقة
بل معينة فطلبوا البيان المفصل فالبيان الاجمالي كان مقارنا والمفصل كان متاخرا وليس
نعتقد سؤالهم بطلب البيان مع اطلاقه بالاجمالي اولى من المفصل اعترض بان تاخير البيان
يلزم لو كان الامر للفور ونحن لا نقول به ولا نجوز عود الكنايات الى ضمير الشان وا لا لم يبق
ما بعده مقيدا لعدم العائد فيه ولم يقل بقرة صفراء بل لابد من اضمار شيء وهو خلاف الاصل
واذا جعلت الكنايات عائدة الى المامور به اولا لم يلزم هذا المحذور ولان عود الضمير الى
الشان خلاف الاصل لان الكنايات يجب عودها الى شيء جرى ذكره والبيان لم يجر ذكره وخولف
في بعض المواضع للضرورة فيبقى ما عداه على الاصل ولان من المعلوم ان قوله ما لونها ما
هي عائدة الى البقرة المامور بها فوجب في قوله انها بقرة صفراء عوده اليها والا لما تطابق
الجواب والسؤال ظاهرا لامر وان اقتضى الاطلاق المراد غير ظاهره مع انه تم ما بينه والتعنيف
لا لانهم فرطوا في اول القصة بل لانهم كانوا يفرطون بعد البيان التام واللفظ محتمل لكل
منهما فحمل على الاخير وهو انهم لما وقفوا على تمام البيان توقفوا عنده ذلك وقول ابن عباس خبر
واحد لا يعارض نص الكتاب وحصول البيان يستلزم الفهم فيبنوا لانهم كانوا يلتمسون البيان
حاصلا لما التمسوا لانهم كانوا يطلبون التفهيم ولان فقد التبيين عند حضورهم هذا البيان سعد ههنا
لان نزل البيان ليس الاوصف تلك البقرة والعارف الحاد اذا سمع تلك الاوصاف استحال ان لا يعرفها ولو كانوا
يطلبون البيان المفصل لذكروه ثم ازاله الجمهرة وفيه نظر فان الفور وان لم يكن الامر موضوعا له
لكنه كما يصدق مع التراخي يصدق معه ويجوز للمكلف الاتيان به على الفور بل هو اولى وهذا هو وقت
الحاجة الى البيان كما في التراخي ومخالفة الاصل يجوز مراعاة لحفظ اصل اخر وهو الاطلاق في النكرة وان
المامور به معين بالجملة وقول ابن عباس تفسير لمحل النقد عليه لانه معارض لوجوه انهم طلبوا البيان بل
التفهيم ولا شك في انهم طلبوا البيان التفصيلي لان الاجمال حصل بالجواب عن السؤال الاول
وعن ج بان لفظ ما لمن لا يعقل فلا يدخل المسيح والملائكة ولان قوله انكم وما تعبدون خطاب
مع العرب وهم ما كانوا يعبدون المسيح والملائكة بل الاوثان ولان العقل مخصص
للعموم فانه دال على خروج الملائكة والمسيح اذ لا يجوز تعذيبهم بذنب الغير هذا الدليل كان حاضرا

الاصل م

لكن م

ولو كان البيان م

للشبهة م

في عقولهم فلا يكون من هذا الباب ولان المسئلة علمية وهذا خبر واحد فلا يجوز اثباتها
به ولان الرسول صلى الله عليه وسلم انما سكت انتظارا للوحي لتاكيد البيان العقلي بالسمعي لا في
لفظ ما ليتناول اولي العلم لقوله تعالى وما خلق الذكر والانثى والسماء وما بناها ولا انتم عابدون ما اعبد
ولان ما يعم الذنب ويصح اطلاقها على من يعقل اجماعا لقولنا الذي جاز به فكذا ما هو بمعناه
ولصحة قوله ما في الدار من العبيد احرار ولان ابن الزبعري كان من الفصحاء وقد فهم ما ولم ينكر عليه والنبي
الله عليه وآله لم ينكر عليه ولانها لو اختصت بغير من لما احتيج الى قوله من دون الله وحينئذ كانت معبودها
مساوية لله تعالى احتاج الى التقييد بقوله من دون الله لانا نقول الاطلاق لا يقتضي جواز اطلاقها
على من يعقل ولا يلزم من ذلك ان يكون ظاهرة فيه بل هي ظاهرة فيمن لا يعقل وبه اجاب ص لابن الزبعري
رادا عليه ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل دون من يعقل والجمع بين الامرين والتوفيق
بين الادلة اولى من تعطيل احدها والعقل عام كثيره واذا كان ما ظاهرة فيما لا يعقل دون من يعقل و
نزيلها على ما هي ظاهرة فيه ترجيح وقول النبي صلى الله عليه وآله اولى بالاتباع مما توهمه ابن الزبعري
وفائدة قوله من دون الله التاكيد وحمل الكلام على التاسيس وان كان اولى لانه الاصل فيما يلزم من
حمله على فائدة التاسيس مخالفة ظاهر قول النبي ص والجمع اولى وقول ان الاولى سقت هو سالحين
للتاكيد بضم السمعي الى العقلي واحتج منه فقد كان في الوحي تعجيل للملائكة والمسيح ولانه لو
كان خطابا مع عبدة الاوثان لا يجوز لما جاز توقفه ص عن تخطية السائل وتعذيب كل احد بجرم الغير
وان كان ممتنعا لكن يمنع دخول الشبهة في ان اولئك للعبودين ع كانوا راضين بذلك ام
لا فصح السؤال ولا نسلم ان هذه الرواية من باب الاحاد فان المفسرين اتفقوا على ذكرها في سبب
نزولها فكان اجماعا ولان التمسك بالادلة اللفظية لا يفيد الا الظن وفيه نظر فانا بعد التسليم
لوجود من عبد الملائكة والمسيح يمنع ما اول لانه يفهم الدليل العقلي المخرج لهم عن الدخول
ويمنع توقفه عن المخاطبة وقد تقدم ولا يدخل الشبهة في رضى المعبودين من الملائكة والمسيح
خصوصا في الاتيان ويمنع الاجماع والدليل اللفظي قد يفيد اليقين وعن د يمنع ان المراد من
المفصل بيان المراد من المجمل والظاهر المستعمل في غير ما هو ظاهر فيه بل المراد احكمت في
اللوح المحفوظ وفصلت في الانزال وعن ه ان ظاهره المنع من تعجيل نفس القرآن لا بيان ما هو

احرار م

الله م

ما هو المراد منه لما فيه من الاضمار المخالف للاصل وانما منعه من تعجيل القرآن اي من تعجيل اداته
عقيب سماعه خشية انه لا يحفظ عليه السلام بالاداء فانه لو اراد البيان لما منعه عنه بالنهي للاتفاق على ان تعجيل البيان
بعد الاداء غير منهي عنه او نقول يحتمل ان يكون المراد ولا تعجل بطلب القرآن في توقيف الاحكام من قبل ان
يقضى اليك وحيه الا انه قوله وقل رب زدني علما عقيبه وعن ر بالمنع من تاخير البيان في هذه الاية
بل هو مقرون بها لان الملائكة عللوا الهلاك بان اهلها كانوا ظالمين وذلك لا يدخل فيه الا
من كان ظالما ولم يحصل ابن لوط للملائكة عن سؤال ابراهيم وهو قوله ان فيها لوطا وذلك لا يفيد
تاخير البيان لجواز ان يكون ذلك بسبب انقطاع نفس او سعال ومبادرة ابراهيم ع الى السؤال
ومنعهم من اقتران البيان بالمبين نازل منزلة انقطاع النفس والسعال حتى انه لو لم يبادر بالسؤال
لبادروا بالبيان وعن ز انه يلزم من عدم التعليل ومعرفة بالوقت عدم اقتران البيان
بالمبين خصوصا والاصل عدم وجوب الزكوة في الاوقاص وغيرها فاذا اوجب الشارع الزكوة في
غيرها بقي على حكم الاصل وهذا صالح للبيان والتخصيص وعن ح وهو دليل القاضي انه
معارض بمثله وهو انه لو كان جائزا فاما ان يعرف بالضرورة او النظر وكل منهما منتف فلا جواز
وليس احدهما اولى من الاخر وفيه نظر لقضاء العقل بالجواز لانه الاصل بخلاف الامتناع فكان الحكم بالجواز اولى
واعترض ابو الحسين انه لا يورث العلم ببطلان الاحالة ولا ثبوت الجواز اذ يمكن ان يكون وراءه ما ذكره دليل
وقيل دليل على الاحالة او على الجواز والا ويمكن ان لا يكون دليل على الاحالة ولا على الجواز فعدم العلم بدليل الجواز
لا يثبت الاحالة فلا عدم العلم بدليل الاحالة لا يثبت الجواز بل عدم العلم بدليل الاحالة لا يكون دليلا على عدم
الاحالة فلم يحصل عليه دليل لم يحصل احد وعن ط بالفرق بين فقد التبيين مع وجود البيان وتاخير البيان
في ان الثاني قبيح دون الاول لان القبح في تاخير البيان منسوب الى المخاطب وفقد التبيين منسوب
الى التقصير للمكلف وسقوط التكليف عن الميت انما هو لعدم تمكنه المشروط في التكليف وذلك لا يقتضي
ان يكون قد مات بفعله او بفعل غيره على ان ذلك ممنوع بذكر حال القتل لانه لا يجوز ان لا يسمع وان
كان لو بقي لكلم يتمكن لم يوجب ذلك رفع التكليف ولا فيح البيان وعن ى بان المتاخر هو البيان المفصل
لا الاجمالي فيمكن ان يكون الاجمالي متقدما على التفصيلي ايضا اعترض بانه لو كان كذلك لان الاصل عدمه
وعند نطق بالاستغناء بجعل التفصيل عنه وعن يا بانه واحد فلا يعم التعلق به هنا ولان الامر مطلق فان

ادل م

جرم م

اذ لو لم يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وان كان للتراخي فلا شك في افادته جواز الفعل
في الزمن الاول بخلاف المخصص فانه قاطع فتاخير البيان عنه تاخير عن وقت الحاجة ايضا
وهو ممتنع بالاجماع فانه لا فرق في وجوب البيان بين ما يجب فعله على الفور او التراخي كلا
يدل تناولهم من ترك الظاهر اعترض بان الامر ليس للفور وجواز الفعل في الوقت الثاني من وقت
الامر انما يكون اذا كان المامور به سببا اما اذا لم يكن فلا ومع كون الحاجة داعية الى معرفته
مع قطع النظر عن وجوبه وعدم المواخذة بتركه بدليل ما قبل الامر وفيه نظر لان جواز الفعل في الزمن
الثاني معلوم من الامر والا لم يكن الزمن الثاني وقتا له وهو الاجماع فان القائل بالفور لا يوجب
فعله في الزمان الثاني ومن جعله للتراخي جوزه فلو اخر البيان لزم تاخيره عن وقت الحاجة
والحاجة ظاهرة لان للسامع سبحة وفرق بين ما بعد الامر وقبله وعن ب لجواز تقدم الاجمال
عن التفصيل وظاهر وجوب مقارنة الاجمالي للخطاب لانه اما للفور او التراخي وتمام
البحث ما تقدم على ان العول لو لم يوقف صم المثل للصلوة عن المعنى اللغوي الى الشرعي لكان السامع
يحمله على المعنى اللغوي لكنه قد علم انه صم سئل عن الصلوة فما امر بها او تقول انه قد كان بينها
بالقول واخر البيان بالفعل الى وقتها لتاكد البيان والحجة بالقول قبل الفعل ولهذا فان
الناس جوا قبل حج النبي صم وعن ج انا نوجب اقتران البيان الاجمالي بالمنسوخ والمخصوص معا
وعلى راي الفارقين ما ذكره القاضي عبد الجبار وهو ان التردد في ا لا يجاب بعد الزمن
الثاني في المنسوخ لا يمنع علم التكليف في الاول وبستفاد منه الوجوب في الزمن الاول
بخلاف المخصوص فافترقا وعن د بالمنع من حصر وجوب البيان في تمكين المكلف من الفعل نعم
لا انه عليه لكان اخروج الخطاب من كونه عبثا او اغراء بالجهل علة ايضا ولهذا فانه لو لم يفتقر
الى البيان الا للتمكن من الاداء لجاز ان يخاطبنا الله تعالى بما لا نفهم منه شيئا البتة كخطاب
الزنج والخصم يمنعه ويقول لا بد من ان يعرف السامع الخطاب شيئا ما لانه لا يلزم من تاخير
البيان كون الخطاب عبثا وان لم يفهم به المراد في الحال فانه يفيد العزم والاعتقاد لا ما يفعل انما يجب
العزم والاعتقاد لو علم ان الخطاب امر ومن جوز تاخير بيان العموم رد كلاما ظاهرا لانه
ان يكون صيغة الامر لم يستعمل في الامر وانه يتبين له ذلك فيما بعد وعن ه لجواز عدم تاخير

تاخير البيان لكن عمى لو بيني ويدل عليه كلا احد ولا بد المستدل من ان يقول به لا ان الحاجة
قد حصرت وعن و ان اسان القرآن منه ما لا يجوز نقله الا متواترا ومنه ما يفيد تاما فيه بالعلم دون الطرق
ليس يمتنع ان يتواتر ذلك في حال تواتر نقل القرآن وان كان نقل القرآن اشد استفاضة
ومنه ما يجوز نقل بيانه بالاحاد وهو المظنون من الاحكام ولا يخفى انه لو يستفيض ذلك
فيقبل انما استفيض في مدة فيما خص منها البيان وعن ز ان بعض ما يقتضي تاخير البيان جوز
ان لا يمنع اللطف بالمكلف الخاص ويقول الجزم بالحج والطلب اذا احوجه الحال الى جواز ان يكون
في الا ارادة انما يخص العموم فلا يرد السوال عليه وعن ح ان قول الملك لوزيره والسلطان لعبده غدا
امرك بشي ليس فيه امر في الحال بل اعلام بورود امر مجمل وتاخيره جائز عندنا واحتج المانعون
من تاخير بيان المجمل بعدم الفرق بين الخطاب بالمجمل الذي لا يعرف مدلوله من غير بيان
وبين الخطاب بلغة يفهمها المخاطب مع نفسه من غير بيان وكما يمنع الثاني فكذا الاول ولان
المقصود من الخطاب انما هو التفاهم والمجمل الذي لا يعرف مدلوله من غير بيان له في الحال لا يحصل
منه التفاهم فلا يكون مفيدا فلا يحسن الخاطب به لكونه لغوا وهو قبيح من الشارع كما لو خاطب
بكلمات مهملة لم يوضع في لغة من اللغات لمعنى على ان يبين المراد منها بعد ذلك والجواب المجمل يعرف منه
التكليف بالجملة لانه مخصص بالخطاب بفائدة الثواب والعقاب بالعزم على الفعل او الترك
مجملا والخطاب بما لا يفهم منه شي البتة والخطاب بالمجمل خطاب بما لا احتياج الى البيان موجه
وهو ارادة احدهما لا بعينه فان اراد المتكلم بالقرء شيئا سوى الطهر والحيض فقد اراد به غير
ظاهره فيجب بيانه اما مجملا او مفصلا مع ما تقدم وقد نقل ان النزاع فيما لو كانت صيغة الامر
مشتركة كما في صيغ المامور لحقوا اليهم بانه لم ان اراد التخيير فلا بد من الاعتداد بالقرءين انهما
شاءت او واحدا بعينه فقد اراد ان لا يشتغل المجتهد الى فهمه فان اللفظ لا يفي عن التخيير عنده
ولا عن واحد بعينه فوجب مقارنة البيان ولانه لو حسن الخطاب بالمجمل لحسن مخاطبة الزنجي
بالعربية والجامع جهل السامع بمراد المتكلم والجواب عن ا انه اراد واحدا بعينه ولم يرد من المجتهد
فهمه في الحال بل نصب دليلا عليه يدلهم على الحال وارادتهم فيهما كما لو قال اعتق بواحد
من احد عبيدي بعينه وسابينه لك وامنت رجلا منهما نبينا باينه للاقي بالعلة كما سبق في الوصي البيان

المفصل كذا متعلق بالاجمالي وعن الثاني بالفرق فان السامع للمشترك يفهم ان المراد احد معنييه
لا بعينه وهو التردد الذي اقتضاه اللفظ والخصم في حاجته لجاز مخاطبة الزنجي بالعربية لانه
لا يفهم منه اجمالا ولا تفصيلا مع خطابه من غير بيان بخلاف المشترك لا يقال لو كان في كلام الزنج ما هو
مشترك بين الامر والنهي وجميع اقسام الكلام لحسن ان يخاطب العربي لانه يعلم انه اراد واحدا
من ذلك لانا نقول كما يجوز ان يكون في كلام الزنج ما هو مشترك بين ذلك فانه يجوز
خلافه فلا يحصل للسامع في ذلك الكلام ما يفيده من التردد بين هذه الاقسام ولو اعتقد
ذلك لا يعتقد نحو الكلام اما لا لاعتقاد حكمة للمتكلم او لظنه حكمته وان الحكم لا بد ان
يريد بخطابه شيئا ما البحث السابع في جواز تاخير التبليغ اختلف المانعون من جواز تاخير
بيان المراد من الخطاب عن وقت الخطاب فقال اكثرهم يجوز تاخير تبليغ ما يوحى الى النبي صلى الله عليه وآله
من الاحكام والعبادات الى وقت الحاجة ومنع منه اخرون كنا ان التبليغ تابع للمصلحة وجاز ان يكون
في تاخيره مصلحة فيجب تاخيره الى وقت الحاجة ولانه لم يمتنع تاخيره لما لذاته وهو ظاهر اذ
لا يلزم من فرض وقوعه محال واما لغيره والاصل عدمه ولانه في الشاهد قد يقع تقديم الاعلام
على حضور وقت العمل وقد يقع ترك التقديم وقد يكون بحسب الاعراض واذا كان كذلك
لم يمتنع ان يعلم الله تعالى اختلاف مصلحة للمكلفين في تقديم الاعلام وفي تركه فلا يكون
التقديم واجبا على الاطلاق ولانه لو وجب التقديم لكان اما عقليا او نقليا والقسمان باطلان اما
الاول فلانه لو كان كذلك لكان له وجه لوجوب يرجع الى التكليف اما لانه تمكين او لانه
لطف فان كان تمكينا فاما من الفعل او من فهم المراد من الخطاب والتاخير لا يوجب حظا بجهل
يكون هذا بيانه ولا يصح امكان فعل العبادة مع تقديم ادائها مع وقت الذي اذا اتى العباد
قد امكن المكلف ان يستدل بالخطاب على وجوبها فيفعلها في وقتها واما اللطف فليس في العقل طريق
اليه كما انه ليس في العقل طريق الى كون تقديم مرتب له ايمانا بالعبادة التي يريد ان يتعبد بها بعد
سنة لطفا ولهذا لم يعرف الله سبحانه على لسان نبيه صلى الله عليه وآله جميع ما يريد ان يتعبد به
في حالة واحدة واما الثاني فلعدم دليل سمعي يدل عليه احتج الاخرون بقوله تعالى يا ايها الرسول
بلغ ما انزل اليك من ربك والامر للفور والجواب المنع من كونه للفور سلمنا لكن ليس المراد بلغ

يمكن

اسماعه مع وجوده اولى د العام المخصوص يمكن المكلف من اعتقاد تخصيصه اذا سمع بالدليل المخصص
كما يمكنه اذا لم يسمع به فجاز اسماعه العام وان يكلف اعتقاد تخصيصه في الجملة لانه فيما يمكن مما كلف به لا يف
يمنع تمكنه من اعتقاد التخصيص اذا لم يسمع المخصص لانا نقول التمكن ظاهر فانه قادر على ان يخطر بباله
جواز كون المخصص في الشرع ويشرع بذلك فيجوزه واذا جوزه وجب عليه طلبه كما يجب عليه المعرفة عند خوفه
بالخاطر واذا طلب المخصص وجده وان لم يجده اعتقد العموم ويمثل هذا يعلم التخصيص اذا كان المخصص عقليا
لا يقال دلالة العقل حاضرة عند السامع العموم فلذلك العلم بالتخصيص وليس كذلك المخصص السمعي
اذا لم يسمعه لانا نقول لا فرق بينهما لان كثيرا من المذاهب لا يعلم الانسان ان عليها دليلا عقليا بل ربما
استبعد ان يكون عليها دليل عقلي كما لا يعلم ان على كثير من المذاهب دلالة غيره فكما جاز ان يكلف
طلبه لحضورهما بالخاطر جاز مثله في الاخر احتج المخالف بوجوه ا اسماع العام دون اسماع المخصص اغراء
بالجهل فيمتنع صدوره من الحكيم ب ذلك العام لا بد له من ذلك المخاطب فاسماعه وحده كخطاب العربي
بالزنجية ج دلالة العام مشروطة بعدم المخصص فلو جاز سماع العام دون اسماع المخصص لما جاز
الاستدلال بشيء من العمومات الا بعد التفتيش التام وسؤال كل عالم في الدنيا هل وجد مخصص
ام لا وهو يفضي الى سقوط العمومات د لو جاز ان يسمع العام دون الخاص لجاز ان يسمع المنسوخ
دون الناسخ والمجمل دون البيان ه لو اسمعه العام دون الخاص لوجب على المكلف التوقف حتى يبحث
عن المخصص وذلك قول اصحاب الوقف و يجب على الا بان العمل بما علم من الادلة الشرعية
ولا يلزمه طلبها الا ترى انه يلزمه ان يعمل بما في عقله ولا يجب عليه ان يتوقف ويطوف البلاد
ليعلم هل يجب عليه ما في عقله ام لا وكذا يجب اذا سمع العام ان يعتقد استغراقه ولا يلزمه طلب
المخصص فلو جاز ان يسمع العام دون الخاص لكان مباحا له ان يعتقد استغراقه وفي ذلك اباحة
الجهل والجواب عن ا انه من كونه اغراء بالجهل اذا اشعر بالمخصص وخطره بباله وحق هو من يريد
طلبه وانه يلزمه ما ذكر في المخصص العقلي وعن ب بالفرق فان الزنجي لا يفهم من العربية شيئا وذلك
كذلك من خوطب بالعام وهو يجوز كون المخصص في الشرع ويبعد الحق وعن ج انه لو كان اللفظ
للاستغراق حقيقة وهو مجاز في غيره لم يبطل الاستغراق والظن حجة في العمومات ويبطل بالمنع
من القطع مع تجويز المخصص الغالب في عمومات الشرع والتهمة بالحق لم يلزم من عدم البحث عن المخصص وعن د بجواز ذلك اذا

ذلك

اذا اسمعه الناسخ والبيان وكان ابو علي تارة يسوي بين اسماع العموم من دون المخصص وبين
اسماع المنسوخ من دون الناسخ وتارة لا يجوز ذلك في العموم ويجوزه في الناسخ والوجه التسوية في المنع
والجواز وعن ه بالنقض بالمخصص العقلي وانه ليس في ذلك دخول في قول اصحاب الوقف فانهم
يقفون في العموم مع علمهم بتجرده عن القرائن ونحن لا نقف فلا يرد وعن و انه يلزمهم مثله في العموم
اذا كان المخصص عقليا وانه فالدليل يدل على جواز ان يسمع الله تعالى العام ولا يسمع الخاص ويجوز
ان يعمل بالعام من غير ان يطلب الخاص كما يجوز ان لا يعرف الله سبحانه انه قد بعث نبيا ولا يلزمه طلبه
بل يعمل بما في عقله فلا يلزمهم مثل ان يقال نبي ناسخ عندنا وعندهم وهو جواز ان لا يسمع الخاص ولا يلزمه
الطلب وانهم قال الذي ذكروه هو انه لا يجب على الانسان ان يطوف البلاد ويسال هل بعث نبي ام
لا بل يعمل بحسب ما في عقله ونظيره اذا سمع المكلف العام ان لا يلزمه ان يطوف البلاد يطلب المخصص فاما
اذا سمع نبي في بلده فانه يجب عليه ان يسال عنه كما يلزمه ان يسال عما يخصص العموم في بلده فلا فرق الا اذا كان
العموم نافيا فلا عامل في العقل وكان العمل به في حصر وقته وضاق الوقت عن طلب المخصوص الذي يلزمه
قلنا ا لا نقول انه يلزمه العمل على العموم لانه لو لم يجوز ذلك لم يسمعه الله تعالى اياه قبل تمكنه من الروية المخصص
فيجب العمل بالعام ثم يطلب المخصص فيما بعد ويحتمل ان يقال يعمل على ما في عقله لانه لم يشترط العمل على العموم ان يعلم
فقد المخصص وهو غير حاصل ويجوز ان يكون مصلحة له في اسماع العموم في ذلك الوقت البحث العاشر
في البيان التدريجي اختلف القائلون بجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب في جواز التدريج في البيان
فذهب بعضهم الى منع ذلك وجوزه الاخرون احتج المجوزون بان التنصيص على اخراج البعض دون بعض يوهم
وجوب استعمال اللفظ في الباقي واستيفاء التخصيص بشيء اخر وهو تجهيل للمكلف وانما يمتنع هذا التجهيل
بالتنصيص على كل ما هو خارج عن العموم واحتج الاخرون بالوقوع بان عموم قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما ثم التدرج من نصاب السرقة اولا وعن الشبهة ثانيا بعموم اللفظ لكل سارق وكذا في قوله
تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا بتفسير الاستطاعة بذكر الزاد والراحلة اولا
ثم ذكر الامن في الطريق والسلامة من طلب الخفارة ثانيا وغير ذلك والوقوع دليل الجواز فاجابوا عن
المانعين بان الاقتصار على الخطاب العام دون ذكر المخصص مع كونه ظاهرا في التعميم ملغطه اذ الوهم
المنع من التخصيص جاز فاخراج بعض مدلولاته اللفظ مع انه لا دلالة على اشارة غيره الا المخصص لبعده او في ان لا يكون

ولذلك يقول فاما لو وجب عليه العمل بالعام وان كان مخصوصا فاما يلزمه تخصيصه بشرط ان يطلعه المخصص صح م

في البيان التدريجي

ذكرهم

موهما لمنع التخصيص وهذا البحث ساقط عنا البحث الحادي عشر في حكم العام قبل دخول وقته اذا ورد لفظ عام
بجاده او لم يوجد قبل دخول وقت العمل به قال ابو بكر الصيرفي يجب اعتقاد عمومه جزما قبل ظهور المخصص واذا ظهر المخصص
المخصص تغير ذلك الاعتقاد وقال الباقون لان احتمال ارادة الخصوص به قائم ولهذا لو ظهر
المخصص لم يكن ممتنعا ووجب اعتقاد الخصوص وما هذا شانه يمتنع اعتقاد عمومه جزما قبل الاستقصاء
في البحث عن مخصصه وعدم الظفر على وجه يسكن النفس الى عدمه فلا بد في الجزم باعتقاد عمومه من اعتقاد
انتفاء مخصص يطرحه وقد احتج الاصوليون على امتناع العمل بالعام قبل البحث عن المخصص لكن
اختلفوا فقال القاضي ابو بكر وجماعة من الاصوليين يجب العمل به واعتقاد عمومه الا بعد القطع بانتفاء
المخصص والا فالجزم بعمومه والعمل به مع احتمال وجود المعارض ممتنع ومعرفة انتفاء المخصص
بطريق القطع ممكن بان يكون المسئلة التي يتمسك فيها بالعموم مما يكثر الخلاف فيها بين العلماء ويطول النزاع
بينهم ولو طلع احدهم على موجب التخصيص مع كثرة البحث فلو كان هناك مخصص لامتنع خفاؤه عنهم ولانه
لو كان المراد بالعموم الخصوص لوجب ان ينصب الله تعالى عليه دليلا ويبلغه المكلفين وذهب ابن سريج والجويني والغزالي
واكثر الاصوليين الى امتناع اشتراط القطع وذلك اذ لا طريق الى معرفته الا بالسبر وهو غير مفيد لليقين ووجوب اطلاع العلماء
عليه لو كان ظني ولو اطلع بعضهم لم يقطع بوجوب نقله وليس كل عام يكثر خوض العلماء فيه لو كان ظني ولو
بعضهم لم يقطع بالوجوب الظن المستند الى البحث بحيث لو كان يتحقق نظرا لما لقطع بالمعنى بعينه يعطل اكثر
العمومات ولذا البحث مما لا يحتاج معارضه البحث الثاني في الظاهر والتاويل وفيه مباحث البحث الاول في الماهية الظاهر
في اللغة هو الواضح المنكشف يقال ظهر الامر الفلاني اي وضح وانكشف واما في الاصطلاح فقد اختلفوا في حده فقال ابو الحسين
البصري سعد الكلام الظاهر ما لا يفتقر في افادته لمعناه الى غيره سواء افاده وحده ام مع غيره وبعض القيد
الاخير يحترز عن النص باعتبار العام من الخاص وفيه نظر فان النص والظاهر نوعان مندرجان تحت المحكم فلا يجوز
تعريفه بما يندرج النوع الاخر فيه وقيل الظاهر هو ما ظهر المراد به وظهر منه عين المراد الا ان المراد ظاهر
وهو تعريف دوري ولان الكلام مما يتضح المراد به فقد ظهر سواء كان محتملا لغيره اولا وقال الغزالي الظاهر هو
اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع اعترض بانه غير جامع لانه يخرج منه ما فيه اصل الظن
دون غلبة الظن مع كونه ظاهرا ولهذا لا يبقى على قول الناظر في غلبة الظن ولا غلبة الظن ما فيه اصل الظن في ذاته ولانه
لا يشتمل على زيادة مستقبحة وهو قوله من غير قطع فانه لم يوجد كونه مفيدا للظن لا يكون قطعيا دون ظني

في حكم العام قبل دخول وقته

المتقش م

في الظاهر والتاويل

قطعا لان المراد هنا بغلبة الظن هو الظن الغالب على الشك ولان مراتب الظن غير محصورة وان كانت محدودة بطرفي
العلم والشك لكن كلما يفرض ظنا يفرض ما هو دونه وفوقه فيكون ظنا غالبا وما بعد غلبة الظن فلا بد
العلم فلا بد من الفرض بعينه وقيل اللفظ الظاهر ما دل على معنى بالوضع الاصلي او العرفي ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا
بالوضع قولنا الاصلي او العرفي احتراز عن ما لا يدل على المعنى الثاني اذا لم يصر عرفا كلفظ الاسد في الانسان
وغيره وقولنا ويحتمل غيره احتراز عن القاطع الذي لا يحتمل التاويل وقولنا احتمالا مرجوحا احتراز عن
الالفاظ المشتركة وفيه نظر لعدم اختصاص الظاهر بما دل بالاصل او العرف بل كل لفظ يترجح معنى منه قد يكون
بالنسبة اليه والتحقيق انه من الامور الاضافية فيختلف باختلاف ما ينسب اليه وهو قد يطلق تارة على القياس
وتارة الى المعاني والاخير هو المراد هنا وهو ما يترجح دلالته على ما اضيف اليه فاذا عرفناه جنسا للنفي فقد اقتصرنا
عليه ولا اضيف اليه ترجيحا عما يمنع من النص واما المأول فاعلم ان التاويل في اللغة ما خوذ من آل يؤول
اي رجع ومنه في بعض ويقال آل الامر لفلان الى كذا اي نظر الى ما يؤول اليه معناه وفي الاصطلاح قال الغزالي انه احتمال
يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر واعترض عليه بوجوه ١ التاويل ليس هو نفس
الاحتمال الذي يحمل اللفظ عليه وبينهما فرق ب يخرج منه صرف اللفظ عن ظاهره الى غيره بدليل قاطع ج انه
حد التاويل من حيث هو تاويل وهو شامل للتاويل بدليل وغيره ولهذا يقال تاويل بدليل وتاويل بغير دليل ولا
يجوز جره باحد اخصيه الا الا ان انه حد التاويل الصحيح وقيل التاويل المطلق حمل الظاهر على غير مدلوله
الظاهر منه مع احتماله والتاويل الصحيح حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله بدليل يعضده والحمل على
غير مدلوله احتراز عن الحمل على نفس مدلوله وقولنا الظاهر منه احتراز عن صرف اللفظ المشترك من احد
مدلوليه الى الاخر فانه لا يسمى تاويلا وفيه نظر فانا نمنع كون المشترك دالا على احد محامله وان كان مع على
له وقولنا مع احتماله له احتراز عن صرف اللفظ عن ظاهره الى ما لا يحتمله اصلا فانه لا يكون تاويلا صحيحا
وقولنا بدليل يعضده ليخرج التاويل من غير دليل وهو يعم القاطع والظني اذا ثبت هذا فالتاويل لا يتطرق الى
النص ولا الى المجمل بل الى ما كان ظاهرا لا غير البحث الثاني في جواز التاويل الدليل اما عقلي او نقلي والعقلي
لا يمكن الرجوع عنه والعدول الى غيره انتهى لكونه دليلا سالما عن جميع الاحتمالات سوى القريب والبعيد
في ذلك فان البعيد كالقريب في العقليات ودليل النقل لا يكون مخالفته بوجه ما والبعيد يمكن ان
يكون مرادا من اللفظ بوجه ما فلا يجوز التسلسل في العقليات الا الى القاطع الذي لا يتطرق

بالوضع م

بل حمل اللفظ عليه م

في جواز التاويل

فالتقى وكالمى الجنس بل لو ما كان ظاهرا لا يتطرق اليه احتمال لا قريب ولا بعيد اما النص فانه قابل للتاويل
ويجوز مخالفته لدليل اقوى منه ولا خلاف في ان التاويل مقبول معمول به حيث تحقق بشرايطه وقد اجمع عليه
الاسلامية في كل الاعصار ويشترط فيه كون اللفظ قابلا للتاويل ان يكون ظاهرا فيما صرف عنه محتملا لما صرف
اليه وان يكون الدليل الصارف للفظ عن مدلوله الظاهر راجحا على ظهور اللفظ في مدلوله ليتحقق صرفه عنه
الى غيره اذ لو كان مساويا له حصل التردد ولم يجز العدول لانه ترجيح من غير مرجح ولو كان مرجوحا لم يجز العدول
باعتباره اتفاقا فلا بد ان يكون الدليل الصارف للفظ عن مدلوله راجحا على ظهور اللفظ في مدلوله ويختلف
الترجيح باعتبار قوة الظهور وضعفه قيل ويشترط ايضا كون الناظر للتاويل اهلا لذلك وقد يعلم انه لا
الاعتبار بالدليل لا بالناظر وشبهه ان يكون كل تاويل صرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز ويدخل فيه تخصيص العام فانه وضعه
وان كان للاستغراق الا ان الاقتصار على البعض مجاز ونعلم ان الاحتمال قد يكون قريبا فيكفيه ادنى دليل
وقد لا يكون بالعالي القوة وقد يكون بعيدا فيفتقر الى دليل قوي بحيث يكون في دفع الاحتمال البعيد الغالب
على الظن من مخالفة ذلك الدليل ظاهرا اقوى منه وقد يكون الاحتمال البعيد دليلا عقليا او قياسا
الصلاة وقد يكون وقد قرب تاويل لا يحتاج الا بعد قريبا وان لم يقل التوجيه كقوله ص انما الربا في النسيئة فانه لا
يجوز حمله على ظاهره لثبوت ربا الفضل بالاجماع فيحمل على مختلف الجنس ولا يقدح هذا التخصيص الا بتقدير ورود
سوال عن مختلفي الجنس ولكن يجوز تقديره وسوال عن مثل هذه القرينة اذ الاغتضاب نص وقوله ع لا تبيعوا
البر بالبر الا سواء بسواء نص في اثبات ربا الفضل وقوله ع انما الربا في النسيئة حصر الربا في
النسيئة ونفي ربا الفضل فلم يحمل التاويل البعيد الذي ذكرناه اولى من مخالفة النص واذا كان الاحتمال قريبا والدليل
قريبا وجب على المجتهد الترجيح والمصير الى ما قوي على ظنه وليس كل تاويل معتبرا الا ما هو ... الا انا نذكر
امثلة للتاويلات مقبولة واخرى مردودة ليتمهد للناظر بها ويسوقه لتاويل ما يرد عليه من الالفاظ المفردة
اليه البحث الثالث في ذكر امثلة التاويلات وفيه مسايل المسالة الاولى قوله ص لابن غيلان الديلمي وقد اسلم
على عشر نسوة امسك اربعا وفارق سايرهن محمول على ظاهره لا يعبر الى التاويل عندنا وبه قال الشافعي
وقال ابو حنيفة انه متاول والاصل في ذلك ان الكافر اذا تزوج اكثر من اربع نسوة ثم اسلم فله امساك اربع
منهن ويفارق البواقي سواء ترتب عقدهن او وقع معا وعند الشافعي وقال ابو حنيفة يصح نكاح الاوايل
دون الزوايد الا مع واستدل اصحابنا بهذا الحديث وتاوله ابو حنيفة بتاويلات ثلثة ا يحتمل

بالناظر

وقد يكون ذلك الدليل صح

في ذكر امثلة التاويل

يحتمل انه اراد بالامساك ابتداء النكاح ويكون معنى قوله امسك اربعا انكح منهن اربعا ومعنى قوله فارق سايرهن
لا تنكحهن ب يحتمل ان النكاح كان واقعا في ابتداء الاسلام قبل حصر عدد النساء في اربع وكان عقد ال...
النكاح واقعا على وجه الصحة والباطل من انكحة الكفار ليس الا ما كان على خلاف ما ورد به الشرع حال وقوعها ج
يحتمل انه امر الزوج باختيار اوايل النساء وهذه التاويلات وان كانت منقدحة عقلا الا ان القراين
يدفعها فان التاويل وان احتمل لكن قد يصحب قراين تدل على فساده واحاد تلك القراين لا يدفعه
لكن مجموعها يغلب على الظن ان يكون مدفوعا والناظر هنا قد اعتضد بقراين جعلها اقوى في النص من التاويل
المحتمل وان استند الى قياس اما التاويل الاول فبعيد لوجوه ا المتبادر الى الفهم من لفظ الامساك انما هو
الاستدامة دون الابتداء والتجديد ب انه قابل لفظ الامساك بلفظ المفارقة وانما يفهم من المفارقة
المجانبة بعد الاتصال ج انه فوض الامساك والمفارقة الى اختياره وعندهم انما يجوز واقوى باختياره لوقوع
الفراق بنفس الاسلام وتوقف النكاح على رضا المرأة د انه لو اراد ابتداء النكاح لذكر شرايطه لانه وقت
الحاجة اليه فلا يجوز تاخير البيان عنه مع دعاء الحاجة اليه لقرب عهدهم بالاسلام ه امر الزوج بامساك
اربع من العشر ومفارقة البواقي والامر اما للوجوب او الندب وحصر التزوج في العشر ليس واجبا ولا
مندوبا اليه والمفارقة ليست من فعل الزوج حتى يكون الامر متعلقا بها و الظاهر من الزوج المامور انما هو الامساك
امر النبي صلى الله عليه واله والمخالفة بعيده ولم ينقل احد تجديد النكاح في هذه الصورة فدل على ان المراد
بالامساك مفهومه الظاهر ز انه لا يتفق في طرد العادة اتفاقهم على الوفاء على حسب مراده بل ربما كان يمتنع
جميعهن فكيف اطلق الامر مع هذا الامكان ح قوله ص امسك امر وظاهره الايجاب فكيف اوجب عليه
ما لا يجب ولعله لو اراد ان لا ينكح اصلا ط انه ربما اراد ان لا ينكحهن بعد ان قضى وطره منهن
فكيف حصر فيهن بل كان ينبغي ان يقول انكح اربعا اي شئت من نساء العالمين من الاجنبيات كما
لا تفق عنده كثير من نساء العالم في الزوج انما سال عن الامساك بمعنى الاستدامة لا التجديد وعن الفراق
بمعنى انقطاع النكاح والاصل في جوابه ص المطابقة واما التاويل الثاني فبعيد ايضا لانه لو لم يكن
الحصر ثابتا في ابتداء الاسلام لما خلا ابتداء الاسلام عن الزيادة على الاربع عادة ولو نقل
عن احد من الصحابة ذلك في ابتداء الاسلام ولو وقع لنقل واما التاويل الثالث فبعيد ايضا لقوله
ص لواحد كان قد اسلم على خمس نسوة اختر منهن اربعا و فارق واحدة فالامور تعدت

الاول ص

الى اقدمهن عندي نفارقها المسالة الثانية وقد تاولوا قوله ص لفيروز الديلمي وقد اسلم على اختين امسك
ايتهما شئت وفارق الاخرى بما تقدم من التاويلات الثلث والتاويل الاول
بعيد لما تقدم من الوجوه وكذا الثاني وقيل لم تعم وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف قال المفسرون
المراد به ما سلف في الجاهلية قبل بعثة النبي ص والثالث هنا ابعد لقوله ص امسك ايتهما شئت
فانه نص على التخيير الصريح وهو ينافي مذهبهم المسالة الثالثة قال علماؤنا وابو حنيفة في قوله ص في اربعين
شاة شاة المراد به مقدار قيمة شاة وانما احتاجوا الى هذا التاويل لما علم من ان المقصود
من ايجاب الزكوة انما دفع حاجة الفقراء او سد خلاتهم وذلك يحصل بالقيمة كما يحصل بالعين بل ربما
كانت القيمة ابلغ في حصول المقصود لامكان صرفها الى ما هو انفع من الشاة للفقير ... ها
واستبعده الشافعي لوجوه ثلثة ا انه يرفع النص لان قوله ... نص وقوله ص
في اربعين شاة شاة بيان للنص وهو نص في وجوب الشاة وايجاب القيمة رفع وجوب الشاة و
اسقاطها فيكون رفعا للنص ب سد الخلة وان كان مقصودا الا انه ليس كل المقصود بل ... قصد
مع ذلك التعبد باشتراك الفقير في جنس مال الغني فالجمع بين الظاهر وبين البعيد وقصد سد الخلة اغلب
على الظن في العبادات التي مبناها على الاحتياط من تجريد النظر الى مجرد سد الخلة ج التعليل بسد الخلة
مستنبط من قوله ع في اربعين شاة شاة ويرجع على الاصل بالابطال وعلى الظاهر بالرفع وظاهره
وجوب الشاة على التعيين وهذا التاويل يرفع هذا الوجوب بما استنبط منه من العلة التي هي دفع الحاجة
واذا استنبطت العلة من الحكم واوجبت رفعه كانت باطلة والجواب عن ا بالمنع من كون ايجاب القيمة
اسقاط الشاة فغاية ما هو توسيع الوجوب لا اسقاطه ترك الشاة لا الى بدل اما اذا لم يجز
تركها الا الى بدل يقوم مقامها فلا يخرجها عن كونها واجبة كاحد خصال الكفارة اذا فعل واحدة
فقد ادى واجبا وان كان الواجب يتادى بالخصلة الاخرى فغايته انه يرفع تعيين الوجوب
لا اصله والتعارض في اصل الوجوب لا في تعيينه وتضييقه وان كان الظاهر التعيين
لكنه يحتمل التخيير كما في قوله ص ابتغ بكذا ... اقامة البدل مقامه لا يبطل وجوب الاسم ...
ان ... ب ان التعبد ... وان كان ... الا انه
ذكر عين الشاة ... التعبد ... لانه ... على المالك والاسهل في العادة ولان الشاة معيار المقدار

وانما استنبطه ص

لمقدار الواجب فلا بد من ذكرها فان القيمة يعرف بها هي لا يعرف بنفسها ولو ... صلى الله عليه
واله كلامه بذلك لم يكن فيه شافعي وعن ج بالمنع من رجوع الاستنباط على الاصل بالابطال وقد بينا
انه توسيع للواجب المسالة الثالثة قال علماؤنا في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية محمول على
بيان المصرف وشروط الاستحقاق لا على التمليك لكل صنف صنف فجوزوا الاقتصار على البعض نظرا الى ان مقصود
الاية انما هو دفع الحاجة في جهة من الجهات المذكورة لا دفع الحاجة عن الكل واستبعده الشافعي لانه تعالى اضاف
الصدقة اليهم بلام التمليك وعطف بواو التشريك المقتضي وما استنبط من هذا الحكم من العلة يكون
رافعا للحكم المستنبط منه فيكون باطلا وكون الاية بيان المصرف وشروط الاستحقاق لا ينافي ما
قلنا لجواز كونه مقصودا وكون الاستحقاق بصفة التشريك مقصودا هو الاولى موافقة لظاهر
الاضافة والعطف والصرف الى واحد ابطال والجواب ان سياق الاية يدل على ما قلناه لان الله
تعالى ذكر حال قوم يلمزون في الصدقات بقوله ومنهم من يلمزك في الصدقات الاية ويقولون ان محمدا
صلى الله عليه واله يعطي الصدقات من احب فان اعطاهم كثيرا رضوا وان منعهم سخطوا فالله
تعالى رد عليهم بقوله ولو انهم رضوا ولكن ان فعل محمد صلى الله عليه واله حق لانه يعطيها المستحق
ومن حصلت فيه الشرايط في قوله انما الصدقات ثم عدد شروط الاستحقاق ليتبين مصرف الزكوة ومن
يجوز صرفها اليه لينقطع طمعهم في الزكوة مع خلوهم عن شرايط الاستحقاق ثم في قوله الاية نافاة
بين كون الاية لبيان المصرف وشرايط الاستحقاق وبين ما قلناه نظر للشافعي فيهما فان الاول لا ينافي
التشريك بخلاف ما قالوه المسالة الرابعة قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا حمله علماؤنا على ظاهره من وجوب
اطعام هذا العدد فلم يتاوله عند علمائنا وهو مذهب الشافعي للاصل الدال على وجوب اجراء الالفاظ
الظاهرة على معانيها التي هي ظاهرة بالنسبة اليها وقالت الحنفية انه متاول وتقديره
فاطعام طعام ستين مسكينا فذكر العدد اذ المقصود وهو دفع الحاجة ... اما
اولا فلان قوله فاطعام يستدعي مفعولا وقوله ستين مسكينا صالح له ويكون الاستغناء ... مع
ظهوره وان كان صالحا للمفعول ... مسكوت عنه وطعام ... والتقدير ... اظهار المعدول
المسكوت عنه في اللفظ ... عكسه واذا كان هذا ظاهرا في وجوب رعاية العدد

البعض ص

ولا فرق بين دفع الحاجة ستين مسكينا يوما واحدا وبين دفع حاجة مسكين واحد ستين يوما وهو عكسه م

والطعام ص

اللفظ م

فما استنبط منه يكون موجبا لوهنه فكان ممتنعا واما ثانيا فلانا نمنع كون دفع الحاجة هي
كل المقصود لا لاستبعاد في ان قصد الشارع رعاية العدد والحاجتين بصحة بتوكد رعايتهم
فانه في ان يحملوا مثل هذا الحج من ولي الله ثم يغتنم دعاءه ويجود نعم الى المكين وفي ما الجمع مثل ذلك
في الواحد **المسئلة** قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم جار على ظاهره وعن بعض المتأولين عند علمائنا
ومقتضاه عطف الارجل على الرؤس فيشتركان في الحكم من المسح وتأوله الجمهور بالغسل وهو في
غاية البعد لما فيه من ترك العمل بما اقتضاه ظاهر العطف من التشريك بين الرؤس والارجل في المسح من
غير ضرورة احتجوا بان العطف انما هو على الوجوه والايدي لان قوله الى الكعبين قيد للمامور به
الى الكعبين كما قيد غسل الايدي الى المرفقين ولو كان الواجب هو المسح لما كان مقيدا كالراس
والقراءة بالنصب وقراءة الجر متأولة بالمجاورة سلمنا ان العطف على الرؤس لكن لا خلاف انه لا بد
من العطف والمعطوف عليه في تفاصيل حكم المعطوف عليه في اصله ولما كان الغسل والمسح قد اشتركا
في ان كلا منهما قد اشتمل على امساس العضو بالماء لم يمتنع العطف كما في قوله ولقد رأيتك في الوغى متقلدا
سيفا ورمحا والرمح لا يتقلد به لكنه يشارك السيف في اصل الحمل مع العطف وكذا قوله علفتها
تبنا وماء باردا مع ان الماء لا يعلف لكنه شارك في التناول والجواب ان العطف مع التقييد انما يستعمل مع
الضرورة ولا ضرورة هنا والفصل بين المعطوف والمعطوف عليه بجملة لا تعلق لها بما من قبيل الايتيان فان قوله
فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وارجلكم الى الكعبين وامسحوا برؤسكم جار على
قانون اللغة واستعمال الفصحاء بخلاف ما لو قدم المسح على قوله وارجلكم مع ارادة الغسل
والتقييد الى الكعبين غير مانع من العطف على الرؤس من غير المقيد كما في اليدين مع الوجوه واي
دلالة في ذلك وحمل قراءة النصب بالعطف على الموضع اولى من حمل قراءة الجر على المجاورة لوجوه
اتفاق اهل اللسان على التسوية بين العطف على اللفظ وعلى الموضع بخلاف الجر بالمجاورة
فانه شاذ نادر يتحصر في الفاظ قليلة سادة الجر بالمجاورة انما يرد لا مع الفاصل كما في قوله
كبير اناس في بجاد مزمل فانه وصف لكبير فيكون مرفوعا لكن جر بالمجاورة وكذا جحر ضب
خرب وماء شن بارد ولم يرد مع الفاصل في الشعر والنثر فلا يجوز حمل الاية على ما لم يستعمل في

في اللغة الثالث منع الزجاج من الجر بالمجاورة في القرآن وقال انه لم يرد به كتاب العزيز وهو يدل على
شذوذه في اللغة واجمع اللغويون على التشريك في الحكم بين المعطوف بالواو والمعطوف عليه في
الحكم الثابت للمعطوف الا ما خرج بدليل على انا نمنع نصب رمحا بالعطف على سيفا وعلفتها ماء
على التبن بل انتصابهما بعامل محذوف دل اللفظ عليه وهو وحاملا رمحا وسقيتها ماء باردا **المسئلة**
الثامنة قوله صلى الله عليه وسلم ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل اورد عند علمائنا انه كان
متأولا وعرف ذلك ابو حنيفة وتأوله بأمور ا الصغيرة ب الامة او المكاتبة ح ان البطلان
انه يؤول اليه الا عند اعتراض الاولياء انها اذا زوجت نفسها من غير كفو عند بعضهم وحجة الشافعي
واجراؤه على عمومه اما اولا فلانه صدر الكلام باي وهي من كلمات الشرط العامة واما ثانيا فلانه
اكده فقال ايما وهي من المؤكدات المستعملة لافادة العموم ايضا واما ثالثا فلانه قال نكاحها
باطل رتب الحكم على الشرط في معرض الجزاء وذلك ايضا يؤكد قصد العموم واما رابعا فلانه اكد البطلان
بذكره ثلثا وفيه نظر اذ لا مدخل لهذا التأكيد في ارادة العموم قالوا ولا يمكن حمله على الصغيرة لانه
حكم بالبطلان وعقد الصغيرة من دون اذن الولي موقوف على اجازة الولي ولا على الامة لقوله
صلى الله عليه وسلم فان مسها فلها المهر بما استحل من فرجها ولا مهر للامة بل لسيدها ولا على المكاتبة لانها بالنسبة الى
جنس النساء نادرة ولفظ ايما امرأة من ابلغ صيغ العموم ومن القبيح في لغة العرب اطلاق اللفظ
العام على النادر جدا ويمنع صحة الاستثناء بحيث لا يبقى الا الاقل النادر من المستغرق وحمل البطلان
على الصيرورة اليه بعيد ايضا لان مصير العقد الى البطلان نادر والعرب لم تسم الشيء بما يؤول اليه الا
اذا كان المآل اليه قطعا كما في تسمية العصير خمرا ولان قوله فان اصابها فلها المهر بما استحل
من فرجها يقتضي فساد العقد فانه لو كان العقد صحيحا لكان المهر بالعقد لا بالاستحلال وفيه نظر
اذ يمكن الجواب بان قوله بغير اذن وليها يقتضي ثبوت الولاية عليها وهو ظاهر في الصغيرة والامة و
المكاتبة والمهر وان كان للسيد فانه لما كان بواسطة الامة صح اضافته اليها فقد يضاف
الشيء الى غيره بادنى ملابسة كما في لاحد حاملي الخشبة خذ طرفك ومعنى البطلان عدم ترتب
الحكم عليه ونكاح الصغيرة والمكاتبة والامة لما كان موقوفا على اذن الولي لم يترتب عليه بانفراده حكم فكان
كالباطل **المسئلة التاسعة** قوله صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل حمله ابو حنيفة على

القضاء والنذر ومنعه الباقون لانه نفي دخل على نكرة فيكون للعموم ولا يسبق منه الى الفهم الا
الصوم الاصلي الشرعي وهو الفرض او التطوع والتطوع غير مراد فلم يبق الا الفرض الذي هو ركن
في الدين وهو صوم رمضان فاما القضاء والنذر فيجبان باسباب عارضة فكانا كالنادرة
لا يفهم من اطلاق الصوم كما لا يفهم من قوله اكرم اقربائي اقارب النسب دون النسب
لندوره **المسئلة العاشرة** قوله صلى الله عليه وسلم من ملك ذا رحم محرم عتق عليه قال بعض الشافعية انه يحمل على الاب
وانكره الباقون لان ظهور وروده لتأسيس قاعدة وتمهيد اصل في سياق الشرط والجزاء
والتنبيه على حرمة الرحم يقوي الظهور في قصد التعميم لكل ذي رحم محرم ورد العمل من التأويل
بالحمل على الاب دون غيره لا مساواته للجد على عمود النسب عمن هو على حاشية من الارحام
وهو يوجب اختصاصه بالتنصيص عليه اظهارا للشرف فلو كان القصد الاب دون غيره لما
عدل عن التنصيص عليه الى ما يعم وغيره لما فيه من اسقاط حرمة ظهر فانه لو قال لعبده
اكرم الناس وقصد ابويه خاصة كان مستهجنا ولانه الغاز ومنه الالتباس **المسئلة الحادية عشرة**
قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى اول على ان ذوي
القربى للامام خاصة القائم مقام الرسول بعده لسقوط واردة عن الانبياء عليهم السلام وقال ابو حنيفة
المراد به من كان محتاجا من ذوي القربى فاعتبر الحاجة مع القرابة لوجوب حرمان ذوي القربى
مع استغناء الحاجة وقال اصحاب الشافعي هذا التخصيص باطل لا يحتمله اللفظ لانه اضاف
المال اليهم بلام التمليك وعرف كل جهة بصفة وعرف هذه الجهة في الاستحقاق بالقرابة
وابو حنيفة الغى القرابة المذكورة واعتبر الحاجة المتروكة وهو مناقضة للفظ لا تأويل له وفيه الشافعي
لانه نوع تخصيص القريب فان ذكره في اعطاء المال مقدما على المساكين يدل على اعتبار الحاجة
المسئلة الثانية عشرة قوله صلى الله عليه وسلم فيما سقت السماء العشر وفيما سقي بنضح او دالية نصف العشر باعتبار الحاجة في
العشر ذهب بعض الفقهاء الى انه لا يحتج به في ايجاب العشر في الخضراوات لان المقصود منه الفرق بين العشر
ونصفه لا بيان ما يجب فيه العشر حتى يتعلق بعمومه وليس بصحيح لان المنعه للعموم فان احتج
منه ولدليل اخر وهو قوله ليس في الخضراوات صدقة لا يقبل ما يجب الاحتمال ان يكون
كل منهما مقصودا لامكان الجمع بينهما **الباب الثالث** في المنطوق والمفهوم وفيه مباحث الاول في الماهية قال في تحصيل المنطوق ما فهم من

بحث المنطوق والمفهوم

بلغ

من اللفظ في محل النطق وهو مع انه دائر منتقض بدلالة الاقتضاء فان الاحكام المضمرة فيها
مفهومة من اللفظ في محل النطق مع انه لا يقع فيها انها دلالة المنطوق واحترز بعضهم عن النائب
بان قال المنطوق ما فهم من دلالة اللفظ قطعا في محل النطق كما في وجوب الزكوة المفهوم من
قوله صلى الله عليه وسلم في الغنم السائمة زكوة وكتحريم التأفيف من قوله تعالى ولا تقل لهما اف والوجه ان يقال المنطوق
هو ما دل اللفظ عليه بصريحه دلالة اولية والمفهوم ما فهم من اللفظ في غير محل النطق وهو
دائر ويمكن الجواب بان المفهوم المحدود غير الماخوذ في الحد فان الماخوذ في الحد هو المفهوم اللغوي
المتعارف عند الناس **البحث الثاني** في اقسام دلالة المنطوق وهو ما دلالته لا بصريح صيغته
ووضعه اما ان يكون مدلوله مقصودا للمتكلم او لا والاول اما ان يتوقف صدق المتكلم او صحة
الملفوظ به عليه او لا ويسمى الاول دلالة الاقتضاء والثاني اما ان يكون مفهوما في محل تناوله اللفظ
قطعا ويسمى دلالة التنبيه والايماء او لا يكون فيه ويسمى دلالة للمفهوم وان كان مدلوله غير مقصود
للمتكلم بدلالة اللفظ عليه يسمى دلالة الاشارة فالاقسام اربعة ا دلالة الاقتضاء وهي ما كان
المدلول فيه مضمرا اما لضرورة صدق المتكلم كقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا
عليه وقوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل وقوله لا عمل الا بنية فانه لا بد من اضمار حكم يرد النفي
عليه كنفي المؤاخذة في الاول والصحة في الثاني والفائدة في الثالث واما لصحة وقوع الملفوظ به اما
عقلا مثل واسئل القرية او شرعا مثل اعتق عبدك عني ب دلالة التنبيه والايماء وسيأتي في
القياس ح دلالة الاشارة كقوله صلى الله عليه وسلم النساء ناقصات عقل ودين فقيل يا رسول الله وما نقصان دينهن
قال تمكث احداهن في قعر بيتها شطر دهرها لا تصلي ولا تصوم فهذا الخبر سيق لبيان نقص دينهن لا
لبيان اكثر الحيض واقل الطهر ومع ذلك لزم منه تساوي ايامهما فانه لو كان زمان الحيض يزيد
على اقل الطهر لذكره لانه ذكر شطر الدهر مبالغة في بيان نقص دينهن وكذا قوله تعالى وحمله
وفصاله ثلاثون شهرا وقال وفصاله في عامين د دلالة المفهوم وهو قسمان مفهوم الموافقة
وهو ان يكون الحكم في محل السكوت موافقا في محل النطق ويسمى ايضا فحوى الخطاب ولحن الخطاب
اي معناه كقوله ولتعرفنهم في لحن القول اي معناه كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب و
كقوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك ومنهم من ان تأمنه بدينار لا يؤده

فزيد يبيت
وذلك لا يلزم
والعقل ابنيته
بجمع الجزيئي

البتة فان كلا منهما يدل على اولوية حكمه في الاخر والحكم هنا في محل السكوت اولى منه في محل
النطق وانما يكون كذلك ان لو عرف المقصود من الحكم في محل النطق من سياق الكلام وعرف انه
اشد مناسبة واقتضاء للحكم في محل السكوت من اقتضائه في محل النطق كما في تحريم التافيف
حيث عرف ان المقصود كف الاذى عن الابوين وان اذى الضرب اشد فكان بالتحريم اولى
ولو قطع النظر عن ذلك لم يجب الحكم فان الملك قد يامر بقتل والده اذا عرف انه ينازعه
في الملك وينهى عن التافيف حيث لم يندفع محذور المنازعة بالثاني بل بالاول فلا يجب ح
من اباحة اشد المحذورين اباحة اصغرهما ولا من تحريم الاضعف تحريم الاشد الثاني مفهوم
المخالفة وهو ما يكون الحكم في محل السكوت مخالفا لمحل النطق ويسمى دليل الخطاب واصنافه
عشرة أ تعليق الحكم بالوصف كقوله عم في الغنم السائمة زكوة ب مفهوم الشرط مثل ان كن
اولات حمل ج مفهوم الغاية فلا تقربوهن حتى يطهرن د مفهوم انما كقوله صلعم انما الاعمال
بالنيات ه التخصيص بالاوصاف التي تطرأ وتزول بالذكر كقوله عم في السائمة زكوة و مفهوم
اللقب كتخصيص الاشياء الستة في الذكر بحرمة الربا ز مفهوم الاسم المشتق الدال على الجنس كقوله
صم لا تبيعوا الطعام بالطعام وهو قريب من مفهوم اللقب ح مفهوم الاستثناء كلا عالم في
البلد الا زيد ط تعليق الحكم بعدد خاص كتخصيص حد الزاني بمائة ي مفهوم حصر المبتدأ
في الخبر العالم زيد وصديقي عمرو البحث الثالث في ان مفهوم الموافقة حجة اتفق العلماء عليه خلافا
لداود الظاهري لان اللفظ يدل عليه دلالة ظاهرة بل قطعية فان السيد لو قال لعبده لا تعط احدا
حبة فهم كل عاقل منعه عن اعطاء ما زاد عليها وكذا لو قال لا تقل له اف فهم تحريم ضربه وكما
ان ذلك حجة في تحريم الاعطاء والتافيف لدلالة اللفظ عليه فكونه حجة في تحريم الاعطاء ما زاد
والضرب اولى لقوة الدلالة فيهما والمنكر لذلك مكابر نعم اختلف القائلون بكونه حجة في انه
حجة من باب القياس او من حيث اللفظ والحق الثاني لوجوه أ العرب وضعت
هذه الالفاظ للمبالغة في تأكيد ثبوت الحكم في محل السكوت وهو افصح من التصريح وكان دلالة
اللفظ في محل التصريح لفظا باعتبار فهمه منه فهنا اولى فان دلالة قولنا فلان لا يملك على الف
قنطار على انه لا يملك دينارا اقوى من قولنا انه لا يملك دينارا ب لا يشترط في القياس كون المعنى

في ان مفهوم الموافقة حجة

سبب للحكم في الفرع اشد مناسبة من حكم الاصل اجماعا ومن جعل هذا النوع القطعي فلا يكون قياسا
الاصل في القياس تخريجه لاندراجه في النوع وكونه حجة اجماعا وهذا النوع من الاستدلال قد يكون
مما يتوهم انه اصل حجة جواز ما يتوهم للنوع كما لو نهى عن اعطاء حبة فانه يدل على امتناع اعطاء
دينار فان الحبة داخلة فيه د كل من خالف في القياس اثبت هذا النوع حجة عدا داود الظاهري
ولو كان قياسا لوقع فيه الخلاف ه انا نقطع بالتعدية قبل شرع القياس فلا يكون احدهما الاخر
اما لو قطعنا النظر عن المعنى الذي سيق له الكلام من كف الاذى عن الابوين وعن كونه في الشتم
والضرب اقوى ومنع الاذى علة والتحريم حكم ولا معنى للقياس الا الجامع لهذه الاربعة وسمي
قياسا جليا لان الوصف الجامع بين الاصل والفرع ثابت بالنص والجواب كون المعنى ثابتا
وكونه اولى في محل السكوت شرط تحقق الحكم فلا يجب ان يكون قياسا ولا مناقضة بين تحقق
المعنى والمفهوم واعلم ان هذا النوع من المفهوم ينقسم الى قطعي والى ظني فالاول ما علم
فيه المعنى المقصود واولويته في محل السكوت كالتافيف والثاني ما كان احدهما او كلاهما ظنيا
كقوله تعالى في كفارة قتل الخطاء فتحرير رقبة مؤمنة فانه وان دل على وجوب الكفارة في قتل
العمد لانه اولى بالمواخذة الا انه ليس قطعيا لامكان ان لا يكون علة التكفير في الخطاء المواخذة
لقوله صم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما … فرفع المواخذة … بل لتلافي ما يحصل من تكرر
ذنب ح تقصيره ولهذا اوجب كفارة في جناية العمد فوق جناية الخطاء ولا يلزم من كون الكفارة مسقطة
لاثم اضعف الذنبين ان يكون مسقطا لاثم اقواهما البحث الرابع في مفهوم المخالفة قد سبق
الخلاف في ان ربط الحكم باسم عام مقيد بصفة خاصة كقوله صم في الغنم السائمة زكوة
هل يدل على نفيها عن غير السائمة ام لا وذكر الحجج من الطرفين وكذا البحث قد سبق في مفهوم الشرط والغاية
وانما والاوصاف الطارية ومفهوم اللقب والاسم المشتق قريب من مفهوم اللقب والعدد الخاص
ومفهوم الاستثناء اذ حاصله يرجع الى ان الاستثناء من النفي اثبات فان بعضهم قال
في قولنا لا عالم الا زيد لا يفيد ثبوت العلم له بل اخراجه عن نفي العلم وقد سلف تحقيقه واما
مفهوم حصر الخبر في المبتدأ كقولنا العالم زيد وصديقي عمرو وقوله صم انما الاعمال بالنيات
فذهب جماعة من المتكلمين والحنفية والقاضي ابو بكر الى انه لا يكون يدل على الحصر وقال الغزالي

منع في التافيف لما حكم بتحريم الشتم والضرب اشد منه … اجماعا والتافيف اصل والضرب فرع

في مفهوم المخالفة

ذكرنا صح

وجماعة من الفقهاء انه يدل واختلف المثبتون للدلالة فقال بعضهم انه منطوق وقال الحق
انه مفهوم احتج الاولون بانه لو افاد الحصر لافاده العكس لانه فيهما للجنس ولا للعموم
معنى لعدم القرينة ولانه لو كان لكان التقدم مغيرا لمدلول الكلمة وليس كذلك اذ ليس
فيه سوى تغيير الجزء الصوري احتج الاخرون بانه لو لم يكن للحصر لكان الاعمال في النية
والعالم في زيد والصداقة في عمرو ولكان المبتدا اعم من خبره فيكون كذبا كما لو قال الحيوان
انسان لعدم ورود الجنس والعهد وهو خلاف المعهود وهو غير الكامل والنسبي واعترض بان الكذب
انما يلزم لو كان الالف واللام للعموم حتى يصير التقدير كل عمل بنية وهو ممنوع لجواز كونهما
في التعيين والتقرير بعض الاعمال بالنية وبعض العالم زيد وبعض صديقي عمرو وفي ان
للعهود الذهني مثل اكلت الخبز … ولا يلزم زيد العالم … فان زعم الحصر بالاعم
عن الاخص غلط لان من جعل الاعم محمولا كما عرفت من قواعدهم ان الالف
واللام في المحمول يدل على المساواة وان جعل اللام في قولنا زيد العالم لو يدل على تقديمه
كان خطاء ايضا لاستقلال اللام بالتوجب وان لو يذكر زيد لكونه جزء المبتدأ ب وجوب
استقلال المعنى بالتعريف عند كونه معرفة واستلزام ذلك وجوب استقلال اللام بالتعريف
منقطعا عن زيد وهذا الاستقلال يمنع كون اللام … ح … تقدم
زيد المقصد السابع في الاوامر وفيه مباحث البحث الاول في عصمة الانبياء عليهم السلام اما قبل البعثة
فذهب الامامية كافة الى وجوب عصمتهم من كل ذنب صغير او كبير على سبيل العمد والسهو
او التاويل لانه لو وقع منهم شيء من ذلك سقط محلهم من النفوس وانحطت درجتهم واوجب
ذلك تحقيرهم والاحتقار بهم والنفور عن اتباعهم وعدم الانقياد الى اثرهم ونواهيهم و
ذلك ينافي الغرض من البعثة ويخالف مقتضى الحكمة وخالفهم في ذلك جمع الاول اما اكثر المعتزلة
فقد جوزوا وقوع الصغاير منهم اما الكباير فقد اتفقوا على امتناعها منهم واما اكثر
الاشاعرة فقال اكثرهم وجماعة من المعتزلة انه لا يمتنع عليهم المعصية كبيرة كانت او صغيرة
بل ولا يمتنع عقلا ارسال من اسلم عن كفر … ودليل سمعي على عصمتهم … ودليل العقل مبني
على التحسين والتقبيح ووجوب رعاية الحكمة في افعاله تعالى واما بعد النبوة فقال الامامية انهم معصومون

البحث … في عصمة الانبياء عليهم السلام

معصومون

معصومون عن كل ذنب صغير او كبير وقع عن عمد او سهو او تاويل لوجوب ذلك قبلها فبعدها اولى واما الجمهور
فقد اختلفوا وحاصل الاختلاف يرجع الى اقسام اربعة أ ما يقع في باب الاعتقاد وقد اتفقوا على انه
لا يجوز منهم الكفر الا الفضيلية من الخوارج فانهم قالوا قد وقع منهم ذنوب وكل ذنب عندهم كفر وشرك و
اما الاعتقاد الخطاء الذي لا يبلغ الكفر كالاعتقاد عدم بقاء الاعراض فمنهم من منعه لكونه منفرا ومنهم من
جوزه ب ما يرجع الى التبليغ واتفقوا على امتناع … عليهم والا لزال الوثوق بما يقولونه وجوز بعضهم
ذلك على جهة السهو لا العمد ج ما يتعلق بالفتوى واتفقوا على امتناع الخطاء فيه وجوزه قوم على
سبيل السهو د ما يتعلق بافعالهم واختلفوا فيه على اربعة اقوال أ قول من جوز عليهم الكباير عمدا
ومنهم من قال لو وقع هذا الجائز وهم الحشوية وقال القاضي ابو بكر انه جائز عقلا غير واقع سمعا ب
قال الجبائي لا يجوز ان يرتكبوا كبيرة ولا صغيرة عمدا لكن يجوز ان ياتوا به على سبيل التاويل ج قال بعضهم
لا يجوز ذلك لا عمدا ولا من جهة التاويل لكن على سبيل السهو وهم ماخوذون بما يقع منهم على وجه السهو وان
كان موضوعا عن امتهم لقوة معرفتهم وتمكنهم من التحفظ بخلاف اتباعهم د قال اكثر المعتزلة لا يجوز
ان يرتكبوا كبيرة … منهم صغيرة عمدا وخطاء وسهوا وتاويلا الا المنفرة كالكذب والتطفيف وسرقة …
وههنا قول اخر انه لم يقع منهم ذنب كبير ولا صغير عمدا واما سهوا فقد وقع لكن بشرط ان
يتذكروه في الحال وينبهوا غيرهم انه سهو والحق ما نقلناه عن الامامية والاستقصاء مذكور
في كتب الكلامية البحث الثالث في معنى التاسي والموافقة والمخالفة لما دل الاجماع والنص على وجوب
التاسي بالنبي صم في الجملة وجب معرفة التاسي والموافقة والمخالفة فالتاسي بالنبي صلعم قد يكون في فعل و
ترك اما في الفعل فبان نفعل صورة ما فعل على الوجه الذي فعل لاجل انه فعل واما في الترك
فبان نترك مثل الذي ترك على الوجه الذي ترك لاجل انه ترك فاتحاد الصورة لا بد منه
ليتحقق التاسي معه فانه لو صلى وصمنا لم نكن متاسين به واما الوجه فهو الغرض والنية بذلك
الفعل ولا بد من اتحاده فكلما هو غرض في الفعل وجب اعتباره ويدخل في ذلك الوجوب والندب
فانه لو صام على وجه الوجوب وصمنا على وجه الندب لم نكن متاسين به وكذا بالعكس ولو اتى
الغرض المخصوص في الفعل لم يجب اعتباره فانه لو ازال النجاسة لا لاجل الصلوة لم يجب ازالتها تاسيا به في
ان … ذلك واذا لو وقف ان المكان او الزمان من خلاف الوجه وجب اعتبارهما كالوقوف

في معنى التاسي والموافقة والمخالفة

فالتاسي صح

فكلام

وكذلك النجاسة لاجل الصلوة لو كتب اذا ناسيا به في ان الفقها ان ينوي ذلك ولا اعرف ان المكان و
الزمان مدخلا في الوجوب وجب اعتبارهما كالوقوف بعرفة و صوم شهر رمضان وصلوة الجمعة و الا
فلا كالوصدق صم و اتى ذلك في زمان او مكان فانه يحقق التاسي به وان نصد قا فعلى ذلك
المكان و الزمان اذا علمنا انتفاء تعلق الغرض بهما و قولنا لاجل انه فعل لاجل انتفاء التاسي به و به فانه
لو اتفق شخصان في فعل واحد ولم يفعل احدهما لاجل فعل الاخر لم يكن متاسيا بصاحبه ولو صلى
صم فصلى مثل صلوته رجلان من امته لاجل الذي صلى لو صف كل منهما انه متاسي بالنبي صلى الله وآله ولا يوصف
كل واحد منهما بانه متاسي بالاخر ولا يشترط في التاسي استفادة المتاسي صورة الفعل وجوبه من تاسى
به والموصوفين بالتاسي بالنبي صلى الله عليه وآله في الصبر على الشدائد و الشكر على النعم اذا فعلتا ذلك
لاجله فعله وا فلو ستنقنصور ذلك منه ولا وجوبه ولا يمنع ان تفعل ذلك لاجل الاسم فوله ولحلنا الحجر
او حجبه او حسنه عقلا وقال ابو علي بن خلاد ان الفعل الذي وقع التاسي به يجوز ان يكون حسنا من التاسي
قبيحا من الاول كالمعراب لو مشى الى بعض المعبد بديه فتبعه مسلم ليرده و دية كانت عنده في البيعة
كان متاسيا به والشيخ حسن بن قسم و قبح من المعراب واعترضه ابو الحسين بانتفاء التاسي مع اختلاف
الاعراض وقال ابو عبد الله البصري ينبغي اعتبار المكان الذي وقع فيه الا ان يدل على عدم اعتباره
ولا مانع منه عندي وقال قاضي القضاة ان اعتبار الزمان و المكان يمنع من التاسي لفوات الزمان
واستحالة اجتماع شخصين في مكان واحد في زمان واحد اعترضه ابو الحسين بان هذا انما يمنع من اعتبار
زمان معين ولا يمنع من اعتبار مثل الزمان كما في وقت صلوة الجمعة ولا يمنع من اعتبار المكان في زمان اخر
ولا من اعتباره اذا كان متسعا كعرفة والواجب اعتبار الزمان والمكان بحسب الامكان اذا علم دخولها
في الاعراض وفيه نظر فان الغرض ان تعلق بالزمان وما تلم لم يكن الزمان المخصوص به حل في
الغرض وكذا المكان للنسخ وقال قاضي القضاة لا اعتبار بطول الفعل وقصره لعدم امكان ضبطه
اعترضه ابو الحسين بوجوب اعتباره بحسب الامكان اذا علم دخول ذلك في الاعراض واما
اتباع النبي صلى الله عليه وآله فقد يكون في القول بان يعرف معناه من وجوب او ندب او حظر
لاجله وفي الفعل وفي الترك بان يتاسى به ويمكن ان يفي اتباع النبي صم هو للصبر لهما تعين تابعه
على الوجه الذي تعبد نابه لانه تعبدنا به ويدخل فيه القول والفعل والترك وانما شرطنا في

ع ما شرطناه في التاسي لانه صم لو صلى فرضا او صام فرضا فصلينا نحن نفلا او صمنا لا لانه صام لم نكن متبعين
واما الموافقة فقد يكون في المذهب بان يشاركه فما نسب الموافقة اليه فاذا قيل وافق فلان فلانا
في الرواية جاز ان يختلفا في السبب بان يعتقد احدهما انه يرى نجاسته الخامسة و الاخر انه
يرى نجاسته سادسة بعد ان سمعا في مطلق الرواية لان النسبة وقعت فيما اتيا و وافقه
فيه ولهذا يرى نجاسته الخامسة افادا الاشتراك في الوجه بهذا الحد ولا يشترط في الموافقة في الكل
اصالة احدهما و تبعية الاخر و قد تكون في الفعل بان يتشاركا في صورته ووجهه فان المصلي لا يوافق
الصائم و كذا المصلي نفلا لا يوافق المصلي فرضا و فيه نظر فان الموافقة من الامور الاضافية فصدق
وان اختلفا في الوجه المتشارك في الصورة كالوقتيات الموقوفة فقيل قد وافقه في صورة الفعل فانه لا يقتضي
التشارك في الوجه فكذا في المطلق الا ان يعني الموافقة المطلقة الموافقة الكلية بجميع الاعتبارات لكن تلك
احد انواع مطلق الموافقة ولا يشترط في الموافقة هنا ايضا اصالة احدهما وتبعية الاخر واما المخالفة
فقد يكون في القول وفي العدول عما اقتضاه القول من اقدام او احجام وفي الفعل وهي العدول عن امتثاله
مثله و اذا اوجب الفعل على المكلف ولم يفعل لم يفعل لم يتشاركا انه قد خالف وهذا لا يصدق في حق الحائض بترك الصلوة انها
مخالفة لانه لا يجب ان يكون ترك ذلك الفعل مخالفة الدليل الدال على وجوب المشاركة في الفعل
ولا يكون مخالفة في الفعل لا لانه لا يصل الى الوجوب لان الدليل اذا دل على وجوب مشاركته صم في فعل
ذاى فعل فعله كان دليلا على وجوبه علينا فيه الا انه يوصف من لم يفعله بانه مخالف البحث الثالث
في ان فعله صم هل يدل على حكم في حقنا ام لا اما ما كان من افعال الجبلية كالقيام
و القعود و الاكل و الشرب ونحوه فلا خلاف في انه على الاباحة بالنسبة اليه والى امته واما ما هو
من خواصه صم فلا يدل فعله على التشريك بيننا وبينه اجماعا كاختصاصه بوجوب الوتر
والتهجد بالليل والمشاورة و التخيير لنسائه واباحة الوصال و الاصطفاء ودخول مكة بغير احرام والزيادة
في النكاح على اربع ونحو ذلك مما ثبت انه من خواصه واما ما وقع منه بيانا لنا فهو دليل اجماعا
و ذلك اما بالتصريح كقوله صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم واما بقرائن الاحوال
كما اذا ورد لفظ مجمل او عام اريد به الخصوص او مطلق اريد منه المقيد ولم يبينه في وقت الحاجة ثم فعل
صالحا للبيان فانه يكون بيانا لئلا يكون مؤخرا للبيان عن وقت الحاجة اليه كقطعه يد السارق بيانا

لغو الشارع والسارق والسارقة والبيان تابع للمبين في وجوبه وندبه واباحته واما ما عدا ذلك من
افعاله فاما ان يظهر فيه قصد القربة اولا فالاول اختلفوا فيه فذهب قوم الى انه محمول على الوجوب
في حقه وفي حقنا قال ابن سريج وابو سعيد الاصطخري وابن ابي هريرة وابو علي بن خيران والحنابلة
وجماعة من المعتزلة ونقله المرتضى عن مالك وقال امام الحرمين انه للندب وهو محكي عن الشافعي وقال
اخرون انه للاباحة وهو منقول عن مالك وقال الصيرفي واكثر المعتزلة والسيد المرتضى بالوقف و
اما ما لم يظهر فيه قصد القربة فقد اختلفوا فيه على نحو اختلافهم فيما ظهر فيه قصد القربة الا ان القول
بالوجوب والندب فيه ابعد والوقف والاباحة اقرب وعجبي من تجويز المعاصي على الانبياء
قال انه على الحظر والحق عندي ان ما ظهر فيه قصد القربة فهو للقدر المشترك بين الواجب و
الندب وهو مطلق الترجيح في حقه وحقنا وما لم يظهر فيه قصد القربة فهو للقدر المشترك بينهما
وبين الاباحة وهو رفع الحرج عن الفعل اما مع ظهور القربة فلانها لا ينفك عن احد قيدي الوجوب
او الندب والمشترك بينهما هو مطلق الترجيح ولا دلالة للاعم على الاخص وكل واحد من القيدين
مشكوك فيه وليس احدهما اولى من الاخر واما اذا لم يظهر قصد القربة فلانه لا ينفك عن احد القيود
الثلثة الوجوب والندب والاباحة والمشترك هو رفع الحرج ولا دلالة على الخصوصيات فالمتيقن هو
المشترك وكل واحد من الخصوصيات مشكوك فيه هذا في حقه واما في حقنا فلان النبي صلى الله عليه وآله
وان كان قد اختص بامور لكنها بالنسبة الى الاحكام نادرة وحمل المجهول على الاغلب اولى من حمله على
النادر فكانت المشاركة اظهر احتج القائلون بالوجوب بوجوه ا قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن
امره وقد تقدم ان الامر حقيقة في الفعل والتحذير عن مخالفته فعله يقتضي وجوب موافقة فعله ب قوله
تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر وهذا يجري مجرى من لم يتاس
به لم يكن راجيا لله واليوم الاخر وهذا وعيد وزجر ج قوله تعالى فاتبعوه امر بالمتابعة والامر للوجوب
والمتابعة هي الاتيان بمثل فعله د قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني دل على ان الاتباع لازم للمحبة
والمحبة واجبة بالاجماع ولازم الواجب واجب ه قوله تعالى وما اتيكم الرسول فخذوه واذا فعل فقد اتانا
بالفعل فيجب اخذه الا العمل بمثله و قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول اوجب طاعته
صم والاتيان بمثل فعله لاجل انه فعله طاعة له فكان واجبا ز قوله تعالى فلما قضى زيد الى قوله لكيلا يكون

على المؤمنين حرج بين انه زوجه بها ليكون حكم امته مساويا له وهو المطلوب ح روي عن الصحابة
انهم خلعوا نعالهم لما خلع نعله فهموا وجوب المتابعة في فعله والنبي صلى الله عليه وآله اقرهم على ذلك ثم بين
لهم علة انفراده بذلك ط روي انه صم امرهم بفسخ الحج الى العمرة ولم يفسخ فقالوا له ما بالك امرتنا
بفسخ الحج الى العمرة ولم تفسخ ففهموا ان حكمهم حكمه والنبي صلى الله عليه وآله لم ينكر عليهم ولو لم يفهموا ان حكمهم مخالف
لحكمه لبين عذره في تخلفه ي روي انه صلى الله عليه وآله نهى الصحابة عن الوصال في الصوم وواصل فقالوا له
نهيتنا عن الوصال وواصلت فقال لست كاحدكم اني اظل عند ربي يطعمني ويسقيني فاقرهم على ما
فهموه من مشاركته في الحكم واعتذر بعذر يختص به يا روي عن ام سلمة انها سالته عن قبلة الصائم
فقال لها الا تقولي لها اني اقبل وانا صائم ولولا انه يجب اتباعه في افعاله لم يكن لذلك معنى يب سالته امة
عن بل الشعر في الاغتسال فقال صلى الله عليه وآله اما انا فيكفيني ان احثو على راسي ثلث حثيات ولولا
وجوب متابعته لما حسن هذا الجواب يج روي انه امر الصحابة بالتحلل بالحلق والذبح فتوقفوا فشكى
ذلك الى ام سلمة فاشارت اليه بان يخرج ويبدا بالحلق ففعل ذلك فذبحوا وحلقوا ولولا انه فهموا وجوب المتابعة
لما كان كذلك يد الاجماع على وجوب متابعته فان الصحابة اختلفوا في الغسل من التقاء الختانين فقالت
عائشة فعلته انا ورسول الله فاغتسلنا فرجعوا الى ذلك فاجماعهم انما هو لان فعله صم فقد اجمعوا
هنا على ان مجرد الفعل للوجوب وخلع خاتمه فخلعوا او كان عمر يقبل الحجر الاسود ويقول اني اعلم
انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رايت رسول الله صلى الله عليه وآله يقبلك لما قبلتك يه الاحتياط يقتضي
حمل الشيء على اعظم مراتبه لانه يتضمن دفع ضرر الخوف عن النفس بالكلية ودفع الخوف واجب واعظم مراتب
فعل الرسول صلى الله عليه وآله ان يكون واجبا عليه وعلى امته فوجب حمله عليه يو وجب تعظيم النبي
صلى الله عليه وآله في الجملة والحاب الاتيان بمثل فعله تعظيم له بدليل العرف والتعظيمان مشتركان في
قدر من المناسبة فيجمع بينهما بالقدر المشترك فيكون ورود الشرع بايجاب ذلك التعظيم يقتضي وروده
بان يجب على الامة الاتيان بمثل فعله يز افعاله صم تقوم مقام اقواله في البيان المجمل وتخصيص
العموم وتقييد المطلق من الكتاب والسنة فكان اطلاقه محمولا على الوجوب كالقول يح ما فعله النبي صلى
الله عليه وآله حق وصواب وترك الحق والصواب يكون خطا وباطلا وهو ممتنع يط فعله يحتمل
ان يكون واجبا وان لا يكون واجبا واحتمال الوجوب اظهر من احتمال عدمه لان الظن من حاله صم انه لا يختار
الا الاكمل والواجب اكمل واذا كان واجبا وجب اعتقاد مشاركة الامة له ك كونه نبيا يقتضي وجوب

الاتباع والاعزية كا الفعل آكد من القول في الدلالة لاشتمال صورة الفعل ولهذا كان النبي صلى الله عليه
واله يحتج امرهم بفعله كما فعله في الحج والصلوة فاذا افاد الامر الوجوب كان في الفعل اولى يد انك ولا
الاعتراض على ا بالمنع كون الامر حقيقة في الفعل وقد تقدم سلمنا لكنه حقيقة في القول اجماعا فليس حمله على
الفعل سلمنا لكن لا يمكن حمله على الفعل لتقدم ذكر الدعاء والمخالفة يمنع من حمله عليه فان القايل
لو قال لا تجعل دعائي كدعاء غيري واحذر مخالفة امري فهم القول دون الفعل ولانه
تهدد فوجب ان يراد به القول اجماعا فلا يجوز حمله على الفعل لامتناع حمل المشترك على معانيه جميعا
سلمنا لكن الضمير في امره عايد الى الله تعالى لانه اقرب اعترضه ابو الحسين بان القصد الحث على
اتباع الرسول صلى الله عليه واله لان قوله لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا حث
على الرجوع الى اقواله وافعاله ثم عقب بقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره فعلم ان المراد
امر الرسول صلى الله عليه واله واجيب بان عود الضمير اليه تعالى مؤكد لهذا الغرض ايضا لانه لما حث
على الرجوع الى اقوال الرسول صلى الله عليه واله حذر عن مخالفة امر الله تعالى فكان مؤكدا للحث على
المتابعة سلمنا لكن لم قلت ان عدم الاتيان بمثل فعله مخالفة لفعله لان الخلافة ضد الموافقة
لكن موافقة فعل الغير ان تفعل مثل فعله فمخالفته ان لا تفعل مثل فعله وهو يصدق مع فعل الضد وعدم
الفعل ولان المعقول من المتنافيين هما اللذان لا يقوم احدهما مقام الاخر وهو متحقق في الوجود
والعدم فانه لا يقوم احدهما مقام الاخر البتة لا نقول انه كذلك في الاصل وان كانت كذلك لكنها
في عرف الشرع ليس كذلك ولهذا لا يسمى اخلال الحائض بالصلوة مخالفة للمسلمين بل هو عبادة هي
عدم الاتيان بمثل فعله اذا كان الاتيان به واجبا وعلى هذا لا يسمى ترك شيء من فعل الرسول
مخالفة الا اذا دل فعله على الوجوب واذا بنيا ذلك بهذا لزم الدور وفيه نظر فانه
ليس من شرط المخالفة وجوب الفعل ولهذا تصدق في المندوب بل وفي جميع الاحكام وانما لم
يوصف فعل الحايض بمخالفة للمسلمين لاشتماله على وصف ذم مع ان تركها من فعل المسلمين لا يحكم
بعدم في حقها ذلك بل الوجه ان يقال الممنوع منه انما هو المخالفة في الواجب لا مطلق الفعل
فالاستدلال به على الوجوب دور وعلى ب بان التاسي هو الاتيان بمثل فعل الغير على وجهه
لا مطلقا فليس مطلق فعل الرسول سببا للوجوب في حقنا فان فعله قد لا يكون واجبا
فلو فعلناه واجبا لم يكن تاسيا وقال ابو الحسين انه ليس يقتدي الا ان الامتنان

ن قد يرجو المنافع كما يرجو ادفع للضار ولو كان يقدر الدال على وجوب التاسي وقد بينا ان
التاسي في الفعل هو ايقاعه على الوجه الذي اوقع عليه والا بدل على ما يقوله فلا وقد بينا ان قوله
ليس من الفاظ الوجوب ولو دل على الوجوب لدل على تركه وايضا اعترضه بانه لا يمنع الاستدلال به على
نفي الوجوب لان معنى قولنا لنا ان نفعل كذا هو انه لا حظر علينا في فعله والواجب ليس بمجوز الفعل وفيه
نظر فان للمعترض منع من الاستدلال به على الوجوب ولم يستدل به على نفيه وعلى ح انه لو نفيد فعله فلا
والتقوى العموم سقط الاستدلال وان افاده فيتقرر ان لا يكون الفعل واجبا علينا فعلينا وجب
ان نعتقد فيه عدم الوجوب فالحكم بالوجوب يناقضه فلا يكون متحققا او يمنع كون هذا الامر الجواب
سلمنا لكن وجب اتباع شخصه صلى الله عليه وسلم وليس مراد الاظهار الفعل والقول معا لزيادة خلاف الاصل
مع ارتفاع الضرورة به وليس احدهما اولى بل القول للاجماع عليه والخلاف في الفعل كيف
والمتابعة في الفعل انما تجب في الفعل الواجب لا مطلق الفعل وعلى د بذلك ايضا وفيه نظر لدلالتها
على وجوب المتابعة لما ثبت من ان الامر للوجوب وانما يخص في الحج اما اولا فلعدم دليل الخصوص
بعض الافعال وبرزت الاجمال واما ثانيا فلان للعموم من المتابعة للمطلقة الموافقة في كل
الافعال واما ثالثا فلان المراد ايجاب طاعته وانقياد العباد الى امتثال امره خرج عنه المندوب
وما ليس بواجب بدليل فيبقى الباقي على الاصل وعلى ه بالمنع من كون قوله اسالا للمقا
قوله وما نهاكم والثاني بالقول فكذا الاول ولان الاتيان انما سالف في القول لا نا
نحفظه ونمتثله بما كانا اسماه وكانه صلى الله عليه وسلم اعطانا لان الترك كالنهي فيجب المقابلة
بالفعل في النهي وانهم لا يسلمون ان الامر بالاستثال في المالي به فعلا كان او قولا او الاتيان انما
المقول والاتيان قد يكون في الترك ولاستثاله يسمى كانا اخذناه وعلى و بان الطاعة هي
الاتيان بالماموريه والمراد على اختلاف الرابع وحينئذ لا نسلم ان مجرد فعل الرسول صلى الله عليه وسلم يدل على
انا امرنا بمثله او اريد منا مثله فانه نفس النزاع وعلى ز بان غايتها الدلالة على ان حكم امته مساو
لحكمه في الوجوب والندب والاباحة ولا يلزم من ذلك ان يكون كل ما فعله واجبا ليكون فعلنا
له واجبا وعلى ح بالمنع من انهم فعلوا ذلك واجبا ويمكن ان يكونوا لما سمعوا قوله تعالى
خذوا زينتكم عند كل مسجد ورأوه قد خلع نعله ظنوا انه مامور به غير مباح لانه لو كان مباحا لما تركه

به المسنون في الصلوة وعلى انه صلى الله عليه وسلم قال لهم لم خلعتم فقالوا لانك خلعت فقال ان جبرئيل عليه السلام اخبرني ان فيها
اذى فدل ذلك على انه ينبغي ان يعرف الوجه الذي اوقع عليه فعله ثم يتبعوه وهذا هو قولنا ولانه لا دليل
لنا لان انكاره عليهم يدل على ان متابعته في مطلق فعله ليست واجبة الا مع علم الوجوب وعلى ط بان
فهم المتابعة انما كان لقوله صلى الله عليه وسلم خذوا عني مناسككم ولهذا خالفهم سالوه عن السبب على ان فيه نظرا من وجوه ا
الاجماع على ان التشارك في الحج بينه وبينهم فسالوه عن المخالفة ب اتفقوا على الاحرام وامرهم بفسخ احرامهم دونه
فسالوه عن المخالفة ج سالوه لتجويز النسخ او لكونه خاصة به د سالوه عن سبب المخالفة وليس فيه
دلالة على وجوب الموافقة وعلى ي بانهم امروا بالصوم وصار حجهم فظنوا ان فعله بيان الواجب فبين لهم
الاختصاص به وانكر عليهم للموافقة ولان الوصال لو كان واجبا على النبي صلى الله عليه وسلم لما قال لهم انه كان مباحا
ووجوب المتابعة فيما اصله غير واجب ممنوع بل ظنهم انما كان في مشاركته في اباحة الوصال ونحن نقول
به وعلى يا بل لانه صلى الله عليه وسلم كان قد نظر ان عبادته صلى الله عليه وسلم اكمل من عبادتهم فلما سالوه عن القبلة هل تبطل
الصوم وتنقضه فاجاب صلى الله عليه وسلم بانه يفعلها ولو انتقض العبادة كان اولى بالامتناع منهم وعلى يب
نعلم دلالته على وجوب بل الشعر في حقه صلى الله عليه وسلم ولا يعرف لعله اراد بذلك الكرامة في الكمال لا في الوجوب
وايضا فيه نظر فان استظهاره صلى الله عليه وسلم في التطهر ابلغ من غيره واذا اكتفى فيه بما ذكر فغيره اولى وعلى
يج بان فعله صلى الله عليه وسلم وقع بيانا لقوله خذوا وصلوا كما رايتموني اصلي ولا خلاف في وجوب اتباعه فيه اذا
ورد بيانا للخطاب السابق وهو ابلغ دلالة من القول المجرد عن الفعل لانه يدل بالمشاهدة على المقصود
وايضا فان وجوب التحلل وقع مستفادا من امر النبي صلى الله عليه واله لهم بذلك على انهم كانوا
ينتظرون الجواز وعد الله تعالى لهم بالفتح والظهور على قريش في تلك السنة وان نسخ الله تعالى عنهم
الامر بالتحلل واذا ما كانوا فيه من الحج فلما حل صلى الله عليه وسلم ايسوا من ذلك فتحللوا وعلى يد بالمنع من استناد
الاجماع الى فعله صلى الله عليه وسلم بل الى قوله اذا التقى الختانان وسؤال عمر لعائشة انما كان ليعلم ان فعله صلى الله عليه وسلم
هل وقع موافقا لامره او لا وخلع الخاتم مباح فلما خلع احبوا موافقته لا لاعتقادهم وجوبه
عليهم وتقبيل الحجر واجب على النبي صلى الله عليه واله ولا على غيره ايضا فالى الباب ان فعله
صلى الله عليه وسلم يدل على ترجحه من غير وجوب وهو مسلم وعلى يه ان الاحتياط انما يحمل الفعل على الوجوب
اذا دلت الدلالة عليه فاذا لم تدل امنا ضرر تركه والخطر حاصل في اعتقاد وجوبه لا انما لا نامن

ان يكون غير واجب فيكون مستحقين اعتقادا لا نامن كونه جهلا ولان الاحتياط انما يصار اليه في القول
به لو خلا عن احتمال الضرر قطعا وفيما نحن فيه يجوز ان يكون الفعل حراما على الامة اعترض بانه لو غم الهلال
ليلة الشك من رمضان احتمل ان يكون يوم الثلاثين يوم العيد ومع ذلك يجب صومه احتياطا وان
احتمل تحريمه الحق ان اولوية الاحتياط انما هي بين الملازم وجوبه كالصلوة المنسي تعيينها او كان الاصل
وجوبه كصوم الثلاثين اما ما عداه ان يكون واجبا وغيره فلا وما نحن فيه كذلك فلم يجب فيه
فيه وجوبه ولا الاصل وجوبه وعلى يو بالمنع من كون الاتيان بمثل فعل العظيم تعظيما له ومن كون
تركه اهانة بل قد يكون تعاطي الاتيان بمثل فعل الغير حطا له من قدره واستهزاء به فانه يعد من
العبد الجلوس على سرير سيده او ركوب مركبه ولو فعله استحق الاثم ثم لو كانت متابعته في افعاله
موجبة لتعظيمه وتركها موجبا لاهانته لوجب متابعته عقلا اذ ان لا يعقل ما تعبدنا به من العبادات
~~ولو يعلم سبب تركه موجبا لاهانته لوجب متابعته عقلا اذ ان لا يعقل ما تعبدنا به من العبادات~~
وهو خلاف الاجماع وفيه نظر لانا لا نمنع وجوب اتباعه صلى الله عليه وسلم وترك مخالفته والشاق بان نكون في شق
ونحن في اخر وهذا ايضا كون الاتيان بجميع ما فعله تعظيما له ومبالغة في الامتثال بالتعبد والانقياد
الى الطاعة بخلاف جلوس العبد على سرير مولاه لانه الذي يمارس المولى عنه وليس النحب في الفعل الذي
تعبدنا فيه شيء وفيما جعلنا حاله بخلاف تركه صلى الله عليه وسلم لما تعبدنا بالاتيان به وعلى يز بانه لا يلزم من كون
الفعل بيانا للقول ان يكون موجبا لما يوجبه القول ولهذا فان الخطاب العقلي يستدعي وجوب
الجواب ولا كذلك الفعل وعلى يح فنسلم كونه حقا وسوابا لكنه الا ان الحكم امته الحكم
وعلى يط بان كون الواجب الاكثر لا يقتضي كون جميع افعاله واجبة بل اغلب افعاله صلى الله عليه وسلم غير الواجب من
المندوب والمباح فليس حمل فعله على النادر اولى من حمله على الغالب وعلى ك بمنع الحصر على نفي عدم مساواته
له في الفعل ولو ثبت فذلك تنفير لكان انما يحصل لو لم يجب علينا مثل ما وجب عليه فاذا لم يعلم انه فعله واجب
عليه فلا تنفير في كونه غير واجب علينا وعلى كا بان الفعل لا يكفي في الحجة عن صفة الفعل من القول وليس الفعل دعا
الموجوب حتى يكون ادل عليه من الامر احتج القائلون بالندب بوجوه ا قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة
حسنة جعل التاسي به حسنة واقل درجاتها الندب فيحمل عليه احترازا عن المتيقن ب الظاهر من افعاله انه لا
لا يكون الا حسنة وهي لا تخرج عن الواجب والندب وحمله على الندب اولى لانه الغالب من افعاله ج

استنقاصه بدار

الباحم

الاباحم

اهل الاعصار على الاقتداء في الافعال بالنبي صلى الله عليه وسلم وهو يدل على اعتقاد الاجماع على انه نفس الندب ح وفعله
صلى الله عليه وسلم ليس راجح العدم لامتناع الذنب منه ولا مساويه والا كان عبثا فتعين رجحان الوجود ولما انقسم افعاله
الى واجب ومندوب والقدر المشترك هو رجحان الوجود وعدم الوجوب ثابت بمقتضى الاصل فاثبتنا الرجحان
المطلق مع عدم الوجوب والاعتراض على ا بما تقدم من ان التاسي هو ايقاع الفعل على الوجه فلو
فعله واجبا او مباحا وفعلناه ندبا لم يحصل التاسي وفيه نظر فان استحباب التاسي هو المقتضي للفعل
فالنبي صلى الله عليه وآله اذا فعل فعلا علمنا وجهه استحب لنا الاتيان به على وجهه وان لم نعلم حملناه على الندب
لاصالة البراءة وعلى ب المنع من حصر المندوب في افعاله بل المباح وعلى ج بان فعل المباح ليس عبثا
لاشتماله على ... منفعة ناجزة
والعبث الخالي عن الغرض احتج القائلون بالاباحة بان الذنب لا يصدر عنه فينحصر فعله في الواجب و
الندب والمباح وهي مشتركة في رفع الحرج فالحكم بالزائد عليه يفتقر الى دليل والاصل عدمه عملا بالاستصحاب
فوجب اثبات رفع الحرج فقط قطعا وانتفاء الرجحان ظاهرا فيكون مباحا الا مع دلالة الدليل على وجوبه او ندبه
واذا كان مباحا ظاهرا في حقه كان كذلك في حقنا للدليل التاسي والاعتراض ما تقدم على ان التاسي
مع انا نقول به فيما لم يظهر وجهه احتج القائلون بالوقف بان فعله صلى الله عليه وسلم متردد بين ان يكون
خاصا به او عاما والثاني متردد بين الاحكام الثلاثة ولا صيغة تدل على احدها بخصوصه فيبقى
اولى بالوقف والاعتراض ان ارادوا بالوقف الحكم بالايجاب ولا ندب الا ان يقوم دليل عليه
فهو حق وان ارادوا به ان التاسي لا يجوز ... لكنا لا نوقع فيه فخطأ لان ذلك مستند الى دليل
وقد بينا انه لا دلالة للفعل على شيء سوى مطلق الرجحان مع ظهور نفي الحرج وعلى نفي الحرج مطلقا
مع عدم ظهوره البحث الرابع في وجوب التاسي اختلف الناس فيه فذهب جماعة الفقهاء و
المعتزلة اليه على معنى انه اذا علمنا ان الرسول صلى الله عليه وسلم فعل فعلا على الوجوب فقد تعين ان نفعله على وجه
الوجوب وان علمنا انه تنفل به كنا متعبدين بالتنفل به وان علمنا انه فعله على وجه الاباحة كنا متعبدين
... لا يعتقدون بالتاسي به في العبادات دون غيرها
من المناكحات والمعاملات وانكر بعض الناس ذلك احتج الاولون بوجوه ا قوله تعالى فلما قضى زيد
منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا ولولا ان التاسي

متبع في افعاله مقتدى به لم يكن للاية معنى ب قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله
جعل الاتباع لازم المحبة الواجبة فلو لم يجب المتابعة لزم من عدمها عدم المحبة الواجبة وهو حرام
بالاجماع وقوله تعالى فاتبعوه وهو يتناول افعال النبي صلى الله عليه وسلم كما يتناول اقواله ج قوله تعالى لقد
كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر جعل التاسي من لوازم
رجاء الله فيلزم من عدم التاسي عدم الملزوم وهو كفر ولهذا فرق الله تعالى بين افعال النبي صلى الله عليه وسلم المباحة
وغيرها د اجماع الصحابة على الرجوع الى افعاله كالرجوع في الغسل من التقاء الختانين وتقبيل الحجر
وغيرهما مما لا يحصى كثرة وهو يدل على ان افعاله لا بد وان يتبع فيها والاعتراض على ا بان التاسي في الاية
لا يدل على المتابعة في غيره وعلى ب وج منع العموم فيهما اذ لا عموم فيهما ولهذا يصح ان يقال لفلان
اسوة بفلان في كل شيء بعينه دون غيره ولو كان لفظ الاسوة عاما لما صح تقسيمه اليه والى ...
واذا انتفى العموم كفى في العمل بمقتضاه التاسي في اقواله او فيما دل الدليل على التاسي به في افعاله كقوله
صلوا وخذوا وعلى د المنع من استناد افعالهم الى التاسي بافعاله اما في المباح فالى الاصل
واما في غيره من الاحكام فالى قوله الدال عليها وعلى ا لا دلالة في الاية على خصوص المتابعة
... ذلك ولولا وجوب المتابعة في الجميع والا لم يلزم المؤمنين من اباحة ذلك للنبي صلى الله عليه
وآله ... ذلك لهم فلا يمكن الاستناد الى الاباحة الاصلية والا لم يكن للتعليل معنى وفيه
نظر لان التحقيق ثابت بالتنصيص على هذا الحكم لقوله لكيلا يكون على المؤمنين حرج في
ازواج ادعيائهم فكيف يعتمد فيه هذا العموم وعلى ب ان المقصود من ايجاب التاسي
والاتباع اظهار شرفه فاما ان يكون باتباعه في جميع الاشياء وهو المطلوب او في بعض معين ولا
دلالة للفظ عليه او مبهم وهو بعيد من عادة الشرع في خطابه لانه موضع كشف ولانه لا اظهار
فيه لشرفه صلى الله عليه وآله وقولنا لكم اسوة حسنة في جميع الاشياء يعد تاكيدا وتكرارا خاليا
عن الفائدة وقولنا في بعضها ... لا لعموم المتابعة انما يستفاد من التاسي المطلق
والمتابعة المطلقة وهذا ليس بمطلق بل ... اما اذا قلنا لك اسوة حسنة فلان فانه يفيد
العموم فانه يفيد اتباعه في افعاله لان ذلك اتباع له والخطاب مطلق وانهم قالوا اذ لم يكن
للعموم افاد التاسي في الجملة وهو المطلوب وعلى ج بان المشهور ... لما ... بالاصل

وقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة انما يفيد التاسي به في شيء واحد لكونه نكرة واخبارا
عن الماضي وهو يكفي فيه وقوع التاسي به فيما مضى والجواب ما تقدم من ثبوت التعميم والاصل
نكرة واخبارا عن الماضي وهو يكفي فيه وقوع التاسي به فيما مضى والجواب ما تقدم من ثبوت التعميم
والاصل يخالف لدليل وقد بيناه البحث الخامس في جهة العلم بالتاسي اعلم انه لا دلالة عقلية
على وجوب مثل فعل النبي صلى الله عليه وسلم علينا ولا سمعية ما لم يعرف وجه فعله اما العقلية فلانه لو علم بالعقل
... وجوبه لامتناع وجوب ما لا يختص بوجه وجوب ... ان يعلم العقل وجوب
شيء دون اخر الا وقد علم افتراقهما فيما اقتضى وجوب احدهما ولا وجه يقتضي الوجوب لوجوب اتباعه
في افعاله الا ان ... على النبي صلى الله عليه وسلم ويجب ان يكون واجبا علينا او ... اذا لم يعلم في
افعاله ... وجهان باطلان اما الاول فلانا انما تعبدنا بالفعل لانه مصلحة ولا يعلم
وجه كونه مصلحة الا الاشتراك في ... بين العقلاء ولانه لا يجب
اشتراك المكلفين في جميع المصالح فانه ... لنا ... ما لم يجب علينا واما الثاني
فلان من خصائصه صلى الله عليه وسلم ... المفارقة في جميع الافعال فهو باطل لانه لو ...
مما في العقل ... وما عدا ذلك ... في ذلك ... فكذا ما ذكرناه
على انه لو ثبت ذلك لم يحصل منه كوننا متعبدين بمثل ما فعله من جهة العقل لان الذي يعلم هو
مفارقته في الجميع لا في البعض فلا بد من دليل غير العقل يميز بين ما تعبدنا به من افعاله مما لم نتعبد به
لا يقال لو لم يلزم الرجوع الى افعاله من جهة العقل لم يلزم الرجوع الى اقواله ولانا لو لم
نتبعه في افعاله كنا قد خالفناه ولا يجوز مخالفته صلى الله عليه وسلم لانا نقول الفرق ظاهر بين الاقوال
والافعال فان الاقوال موضوعة في اللغة لمعانيها من الامر والنهي والخبر والحكم فيجب ان من
خاطب قوما بلغتهم يعني بالخطاب ما عنوه ... ثابت في الافعال ولو كنا متعبدين بالرجوع
الى افعاله لكان الوجه ما تقدم من الامرين ومخالفته هي ان لا نفعل ما اوجبه علينا او ان نفعل ما حرمه
ونحن نمنع دلالة افعاله على الايجاب علينا ولا نوصف بكوننا مخالفين له صلى الله عليه وسلم فيما اختص به من العبادات
وغيرها واما انتفاء الدلالة السمعية ... على الوجه فما تقدم في البحث الرابع واعلم ان جماعة
استدلوا على ان افعاله ليست على الوجوب بوجوه ا لا دليل على وجوب مثل فعله علينا فيكون

... سفها وهو غلط فانه لا يلزم من نفي الدليل نفي المدلول ب دليل ايقاعنا لافعاله هو قوله
تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقوله فاتبعوه وقد بينا ان التاسي ايقاع مثل
فعله على الوجه الذي اوقعه واتباعه انما هو مع اتحاد الوجه اعترضه ابو الحسين بان دليل التاسي
والاتباع اقتضى ايقاع ما اوقعه على الوجه الذي اوقعه فمن اين ان ما لا يعلم الوجه فيه
لا يجب علينا فعله فان قلتم لعدم دليل على الاتباع والتاسي سوى الاتباع قلنا ... الدال على عدم وجوب
فعله علينا من غير اعتبار الوجه هو عدم الدليل وهذا هو الدليل الاول ج اما ان يجب مثل
فعله علينا باعتبار الوجه وهو قولنا او من غير اعتباره فيجب علينا وان علمنا انه اوقعه على جهة
الندب وهو باطل بالاجماع وبدليل التاسي اعترضه ابو الحسين بجواز ان يكون مصلحتنا ان نفعل
مثل فعله اذا لم نعلم الوجه واذا عرفنا انه اوقعه لا على وجه الوجوب كان فعلنا له واجبا مفسدة
ولهذا ... كان فعلنا المثل واجبا مفسدة
معه اذا فعلناه على وجه الوجوب ونحن لا نعلم الوجه الذي اوقعه عليه ان يكون متعبدين على ما لا نامن
كونه مفسدة ... لانا نقول ايقاعنا الفعل على وجه الوجوب اذا لم نعلم الوجه
الذي اوقعه هو المصلحة وان اوقعه على جهة الندب واذا علمنا ان ... فايقاعنا له على وجه
الوجوب مفسدة وفيه نظر فان تجويز المصلحة لا يستلزم الوجوب ... بكونه مصلحة ...
المخالفة التي هي مفسدة د لو دل على وجوب مثله علينا لدل عليه مطلقا ... لعدم امكان ان
يدل على وجوب ... ولا يمكن ان يدل على وجوب مثله في مثل ذلك
الوقت لانه ليس ان يدل على ذلك اولى من ان يدل على وجوب مثله في اقرب الاوقات اليه ... لو دل
على وجوب مثله لدل عليه مطلقا ... فعلا ثم تركه ... فعل
ضده على وجوبهما علينا في حالة واحدة وهو محال ... ولا
فانه مسلم ان يجب علينا الفعل وضده لانا نقول ... مشاركا للامر
في صيغته الموضوعة للوجوب وضد الفعل مشارك للفعل في ضده لانا نقول ...
... الامر ليس مشاركا للامر في صيغته الموضوعة للوجوب وضد الفعل مشارك للفعل
في كونه فعلا فقد شاركه في دلالته على الوجوب اعترض بان فعله اما ان يدل على وجوب

على وجوب مثله في حقنا فقد يجب علينا مثل فعله في مثل وقته وفعل ضده في مثل وقت فعل ضده
ولا امتناع في ايجاب الضدين في وقتين واما ان يدل على وجوب مثله لا في وقت معين فيلزم اذا فعل
فعلا وضده ان يجب علينا الفعل وضده في وقتين من جنسين حتى نفعل كلا منهما في وقت اي وقت
شئنا وانه مشعر بما اذا فعل فعلا وقال انه واجب ثم فعل ضده ونص على وجوبه ايضا ٥ لو دل فعله
على وجوب مثله علينا لدل على وجوب مثله عليه ايضا اعترض بانه دعوى مجردة عن برهان فللخصم
ان يقول قد دل الدليل عندي على وجوب مشاركتنا له ص في صورة الفعل ولم يدل على وجوب تكرار الفعل
منه صلعم ويمكن ان يجاب بالنهي عن الوجوب فانه يجب التأسي علينا لا التكرار عليه و لو دل فعله على وجوب
مثله علينا لدل على انه كان واجبا عليه والثاني باطل اجماعا فكذا المقدم بيان الشرطية انه انما تحصل تبعا له
فاذا لم يدل على انه كان واجبا عليه فاولى ان لا يدل على انه يجب علينا مثله اعترض بانه انما يجب ان
يكون دلالته على وجوب مثله علينا موقوفة على دلالته على انه كان واجبا عليه لو ثبت انه لا يجوز ان يجب
علينا مثل فعله الا اذا كان قد اوقعه على وجه الوجوب وهو نص الشارع فلا يجوز بناء الدلالة عليه فان قلت
انما كان وجوبه علينا موقوفا على وجوبه عليه لان فعله لو كان لكم يدل عليه قلنا هذا عدول الى كلام
اخر وفيه نظر للعلم القطعي بانه لا يجب علينا الا اذا كان واجبا عليه اذ الوجه هو الفعل لجهة
العلم بالتأسي انما هو التسمية لا مطلقا بل في علم الوجه فرعا على ما سبق **البحث الثالث** في طريق معرفة افعاله
صلعم لتعلم ان ما يتبين انه ص مما يتعلق به التكليف مما انتهى نقول ما ان فعل وقول والفعل اما ان
يختص به كالصلوة والصوم او يتعلق بغيره كحقوق الحد والزكاة اما المختص به كترك الجلسة في الركعة الثانية او متعلق
بغيره كتركه عقوبة الغير وتركه القضاء عليه وكل من هذه اما واجب او ندب او مباح لامتناع صدور المعصية
عنه وكل واحد من ذلك اما ان يكون قد اشتمل طريقه موقوف لنا او غير موقوف فان كانت موقوفة لنا
فاما ان يكون عقليا او سمعيا وكما اشتمل طريقه غير موقوف لنا فاما ان يكون مبتدأ لا يتعلق بشيء
من الادلة او يتعلق بشيء مما وهذا الاخير اما ان يتعلق به على طريق الموافقة وهو بيان صفة المجمل
او يتعلق به لا على طريق الموافقة وهو ضربان بيان التخصيص وبيان النسخ وبيان التخصيص اما بيان
تخصيص قول او فعل وبيان النسخ اما بيان نسخ قول او فعل ولما وجب علينا التأسي فعلم وجب
علينا معرفة الوجه الذي فعله عليه من الوجوه الثلثة ٦ فطريق الاباحة ثلثة ١ نصه عليه السلام بانه مباح

الفعل ص

في طريق معرفة وجوه

معرفة ص

مباح ب وقوعه امتثالا لاية تدل على الاباحة ج وقوعه بيانا لها د عدم دليل على الوجوب مع
العلم بانه لا ندب واما الندب فعلامه الزائد على الحسن وطريق الندب اربعة الثلث الاول والرابع احرى
على قصد القربة مجردا مع اصالة عدم الوجوب ب ان يخيره بين فعل مندوب فيعلم انه ندب لا
متناع التخيير بين الندب وغيره ج ان يقع قضاء العبادة مندوبة لاستحالة ترجيح الفرع على الاصل د ان
يداوم على الفعل ثم يخل به احيانا من غير نسخ فالدوام دليل الطاعة والاخلال دليل على نفي الوجوب
وطرق الواجب بالثلثة الاول وبامور خمسة اخرى ا التخيير بينه وبين واجب لامتناع التخيير
بين الواجب وغيره ب ان يكون قضاء العبادة واجبة وفيه نظر اذ وجوب الاداء لا يستلزم
الوجوب القضاء ج ان يقترن بالفعل امارة الوجوب كالصلوة باذان واقامة د ان يكون جزاء الشرط
موجب كفعل ما وجب بالنذر ه ان يكون فعلا لو لم يجب لم يجز كالجمع بين ركوعين في الكسوف ويعرف
ان فعله وتركه امتثال لدلالة تعرفها بان يكون مطابقا لمعنى الادلة العقلية او الشرعية التي تعرفها
ويعرف ان فعله بيان بامرين ا ان نقول هذا بيان ذلك ب ان يرد خطاب مجمل من الله تعالى
او من رسوله ص ثم فعل ما يحتمل ان يكون بيانا له ولا يوجد بيان غيره مع حضور الحاجة فيعلم
انه بيان والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة اليه وفي الترك نحو ان يترك الجلسة في الركعة الثانية
فيعلم انه ليس بواجب فعلم انما غير واجب ويعرف كون فعله او تركه نسخا للقول بان يقول ما يدل على تكرار
الفعل منه في غيره وتفعل موجبه ثم تفعل ضده او تركه فيعلم نسخه عنه ويعرف كون فعله او تركه
~~نسخا للقول بان يقول ما يدل على تكرار الفعل منه~~ مخصصا للقول بان يقول ما يدل على
وجوب فعل عليه وعلينا ثم يفعل ضده في الحال او يتركه فيعلم انه مخصص من ذلك الدليل
ويعرف كونهما مخصصين لفعله بان يفعل ما يدل دليل على ان امته عليه وعلينا ثم يفعل ضده
في الحال او تركه فيعرف انه مخصص في الاشبه ان هذا النهي مخصص لما دل على وجوب فعله في
المستقبل او في التحقيق انه نسخ ٥ اما افعاله المتعلقة بغيره في الحدود والتعزير والقضاء
على الغير فالحد والتعزير لا على المحكم الجزئي كبيرة ان كان على وجه النكال وان كان على سبيل الامتحان
ليحكانه لم يدل على انه الا انه مقيم على كبيرة واما قضاؤه على غيره وان كان من قبيل الاول الا انه يقتضي

اقدام ص

لزوم ما قضى به لان القضاء هو الالزام قال قاضي القضاة اختلف الناس في حكمه ص بان زيدا فاضل او ام
افضل من غيره هل هو على القطع او على سبيل الظن فقال بعضهم بالاول والاخرون بالثاني وكذا اختلفوا
في شهادته ص لزيد الى عمرو وجميع الفرق هو لم يختلفوا في ان حكمه على غيره بالدم بحكم الظن لا يقطع به على
الباطن قال فاما اذا قال صلعم لزيد هذا الحق عليك فانه خبر الحق للمقدم واذا ملك غيره شيئا
ملكه في الحقيقة لان التمليك بصيغة اباحة تصرف خاص واذا اباح الثاني التي لم يكن ملكه فاستباح البني
صلى الله عليه واله اكله فانه لا يدل على انه ملكه قطعا للاكتفاء في استباحة الاكل بما هو الابد واما ترك
الانكار فنقول اذا فعل واحد بحضرته صلى الله عليه واله وهو عالم به فاذا رعلى انكاره فسكت عنه فان
كان قد سبق منه الانكار علم ان الفاعل الاصرار عليه وبين النبي صلى الله عليه واله الاصرار على فعله
ذلك وتقريره فالسكوت عنه لا يدل على جوازه اجماعا ولا يوهم كونه منسوخا كاختلاف اهل الذمة الى
كنايسهم وان لم يكن قد علم الاصرار فالسكوت على صحة من ذلك التمييز والا لما ساغ السكوت حتى
لا يتوهم انه منسوخ فيه فيحتمله المخالف ولا يجوز ان يقال انه في وقت فاما لم يكن لانه ظن ان انكاره
غير مؤثر لان انكار النبي صلى الله عليه واله لا بد وان يؤثر وليس كانكار غيره هكذا قال قاضي القضاة وقال
ابو الحسين البصري اذا كان فاعل الفعل يعتقد نبوته فاما من يكذبه ويظن امره ص فلا يمكن ان يقال
ان انكاره عليه لا بد من ان يؤثر على كل حال وفيه نظر اذ قد يرتدع عن تكذيبه ويعاد الى قوله فيزول الانكار
توهم النسخ وان لم يكن النبي صلى الله عليه واله قد سبق منه النهي عن ذلك الفعل ولا عرف تحريمه فسكوته عن فاعله
ونهيه عليه يدل على جوازه خصوصا اذا وجد منه استبشار وثناء على فاعله لاستحالة السكوت عن الانكار
مع القدرة والاستبشار على تحريم الفعل لا يتمكن الجمع انه لو سكت عنه لحكم بانه لم يبلغه التحريم لم يكن الفعل
حينئذ حراما عليه او لانه لم يبلغه التحريم الذي قال فقيها من اصر على فعله او لانه منعه مانع من الانكار لانا نقول
عدم بلوغ التحريم اليه على مانع من الانكار لجهة اعلامه بتحريم ذلك الفعل لئلا يعود اليه واما اذا
علم الفاعل التحريم واصر مع اسلامه فلا بد من تجديد الانكار عليه لئلا يوهم نسخه خلافا لعدم تجدد
الانكار على اهل الذمة في اختلافهم الى كنايسهم اذ هم غير متبعين له والاصل عدم المانع خصوصا بعد
ظهور دعوته وقوة شوكته ولعلم ان التأسي ينسك في باب الحاق النسب بالقيافة بما نعقد عند ص من ترك

يدل ص

ترك الانكار والاستبشار في باب القيافة لما قال مجزز المدلجي حين نظر الى اقدام زيد واسامة تحت
قطيفة وقد ظهرت له اقدامهما ان هذه الاقدام بعضها من بعض ولولا صحة القيافة وثبوت
الانساب بها لانكرها ولما استبشر بها واورد القاضي ابو بكر عليه ان ترك الانكار انما كان لان قول
المدلجي كان موافقا للحق وكان المنافقون يغمزون في نسب زيد واسامة طلبا لاذى رسول الله صلى الله
عليه واله وكان الشرع قد حكم بالحاق اسامة بزيد وكان قول المدلجي موافقا للقول الشرعي وكان ترك
الانكار لذلك من حيث انه الزام للمنافقين على اصلهم الذي هو القيافة لتكذيبهم فاستبشر لذلك ولا
يدل ذلك على صحة الطريق واعترض بان موافقة الحق لا يمنع من الانكار اذا كان الطريق منكرا
~~ولا كان الطريق حكما~~ او الا كان ترك الانكار موهما حقيقة الطريق وفيه نظر لانها حالة
حال لعله ص انكر ذلك منكرا وعرف عدم قبول المنافقين منه **البحث السابع** في التعارض في افعاله
وافعاله الفعلان لا يتعارضان لان التعارض انما يتم مع التنافي وانما يتنافى الفعلان اذا تضادا
وكان محلهما واحدا وكذا وقتهما ويستحيل وجود فعل وضده في وقت واحد في محل واحد فاما الفعلان
الضدان في وقتين فلا يتعارضان بانفسهما لعدم تنافي وجودهما بل قد يتعارضان باعتبار عرضهما نحو
ان يفعل ص فعلا ويعلم بالدليل ان غيره متعبد به ثم يراه عقيب ذلك قد اقر بعض الناس
على فعل ضده فيعلم انه خارج منه وكذا اذا علمنا ان ذلك الفعل يلزم النبي ص في مثل ذلك الوقت
ما لم يرد دليل ناسخ ثم يفعل ص ضده في مثل ذلك الوقت فيعلم انه قد نسخ عنه عين ان النسخ والتخصيص
انما لحقا ما علمنا انه يجب مثل الفعل له ص في مستقبل الاوقات وانه يلزم غيره واما ان ذلك الفعل
قد لحقه النسخ على معنى انه قد زال تمام التعبد بمثله وان التخصيص قد لحقه على معنى ان بعض المكلفين لا يلزم
مثله واما اذا عارضه قوله فاما ان يعلم تقدم القول او الفعل او لا يعلم تقدم احدهما فالا
قسام ثلثة ا ان يعلم تقدم القول فالفعل المعارض اما ان يتعقبه او يتراخى عنه وعلى التقديرين
فالقول اما ان يتناوله خاصة او يتناول امته خاصة او يعمهما وعلى كل تقدير فاما ان يدل دليل على
تكرار الفعل عليه ووجوب التأسي به او يدل على التكرار خاصة او على التأسي خاصة او لا يدل دليل على احدهما
فالاقسام كثيرة ا ان يكون القول متقدما على الفعل ومختصا به مثل ان يقول الفعل الفلاني واجب
علي في الوقت الفلاني ثم يتلبس بضده في ذلك الوقت ولا دليل على تكرره ولا التأسي وهو هم عنده

لان الفاعل تعرض التعرض وكان الفاعل الذي هو العاصي عند الكل ص

في التعارض في افعاله وافعاله

كان ذلك ... صح ... الفعل ...

منع من النسخ قبل الفعل لانه ليس نسخا لاتحاد المحل فيهما فلا يكون نسخا وهو يجوزه فلا الفعل اسخ لحكم القول ولا تعلق للامة بهما اما القول فلانه منسوخ وبحقه صلعم واما الفعل فلعدم دليل التاسي والتكرار ب ان يكون الحال كذلك ودل دليل على تكرر الفعل ج او على التاسي د او عليهما وحكمها ما تقدم الا في حق الامة في الاخيرين فان حكم الفعل ثبت لهم ه ان يكون القول خاصا بنا ولا دليل على تكرر ولا تاسي فيجب للمصير الى القول دون الفعل لاختصاص الفعل به ولا تعارض لثبوت حكمه في حقه صلعم ولا القول ولو صار الى الفعل لزم الغاء القول بالكلية و ان دل دليل على تكرر الفعل دون التاسي وحكمه ما تقدم ز ان دل دليل على التاسي ح ان دل عليه وعلى التكرار وحكمها في حقه صلعم ما تقدم واما في حقنا فكالاول لانه نسخ عند من يجوز النسخ قبل الفعل ط ان يكون الفعل متراخيا والقول مختص به ولا دليل على تكرر ولا تاسي فيكون مقتضى القول ثابتا عنه دوننا ي ان يدل دليل على تكرره فكذلك يا ان يدل دليل على يب او عليه وعلى التكرار وحكمها في حقه ان يكون الفعل ناسخا واما في حقنا فالتعبد بالفعل ولا يجيء النسخ في حقنا لعدم تناول القول لنا يج ان يكون القول عاما لنا وله ولا دليل على تكرر ولا تاسي ولا تراخي فان فعله مخصوص به وهو تخصيص للعموم من القول وانه داخل فيه قطعا يد ان يدل على التكرار يه ان يدل على التاسي يو او عليه وعلى التكرار فانهما جاريان عند من يجوز النسخ قبل الفعل لنقض الفعل مع دليل التاسي النسخ في حقنا قبل حضور الوقت يز ان يكون الفعل متراخيا والقول خاص بنا ولا دليل على تكرر ولا تاسي فان حكم القول ثابت في حقنا لاختصاصه بنا من غير معارض وحكم الفعل ثابت في حقه ولا نسخ يح ان دل دليل على تكرر وحكمه كذلك يط ان دل دليل على التاسي ك او عليه وعلى التكرار فيجب المصير فيهما الى الفعل عملا بدليل التاسي ويكون حكم القول منسوخا في حقنا ولا نسخ في حقه صلعم لاختصاص القول بنا كا ان يكون القول عاما لنا وله والفعل متراخ ولا دليل على تكرر كب او كان عليه وحكمها ان يكون الفعل ناسخا لمقتضى القول في حقه وحقنا ان دل دليل على التاسي كد او على التكرار وحكمها ان يكون الفعل ناسخا لمقتضى القول في حقه وحقنا القسم الثالث ان يجهل تقدم الفعل او القول اما ان يعقبه او يتراخى عنه فان كان الاول فان كان القول خاصا به ودل دليل على تكرر الفعل والتاسي به كان القول مخصصا له من عموم ايجاب الفعل على المكلف في المستقبل وناسخا للتراخي في المستقبل دون الامة لعدم تناول القول لهم وان لم يدل دليل على تكرر ولا على التاسي فلا تعارض بين القول والفعل فان القول لم يرفع حكم ما لزم من الفعل في الماضي ولا في المستقبل وقد

وقد امكن الجمع بين حكم القول والفعل وان دل دليل على تكرره في حقه كان القول ناسخا في حقه وان دل دليل على التاسي كان ناسخا في حقنا ايضا وان كان القول متناولا لنا خاصة دل على ان حكم الفعل مختص به دون امته ان لم يدل دليل على التاسي والا كان ناسخا في حقنا وان كان عاما لنا وله دل على سقوط حكم الفعل عنا وعنه لو دل على التكرار خاصة كان ناسخا في حقه دوننا وكنا متعبدين بالقول وان دل على التاسي خاصة لم يكن رافعا الحكم الفعل في الماضي ولا المستقبل في حقه صلعم وان كان متناولا للامة خاصة فكون الفعل منسوخا عنهم دونه ان دل دليل على التاسي والتكرار وان تناولها خاصة كان منسوخا دونه القسم الثالث ان يجهل التاريخ ولا يعلم تقدم احدهما فان دل دليل على التكرار و التاسي وان كان القول خاصا فلا معارضة بين قوله وفعله بالنسبة الى الامة لعدم تناول قوله لهم واما بالنسبة اليه ففيه اختلاف فقال بعضهم يجب العمل بالقول لانه يدل بنفسه من غير واسطة والفعل انما يدل على الجواز بواسطة انه صلعم لا يفعل المحرم ولان القول يمكن التعبير به عما ليس بمحسوس وعن المحسوس والفعل لا ينبئ عن المحسوس فكانت دلالة القول اتم ولان القول قابل للتاكيد بقول اخر بخلاف الفعل فكان القول اولى ولان العمل بالقول اما يقتضي حمل الى رفع مقتضى الفعل في حقه دون الامة والعمل بالفعل يفضي الى ابطال مقتضى القول بالكلية والجمع بينهما ولو من وجه اولى وفيه نظر لان الواسطة المذكورة ثابتة في القول ايضا كثبوتها في الفعل فان القول انما يدل بواسطة انه صلعم لا يقول الا الحق وعموم الالة القول لا ترجح زيادة قوته في الدلالة على دلالة الفعل الخاص وكذا قبوله التاكيد ولان الجهل بالتاريخ لا يوجب تقدم احدهما وتاخر غيره فلا يعلم الناسخ يوجب ايضا نصب الناسخ وهو يخصه دوننا فلا يجوز لنا ان نحكم بتقدم احدهما بالنسبة اليه صلعم وقال اخرون يجب العمل بالفعل لانه اكثر في الدلالة لانه يبين به القول وليس لعزم اكثر في الدلالة من ذلك ان العرب يعرفون حرمهم من كيفية الصلوة بالنبي صلى الله عليه وآله بالفعل وكذا بينها ما لا يحصر قال صلوا كما رايتموني اصلي وبين بعلمه يعلمه حيث قال خذوا عني مناسككم وبين الشهر باشاراته حيث قال الشهر هكذا وهكذا ولان كل من اراد الاسهل في التعليم استعان بالاشارة بيده والتخطيط ووضع الاشكال ولولا قوة دلالة الفعل لما كان كذلك ورد ما تقدم وقيل بالوقف وهو الحق بالنسبة الى اعتقادنا لا بالنسبة الى ما يتعلق به عم وكذا اذا كان خاصا بنا او عاما لنا وله وهنا العمل بالقول عندي اقوى من الاول لانا نعلم ان القول متناول لنا واما الفعل فبتقدير ان متاخر كان متناولا لنا وبتقدير ان يتقدم لا يتناولنا فنا ولم لنا

وان كان القول متراخيا ودل دليل على التاسي والتكرار كان ناسخا لحكم الفعل عنه وعنا

فايدة

مسكوك به والمعلوم مقدم على المشكوك فظهر ان كل واحد من الثاني والثالث يشتمل على اقسام الاول ونعرف احكامها مما تقدم هذا حكم قوله وفعله اذا تعارضا من كل وجه فان تعارضا من وجه دون وجه كنهيه صلعم عن استقبال القبلة واستدبارها للغائط والبول وجلوسه لقضاء الحاجة في البيوت مستقبل المقدس وذلك يحتمل ان يكون سابقا في البيوت لكل احد او له خاصة ويحتمل ان يكون نهيه عن استقبال القبلة واستدبارها عاما للامة في البيوت والصحاري وان يكون خاصا في الصحاري وقد اختلف في ذلك من غير تفصيل فقال الشافعي الآية مخصوص بفعله وقال الكرخي فيه جار على اطلاقه ويختص فعله به صلعم وتوقف قاضي القضاة احتج الشافعي بان النهي عام ومجموع الدليل الدال على التاسي يقتضي بان لا يستقبل القبلة في البنيان بعد قضاء الحاجة لحقي من ذلك النهي والخاص مقدم واعترض ابو الحسين بان فعله وان كان اخص لكن نهيه عام في البيوت والصحاري وفعله خاص بالبيوت الا انه لا يتعدى الينا وتعديه يتعدى الينا وايضا اذا جعلنا النهي هو المخصوص لنا فتخصيصنا به وحده قوله لقد كان لكم واذا كان المخصوص هو هذه الآية وهي اعم من النهي كان تخصيصها اولى ولهم ان يقولوا بل اذا خصصنا هذا النهي فانا خصصناه بفعل النبي عم ما ثبت من التاسي ودخول عموما اخص من النهي

المقصد الثامن في النسخ وفيه فصول الاول في حقيقته وفيه مباحث القسم الاول في ماهيته لما كان اصول الفقه باحثا عن طرق الفقه التي يرجع كلها او اكثرها الى الكتاب والسنة وكان النسخ متطرقا اليهما وباعتباره يخرج بها المنسوخ عن كونه طريقا صالحا للاستدلال ونعني الناسخ وجب على الاصولي معرفة النسخ وشرائطه وحسنه واقسامه والمنسوخ والفرق بينه وبين البداء وما يلحق به وهو ما يحتاج اليه وما يدخل فيه وليس منه والطريق الى معرفة كون النص ناسخا ومنسوخا ولنبدا بماهيته ثم نعقبه بذكر باقي احكامه بتوفيق الله تعالى واعلم ان اسم النسخ في اللغة موضوع للازالة والنقل والتحويل اما الازالة ففي قولهم نسخت الشمس الظل اي ازالته لانه قد لا يحصل في مكان اخر حتى يظن انه انتقل اليه ونسخت الريح الاثار القدم واما النقل والتحويل فقولهم نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه الى كتاب اخر ومنه تناسخ الارواح وتناسخ القرون قرنا بعد قرن وتناسخ المواريث بانتقالها من وارث الى اخر وعنه قوله تعالى انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون اي ننقله الى الصحف وقد اختلف هنا فقال القاضي ابو بكر والغزالي وغيرهما انه مشترك بين هذين وقال ابو الحسين البصري انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني

الثاني وهو الحق عندي وقال القفال من الشافعية انه حقيقة في النقل والتحويل لنا وجوه ا المجاز اولى من الاشتراك على ما تقدم وقد استعمل في هذين ولم يدل احد انه لفظ مشترك بينهما فيكون حقيقة في احدهما وجعله حقيقة في الاول اولى لمشابهة الثاني في الزوال عن الاول ب اطلاق اسم النسخ على النقل في قولهم نسخت الكتاب مجاز لان ما في الكتاب لم ينقل حقيقة واذا كان اسم النسخ مجازا في النقل كان حقيقة في الازالة لعدم استعماله فيما سواهما وهو حجة ابي الحسين وفيه نظر لان المجاز هنا في النقل الذي هو مرادف النسخ ولا يلزم من كونه مجازا في هذه الصورة باعتبار مجازية النقل كونه مجازا في النسخ لان النقل كما لم يتحقق لما في الكتاب كذا لا يتحقق الازالة فلو منع من كون النقل حقيقة منع من كون النقل في الازالة حقيقة مع انه يبطل الاستدلال بهذا المثال على كونه حقيقة في النقل واعترض ايضا بان اطلاق اسم النسخ في الكتاب ان كان حقيقة بطل كلامكم وان كان مجازا امتنع ان يكون التجوز مستفادا من الازالة لانه غير مزال ولا يشبه الازالة فلا بد من استفادته من اخر وليس الا النقل فكان مستفادا منه ووجه استفادته منه انه تحصيل مثل ما في المنسوخ في المنقول اليه يجري مجرى نقله وتحويله وكان منه بسبب من اسباب التجوز واذا كان مستفادا من النقل ~~كان اسم النسخ حقيقة في النقل لان المجاز لا يتجوز به ان يكون لوصف النسخ نسخا او حقيقة او مجازا مشترك الوصف فان يكون الحكم بالناسخ والمنسوخ فان التجوز بالنقد الزائف والزيف حكم النقل والوصف~~ وغيره باجماع اهل اللغة سلمنا انه مجاز في نسخ الكتاب لكنه ليس مجازا في نسخ المواريث وغيرها ج يطلق على الازالة كما تقدم والاصل في الاطلاق الحقيقة واذا كان حقيقة في الازالة كان مجازا في النقل دفعا للاشتراك اعترض بان وصف الريح بانها ناسخة وكذا الشمس مجاز لان المزيل هو الله تعالى واذا كان مجازا امتنع التمسك به لانه لا يكون اللفظ حقيقة في مدلوله ولانا نقول ان النسخ قد اطلق على النقل والتحويل والاصل الحقيقة فلا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك والجواب عن ا من وجهين ا لا يمنع ان يكون الله تعالى هو الناسخ لذلك من حيث انه فعل السبب المؤثر وهو الشمس والريح المؤثر بانه في تلك الازالة ويكون انهم ناسخين لاختصاصهما بذلك التاثير ب اهل اللغة انما اخطأوا في اضافة النسخ الى الشمس والريح ونحن انما تمسكنا باطلاقهم لفظ النسخ على الازالة لا باسنادهم الى غير الله تعالى وعن ب النقل اخص من الزوال لان وجود النقل يستلزم

عدمه سنة وحصول الاخرى عقيبهما فاذن مطلق العدم اعم من عدم يحصل عقيبه شي اخر
واذا دار اللفظ بين العام والخاص كان جعله حقيقة في العام اولى واعترض بمنع كون الازالة
اعم لان النقل كالاستلزام اعدام صفة وتجدد اخرى لكن الازالة لا الا الاعدام وهو يستلزم زوال
صفة الوجود وتجدد صفة العدم وهما متقابلان بها انتفت احديهما تحققت الاخرى واذا
تساويا عموما وخصوصا ولا او قوة يجدد فالبحث في ذلك راجع الى الاعم البحث الثاني اختلف الناس
في حده فقال القاضي ابو بكر وارتضاه الغزالي انه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم
على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه فقولنا الخطاب يشمل اللفظ والفحوى والمفهوم ويجوز
النسخ بجميع ذلك فهو اولى من قولنا النص وقولنا على ارتفاع الحكم ليتناول الامر والنهي والخبر وقولنا
بالخطاب المتقدم يخرج ابتدا ايجاب العبادات في الشرع بدليل حكم العقل ببراءة الذمة ولا يسمى
نسخا لانه لم يزل حكم خطاب وقولنا لولاه لكان ثابتا لان حقيقة النسخ هو الرفع وانما يكون رافعا لو كان
المتقدم بحيث لولاه لبقي وقولنا مع تراخيه عنه لانه لو اتصل به كان بيانا لا نسخا واعترض من وجوه ا
الخطاب الدال على الارتفاع ناسخ للحكم لا نسخ له فان النسخ هو الارتفاع لا ما به الارتفاع اعني الرفع
وبينهما فرق وقد اجيب بان النسخ هو الرفع الذي هو الفعل لا الارتفاع الذي هو الانفعال والرفع
هو الخطاب الدال على الارتفاع لان الرفع الذي هو الفعل صفة الرافع وذلك هو الخطاب وفيه نظر
فان الناسخ في الحقيقة هو الله تعالى والفعل دليل عليه والنسخ مغاير للفظ الذي اسند اليه النسخ مجازا
ب الناسخ قد يكون فعلا لا كما اذا نقل عنه صلعم فعلا وعلمنا بالضرورة انه صلعم رفع ما كان ثابتا فانه نسخ وليس
بخطاب لا يقال الناسخ في الحقيقة هو الخطاب الدال على وجوب متابعته في فعله لا نا نقول لو لم يوجد
لفظ دال على وجوب التاسي به فيه ووجدت في ابو تغير العلم بان حكمه انه ثابت الذي كان
ثابتا فالمكون نسخا اجماعا مع انتفاء الخطاب في هذه الصورة واجيب بان فعله صلعم ليس ناسخا
لانه مبلغ عنه تعالى فعله دليل على الخطاب الدال على نسخ الحكم لان نفس الفعل هو الدال على الارتفاع
وفيه نظر فانا نعني بالناسخ كل خطاب رفع حكما اما بالذات او بالتبعية ولهذا يجوز نسخ السنة
بالسنة وبالكتاب وبالعكس ج اذا اختلف الامة على قولين سوغت لعامي الاخذ بهما ساغ اذا
اجمعت بعده على احد القولين حرم تقليد الاخر فهذا الاجماع الثاني خطاب نسخ جواز الاخذ

في هذه م

بالاطلاع لان ابتداء

الاخذ بهما كان مع ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به ويمكن الجواب بان ما ذكرناه حد مطلق النسخ
لا الجائز شرعا او اجيب بان الحكم عن تقليد الى قول اهل الاجماع بل الى الدليل الناسخ الموجب
لاجماعهم على ذلك الحكم ويضعف بما تقدم د كون النسخ رفعا باطل على ما يأتي فلا يجوز اخذه
في الحد ه قوله الخطاب المتقدم خطا لان المرتفع لو ثبت بفعله صلعم كان رافعه ناسخا و قوله متراخ
عنه زيادة مستغنى عنها فان قوله على وجه لولاه لكان ثابتا مغن عنه لان ذكر التراخي انما وقع احترازا عن
الخطاب المتصل بالخطاب الاول في هذه الصورة ليس رافعا لحكم الخطاب المتقدم في الذكر بل هو
مبين ان الخطاب المتقدم لم يرد الحكم فيما استثني وفيما خرج عن الشرط والغاية والتقييد
بالرفع يرفع النفي الخطاب الوارد بالحد لحكم الخطاب المتقدم اذا كان حكمه موقتا موجب ان
الخطاب الثاني لا يدل على ارتفاع حكم الخطاب الاول لانتهائه بانتهاء وقته و قال الجويني النسخ
اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول ويضعف بان اللفظ دليل النسخ لا نفسه ولا
يطرد فان لفظ العدل لو نسخ حكم كذا ليس بنسخ ولا ينعكس لانه قد يكون بفعله صلعم مع ان حاصله اللفظ
الدال على النسخ لانه فسر الشرط بانتفاء النسخ واستفاد انتفاء حصوله وقالت الفقهاء انه النص الدال
على انتهاء مدة الحكم الشرعي مع التاخير عن مورده ويرد ما تقدم من ان النص دليله وعدم الاطراد
والانعكاس كما سبق واعلم ان القائلين بان النسخ ليس هو الرافع بل ما دل على انه خرج
من الرفع لكون الحكم قديما والنفي قديما فانتهاء امد الوجوب يأتي بقاء عليه وهو معنى الرفع
وان قالوا الا انه تعلق للمستقبل لزمهم منع النسخ قبل الفعل كما هو مذهب المعتزلة وان كان
لانه بيان امد التعلق المستقبل للظنون استمراره فلا يكون دالا وقالت المعتزلة النسخ اللفظ
الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زايل على وجه لولاه لكان ثابتا ويرد ما تقدم على
حد القاضي والقيد برمته واحدة من العمر يرد عليه فان اللفظ الدال عليه لا يكون دالا على ان مثل الحكم
الثابت بالخطاب المتقدم زايل على وجه لولاه لكان مثله ثابتا لانه يكون هو بعينه ثابتا لا مثله وقال
قوم النسخ ازالة الحكم بعد استقراره واعترض ابو الحسين بان استقرار الحكم هو كونه مرادا فازالته
بعيد بدا وقيل انه ازالة مثل الحكم بعد استقراره وهذا يلزم عليه ان يكون مثل ذلك الحكم بالخطاب
يكون زوالا لاستحالة فعل انه مثل الحكم الى خلافه ويلزم ان يكون مثل الحكم الى خلافه بالشرط والغاية

كما كان اشتغا والشرط والغاية لم يحل في الحكم النفي المتقدم المقيد بها اذ ... ما بالخطاب الاول م

و المعتزلة عرفوا الاولى ان النسخ هو رفع الحكم الشرعي بطريق شرعي بما خرج المباح بالاصل والرفع
بالنوم والغفلة لان الرفع بالعجز والحكم للعقل يوقف مثل اصل الى وقت كذا والمخصصات
المتصلة كالشرط ونحو الاستثناء واعترض بان الحكم خطابه تعالى وهو قديم فلا يصح رفعه
والجواب انه غير وارد علينا لان الحكم عندنا حادث واعتذر بعض الاشاعرة بان المراد بالحكم
هنا ما يحمل على الصيغة لا ان لم يكن وهو تعلق الخطاب بافعال المكلفين تعلق التنجيز لا التعلق
المعنوي ولهذا فان الوجوب المشروط بالعقل غير ثابت عند انتفائه ولا شك في ان العقل
حادث فيكون الوجوب حادثا ولانا نقطع بانه اذا ثبت تحريم شي بعد ان كان ولهما انتفى
ذلك الوجوب وهو المعنى من الرفع لا بعد ان نعلم ان رفع الخطاب للتعلق انما يكون برفع
تعلق الخطاب لا برفع نفس الخطاب وفيه نظر فان الحكم لا يحصل الا متعلقا بحدوث التعلق
الذي هو لازم يستدعي حدوث ملزومه البحث الثالث في ان النسخ رفع او بيان ذهب القاضي
ابو بكر الى ان النسخ رفع ومعنى ذلك ان الخطاب تعلق بالفعل بحيث لولا طريان الناسخ لبقي حكمه
لكن زال بطريان الناسخ وقال الاستاد ابو اسحق انه بيان انتهاء مدة الحكم على معنى ان الخطاب
الاول انتهى بذاته في ذلك الوقت وحصل بعده حكم اخر لا تاثير له في زوال الاول احتج بان
النسخ لغة الازالة فيكون في الشرع كذلك والاصالة عدم التغير وايضا الخطاب قد كان متعلقا
بالفعل وذلك التعلق ان عدم لذاته استحال وجوده فلابد من مزيل وليس الا الناسخ اعترض
بان التمسك بالالفاظ لا تعارض الادلة العقلية وكلام الله تعالى عندنا قديم كان متعلقا
من الازل الى الابد باقتضاء الفعل الى وقت النسخ والمشروط يعدم لعدم شرط فلا يفتقر
في زواله الى مزيل اخر واحتج ابو اسحق بوجوه ا الناسخ طار يضاد المنسوخ المتقدم وليس
زوال الباقي بطريان اولى من ارتفاع الطاري لاجل قوة الباقي ويستحيل وجودهما معا ولذا عدمهما
اذ سبب عدم كل واحد وجود صاحبه فلو عدما معا لوجدا معا وهو باطل بالضرورة ولا يقال الحادث
اقوى من الباقي لكونه متعلق السبب بخلاف الباقي لاستغنائه عن السبب والا لزم تحصيل الحاصل
او خلاف الواقع ولان الحادث جاز ان يكون اكثر من الباقي ولان عدم الطاري بالباقي يستلزم الجمع
بين النقيضين وهو وجود الطاري وعدمه دفعة لانا نقول كما ان الحادث متعلق السبب فكذا الباقي

الى م

طارئ بخط

الحادث م

في امكانه وهو المحتاج الى العلة في وجوده يستدعي وجود علة الحاجة والناس في البقية وهي حادثة
تحتاج الباقي اليها وايضا الباقي اما ان يحصل له حالة البقاء امر زايد على ما كان حاصلا حالة الحدوث
او لا فان كان الاول كان ذلك الزايد حادثا فهو بحدوثه يساوي الضد الطاري في القوة وان استويا
امتنع الترجيح من غير مرجح وان امتنع عدم كل منهما لان الباقي امتنع عدمه قطعا وان كان الثاني وهو ان لا
يحصل زايد كان وقت حالة البقاء مساويه لقوة الحادث بنفس الرجحان وفيه نظر لجواز تعدد السبب مع
امتناع الامتثال ونحن لا نقول الطاري يوجد ويعدم حالة وجوده بل الباقي يمتنع من الدخول في الوجود
واعترض بمنع عدم الاولوية اذ العلة التامة لعدم الشي سابق وجوده وبالعكس ولولا الاولوية
لامتنع حدوث العلة التامة لعدم الشي ولا لوجوده وفيه نظر فان ابا اسحق انما حكم بعدم الرفع
لان التنافي حاصل من الطرفين فليس تعليل احدهما بالاخر اولى من العكس نظرا الى التنافي ولا دليل
يميز للاصل ما نسخ الحكم بالرفع ب طريان الحكم الطاري مشروط بزوال المتقدم فلو كان زوال
المتقدم معللا بطريان الطاري لزم الدور اعترض بمنع انه مشروط ولا يلزم من منافاته الشي لوجوده
كون وجوده مشروطا بزواله كالعلوم للمعلول وفيه نظر فانا لم نستدل بالمنافاة على كون الطاري
مشروطا بزوال المتقدم بل الطاري مشروط بمحل يطرا عليه وليس كل محل صالحا لان يحل فيه كل
عرض بل لابد في كل عرض من محل خاص به قابل له وانما يكون قابلا لو خلا عن المحال لم منه هي ه
المنبه شرطا في الطاري نظر للتنافي والمعترض توهم الاشتراط بمجرد المنافاة وليس كذلك وهو
الوجه ج حدوث الطاري ان كان حال كون موجودا احتيما في الوجود فلا تنافي
فلا يرفع احدهما الاخر وليس ذلك كالكسر بالكسر لان الانكسار عبارة عن زوال التاليف
عن اجزاء الجسم والتاليفات اعراض غير باقية فلا يكون للكسر فيها انها اعترض بان اثبات العدم
ليس اعدام المعدوم كما ان اثبات الوجود ليس ايجاد للموجود بل معنى اختيار القسم الاول
وهو انه يحصل عدمه ولا يلزم من ذلك اعدام المعدوم وانما يلزم لو لم يكن هو المعدوم اما
اذا كان هو المعدوم المثبت العدم كما ان الموجب هو المثبت للوجود فلا يلزم اعدام المعدوم
والتحقيق ان نقول ان عنيت بالحالة الاتية لو يكن حدوث الطاري حال عدم الزايل ولا يلزم الاجتماع
في الوجود وان عنيت الزمانية لم يلزم انتفاء التنافي كالعلة مع المعلول د كلام قديم فلا يعدم

الاول معدوما لم يوثر في عدم ... اعدام المعدوم وان كان ... م

والمعدوم م

رفعه والاعتذار بان المرتفع تعلق الخطاب باطلاقه انه لم يكن ثبوتيا استحال رفعه وان لات
وان كان فان كان حادثا كان محلا للحوادث وان كان قديما لزم عدم القديم وقد نقض لان المرتفع
لا يجب ان يكون ثبوتيا واعترض ايضا بان حدوث التعلق لا يوجب كون البارئ محلا للحوادث وفيه
نظر فان التعلق صفة الحكم فيقوم به لا بغيره والحكم صفة لله تعالى عندهم فيقوم به والقائم بالقائم
بالشيء قائم بذلك الشيء وهذه الوجوه اقوى مما تقدم لانه هو الذي يعولون عليها في امتناع
اعدام القديم بالضد والقوة لكون النسخ رفعا هو نفس القول بالاعدام بالضد عليهم ثم ان تعلق
بالمستمر الحكم ابدا استحال نسخه والا لزم الانقلاب علمه جهلا وان تعلق بالمستمر الى الوقت
المعين بطل القول بالرفع لانه تعالى علم عدم بقائه الا الى ذلك الوقت فيستحيل وجوده بعده
لاستحالة انقلاب علمه واذا كان ممتنع الوجود بعد ذلك استحال الرفع بل يزيل لان الواجب
لذاته يمتنع ان يكون واجبا لغيره ومن حجة الخصم واعترض بجواز ان يتعلق علمه تعالى بعدم بقاء
الحكم الى ذلك الوقت لطريان الناسخ واذا علم زواله بالناسخ لم يقدح في تعليل زواله
بالناسخ كما انه تعالى علم بوجود العالم وقت وجوده فيجب وجوده ولا يقدح الوجوب في
استناده الى المؤثر لانه علم انه يوجد في ذلك الوقت بايجاد المؤثر البحث الرابع في الفرق بين النسخ والبداء
البداء هو الظهور قال تعالى وبدا لهم سيئات ما كسبوا اي ظهر بعد خفائه وليس الامر والنهي على البداء بسبيل
لكنهما قد يلتبسان عليه وذلك بان يتحد الامر والنهي في جميع ما يتعلقان به فيكون الامر واحدا
وكذا المامور به والزمان والوجه ولما كان النسخ يقتضي الامر بشيء ثم النهي عنه والنهي عما امر به
وحصل الوهم لبعض الناس بان المصلحة والمفسدة لا تتبدلان بالزمان فان امر بفعل واحد في وقت ثم نهي عنه
ان الامر بعد النهي وبالعكس انما يكون لخفاء المصلحة اولا وظهورها ثانيا ولما خفي الفرق بين
النسخ والبداء على بعض اليهود منعوا من النسخ كما امتنع البداء عليه تعالى والفرق ظاهر فان شرط
البداء اذا اختل فيهما انتفى البداء دون النسخ والنسخ جائز على الله تعالى لان حكمه تابع للمصالح وهي
مما يتغير بتغير الازمان والاشخاص والاحوال فيتغير الحكم بحسبه وهو معنى النسخ والبداء لا يجوز
عليه لان امره ونهيه اذا اتحد متعلقهما من كل وجه دل على الجهل او على فعل القبيح وهما محالان
في حقه البحث الخامس في الفرق بين التخصيص والنسخ النسخ والتخصيص مشتركان في ان كلا واحدا منهما

في الفرق بين النسخ والبداء

في الفرق بين التخصيص والنسخ

منهما يخصص الحكم ببعض ما يتناوله اللفظ لغة الا انهما افترقا وقد ذكروا الفرق بينهما من وجوه عشرة
ا التخصيص يبين ان الخارج عن العموم لم يرد المتكلم باللفظ الدلالة عليه والنسخ يبين ان الخارج
لم يرد التكليف به وان اراد باللفظ الدلالة عليه وهذا نظير ما تقدم من ان النسخ الخطاب بعد ذكر كان تقدم
ما يدل على ثبوته اجمالا او تفصيلا ب التخصيص لا يرد على الامر بمامور واحد والنسخ قد يرد على الامر
بمامور واحد وقد يعلم ورود النسخ في الواحد ج لا يكون في غير الامر الا بالخطاب من الشارع
بخلاف التخصيص لجوازه بالقياس وغيره من الادلة السمعية د الناسخ لا بد وان يكون متراخيا عن
المنسوخ بخلاف المخصص فانه يجوز ان يتقدم العام وان يقارنه وان يتاخر عنه ه المخصص
لا يخرج العام عن الاحتجاج به مطلقا في مستقبل الزمان لانه يبقى معمولا به فيما عدا صورة التخصيص بخلاف النسخ
فانه قد يخرج الدليل المنسوخ حكمه عن العمل في مستقبل الزمان بالكلية عندما اذا ورد النسخ على الامر
بمامور واحد وقد ما تقدم من النظر و يجوز التخصيص بالقياس ولا يجوز النسخ به وهو ايضا لما تقدم
ز النسخ رفع الحكم بعد ثبوته بخلاف التخصيص ح يجوز نسخ شريعة بشريعة ولا يجوز تخصيص شريعة
ما جرى ط العام يجوز نسخه حتى لا يبقى منه شيء بخلاف التخصيص ي التخصيص اعم من النسخ فان النسخ
تخصيص الحكم ببعض الازمان والتخصيص قد يكون باخراج بعض الازمان وقد يكون باخراج
بعض الاعيان وبعض الاحوال واعترض بان ما ذكر من صفات التخصيص الفارقة بينه وبين النسخ ان
ثبت دخولها في مفهوم التخصيص او كانت لازمة خارجة لا دخولها في النسخ فلا يكون التخصيص اعم
من النسخ لوجوب صدق الاعم مع جميع صفاته اللازمة لذاته على الاخص وذلك مما لا يصدق على النسخ
حقيقيا والا فلا بد من ان يقول ما ذكر من الصفات الفارقة بين النسخ والتخصيص انما هي فروق
بين انواع التخصيص وليست من لوازم مفهوم التخصيص بل التخصيص اعم من النسخ ومن جميع الصور التي كونه
المصرحة في جواز النسخ وفيه مباحث الاول في شرائط النسخ شرائط النسخ قسمان منها ما هو
متفق عليه ومنها ما هو مختلف فيه وعلى كلا التقديرين فاما ان يكون الوصف النسخ نسخا او للصحة
او للحسن اما شرائط الوصف فان يكون الحكمان الناسخ والمنسوخ شرعيين فان المرفوع بالعقل
الشرعي والنوع بدليل حكم العقل ولا يوصف بانه ازالة له بانه نسخ وان يكون الناسخ منفصلا
عن المنسوخ اما في الجملة او التفصيل فان المتصل كالغاية لا يكون ناسخا بل المنفصل اما اجمالا او تفصيلا كقوله

النسخ ح

فائدة

تحقيقا ط

في جواز النسخ

تعالى فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا فلا دليل على تفصيل هذا السبيل ثبت
اسم النسخ وليس من شرط اسم النسخ ان يكون الكلام المنسوخ متناولا لفظا للمنسوخ فان الامر لا يفيد
التكرار فلو امر الله تعالى بالفعل ثم دل الدليل على التكرار ودل دليل على رفع بعض المرات كان رفعه نسخا
واما شرط الصحة فهو ان يكون الناسخ لحكم الفعل دون نفس حكم الفعل وصورته فان صورة
الصلوة الى بيت المقدس لا يصح ان تنسخ بالادلة الشرعية انما الادلة الشرعية دالة على وجوبها
وليس من شرط الصحة ان يكون المنسوخ ثابتا في حق جماعة من المكلفين بل يصح ان يكون الحكم المنسوخ لم
يتوجه الا الى مكلف واحد واما شرط الحسن فان لا يكون الامر للنهي متناولا للعين
عن الحد الذي تناوله بل لا بد من ان يتعلق العبادة في وقت آخر ومع وجه آخر ولهذا لم يحسن
نسخ الشيء قبل وقته ولانه لا يجوز ان يتغير وجه كالموقت لان كونها لطفا لا يتغير ولا نسخ قبح
الجهل لعدم تغيره ولكن نسخ قبح بعض الالام لحسن بعض للناسخ وشرط بعض نسخ الناسخ من
المنسوخ عقيب تمكن المكلف وقدرته عليه البحث الثاني في جواز النسخ اتفق المسلمون على جواز النسخ
عقلا وهو قول ارباب الشرائع الا بعض اليهود واتفقوا على وقوعه سمعا الا ما نقل عن ابي مسلم
ابن بحر الاصفهاني فانه انكره سمعا وجوزه عقلا ومن بعض اليهود انه ومن بعضهم جوازه عقلا
ووقوعه سمعا لنا على الجواز ان افعاله تعالى اما ان تكون معللة بالاغراض والمصالح والحكم او لا وعلى التقديرين
فالجواز ظاهر اما على رأي الثاني كالاشاعرة فلانه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا على جهة الاداء ثم
ومشيته فلا استبعاد في ان يأمر بشيء وينهى عنه في وقت لاسيما الاشاعرة واما على رأي المعتزلة
فان المصالح تتغير بتغير الازمان كما تتغير بتغير الاشخاص وكما جاز ان يأمر زيدا بشيء وينهى عمرا عنه في وقت
واحد كذا جاز ان يامر زيدا به في وقت وينهاه عنه في وقت آخر وايضا فكما جاز ان يقول تمسكوا
بالسبت ابدا الا ان انسخه عنكم جاز ان يقول تمسكوا بالسبت ما لم انسخه عنكم والعلم
بذلك قطعي ولهذا اختلفت الازمنة في وقوع العبادات فيها فبعضها يجب وقوع العبادة فيه وبعضها لا
يجوز وبعضها يحرم وقد خص الشارع كل زمان بعبادة غير عبادة الزمان الآخر كاوقات الصلوة والحج
والحج والصوم ولولا اختلاف المصالح باختلاف الاوقات لما كان كذلك وعلى الوقوع وجوه ا الادلة
الدالة على نبوة نبينا صلى الله عليه وآله قائمة والتمايز مع القول بالنسخ ب اجماع الامة على وقوعه

يتوفاهن ح

حملة ح

بلغ

ع النسخ كما في الاستقبال الى الكعبة الناسخ للاستقبال الى البيت المقدس والاعتداد بالعدة اربعة اشهر وعشرة
ايام الناسخ للاعتداد بالحول وغير ذلك من الآيات ج قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها
او مثلها وجه الاستدلال ان صحة التمسك بالكتاب انما تتوقف على صحة النسخ عادة الامر
الى ان نبوة محمد صلى الله عليه وآله انما لا تتم الا مع القول بالنسخ وقد صحت نبوته فيصح النسخ وانهم يتوقف
تمسكنا بالآية ولا ينقض بان الملازمة الشرطية لا تقتضي وقوعها ولا صحة وقوعها ولنا على
اليهود وجوه ا ورد في التورية ان الله تعالى قال لنوح عليه السلام عند خروجه من الفلك اني جعلت لك
كل دابة ماكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا تأكلوه ثم حرم
على موسى عليه السلام وعلى بني اسرائيل كثيرا من الحيوانات ب ورد في التورية ان الله تعالى امر آدم ان يزوج
بناته من بنيه وقد حرم ذلك في شرع من جاء بعده ج لا شك في تجدد ايجاب او حظر بعد ان لم يكن
وهو اما رفع حكم الاصل الذي هو الاباحة اما العقلية فيحدث و معلوم عمرت اولا النسخ لحكم الزيادة
خلا ان يتجدد ايجاب او حظر رفعا عن حكم اخر او اعلى عن حكم الاصل لاجل الاعتبارين د اباح السبت ثم حرمه
وجوز الختان ثم اوجبه واعترض عليهما بان كلا منهما عن حكم الاصل فلا يكون نسخا و نقض فان التوقيت انما
والاباحة وان كانت هي الاصل الا انه لا ينافي حكم الشارع بهما فرفعها يكون نسخا واحتج منكره عقلا
بان الفعل ان كان حسنا قبح النهي عنه وان كان قبيحا قبح الامر به والجواب ما تقدم من جواز كون الفعل
مصلحة في وقت ومفسدة في آخر وما امر به في وقت عينه لكونه مصلحة فيه وينهى عنه في وقت لكونه مفسدة
فيه كما انه تعالى ان مرض زيدا وفقره مصلحة له في وقت فيفعل ذلك به وان عافيته وغناه مصلحة في آخر
فيفعل به ذلك واحتج منكره شرعا من اليهود ا بما نقل عن موسى عليه السلام فاما ان يكون قرنه بالدوام
او لا فان كان الاول فاما ان يكون قد قال لعل انه سينسخ اولا والاول باطل
اما اولا فللتناقض بين التنصيص على الدوام والنص على عدمه واما ثانيا فلانه لو كان لنقل متواترا كما نقل شرعه
لانه كذبه فيه واذا نقل الامران وجب نقل الكيفية ولا يجوز في زعمنا ان يبقى اصله دون ما فيه
وح ينسد طريق القطع بدوام شرعنا وهو باطل ولانه من الوقائع العظيمة التي يتوفر الدواعي على نقلها
لما فيها من التحقيق وسقوط التكليف ولو كان كذلك لنقل متواترا وكان العلم بذلك الكيفية كالعلم
باصل الشرع حتى يكون علمنا بان موسى عليه السلام نص على ان شرعه سينسخ كعلمنا باصل شرعه ولو كان العلم

بدل العشب

يعلم ح

كذلك الاستدلال بما نعترف لمجيء العلم فيه وحيث لم تدعوا احدا على انه لم ينص على الكيفية وان لم ينص اليه
ما دل على انه سيبرهن فجا مستحيل الى النسخ والا كان تلبيسا اقتدى لفظ جا على الدوام مع انه غير مراد
يعني التلبيس والتمرد في شرعنا لا شعار ذلك الى العلم باشعار نسخه ح اقصى ما الباب ان الشارع
نص على تأبيد هذه الشريعة وانها لا تنسخ لكن ذلك الشان انما في شريعة موسى ع تحقق النسخ فحاف
في شرعنا ذلك وهو مح وبني الوثوق بوعده ووعيده ح لتجويز مخالفة اللفظ والاجماع لا نقصد
بين دوام لانه اما بحرف كونه دليلا باية او حديث والهام ودلالتهما الواجب المقطع بها على ظاهره
فالاحتجاج باختلاف النقل لا يبلغ الاجماع ولا التواتر لا انما به الى قوله ص [illegible] عن سوء
او بمعناه [illegible] ارادة [illegible] ظاهرها وان لم يكن فيه دوام شرع موسى ع ولا القاهم
انه الفعل مرة واحدة لما تقدم من ان الامر لا يقتضي التكرار فهو باطل اما اولا فللاجماع على دوام
شرعه الى ظهور عيسى ع واما ثانيا فلانه ح لا يقبل النسخ ب نقل النقل عن موسى ع انه قال تمسكوا
بالسبت ما دامت السموات والارض والتوراة صحيحة وكذا قوله [illegible] ح [illegible] اما ان يكون ابدا وقال تمسكوا ابالسبت ع
الحكم ظهرت لم يكن ظاهره حال الامر وهو قول بالبداء او لا لحكمة ظهرت فيكون عبثا وهو فتح
الحكم د لو جاز نسخ الاحكام الشرعية باعتبار اختلاف الاوقات في المصلحة والمفسدة لجاز نسخ [illegible]
من الاعتقادات في باب التوحيد والعدل وغير ذلك والتالي باطل بالاجماع ه الحكم المنسوخ
اما ان يكون موقتا فلا يقبل النسخ لانتهاء الحكم بانتهاء مدته او مؤبدا فيستلزم الجهل لاستلزامه
اعتقاد المكلف دوام الحكم عليه وتأبيده والجهل قبيح وان انتفى طريق [illegible] الى تأبيد
التأبيد فذلك يوجب [illegible] عن [illegible] تأبيد الحكم وهو مح و لو جاز نسخ الحكم [illegible]
فاما ان يكون رفعه قبل وجوده ولا يتصور رفع ما لم يوجد او بعد عدمه وارتفاعه للعدوم محال
او حال وجوده وهو جمع بين النقيضين ز الفعل ان كان طاعة استحال النهي عنه وان كان
معصية استحال الامر به ح ان كان مرادا فهو صار بالنهي مكروها وان كان مكروها فهو صار بالامر مرادا و
اعترض مانع النسخ من المسلمين ع ا من ادلة الوقوع بانه لا نقف بنبوة محمد صلى الله عليه واله على النسخ
لجواز ان يكون موسى وعيسى عليهما السلام امرا باتباع شرعهما الى ظهور محمد صلى الله عليه واله فيزول الحصر
شرعهما وثبت التعبد بشرع محمد صلى الله عليه واله من غير نسخ ولهذا نقل ورد عن موسى وعيسى عليهما السلام

السلم للشان بمحمد صلى الله عليه في القرآن وعلى ب يمنع الاجماع مع ظهور الخلاف والجواب عن ا ان
المسلمين اتفقوا على انه نسخ بعض شرع موسى ع بشرع محمد ص بلفظ دال على الدوام لكن اختلفوا فقال ابو الحسين
وجماعة يجب ان يذكر معه ما يدل على انه سينسخ فجاء في الجملة ان الله تعالى سيبعث [illegible] وقوم اخرون ومن تقدم
اذا ثبت هذا فعلى اختيار ابي الحسين يجوز ان يكون تم قد بين على سبيل الاجمال ان شرعه سينسخ وقد نقل
في القرآن والتوراة ايضا [illegible] لكن لا يجوز ان لا [illegible] اهل التواتر بالاجمال وكذلك لم [illegible]
اذا وصل اصل الشرع الى اهل التواتر دون الخمس او وصل اليهم ولم ينقلوه كما نقلوا الاصل جاز مثله
في شرعنا فيتبع القطع بدوام شرعنا ح هذا التقرير بالحج بمحمد صلى الله عليه وآله ولا نسخ الصلوات الخمس وصوم
رمضان ولم ينقل وان ابتني هذا الاحتمال لان نقل النسخ لا [illegible] انما يلزم ذلك لو كان في اليهود د
من العدد ما يحصل العلم بقولهم في كل عصر وليس كذلك فان بخت نصر استاصلهم وانقطع تواترهم
فلا جرم انقطعت الحجة بقولهم بخلاف شرعنا فان نقلته بلغوا حد التواتر في كل عصر ولم يختل الاخلال
بشيء مما بلغه الى حد التواتر وعلى اختيار الباقين يمنع كونه [illegible] بل هو [illegible] على ما سبق
وعن ب بوجوه ا يمنع ان موسى ع قال ذلك ونقل ان اليهود اختلقوه [illegible] وضع هذا القول ابن
الراوندي [illegible] بدعوى الرسالة لمحمد صلى الله عليه وآله لما ظهر من استهزائه بالدين ولهذا لما
اسلم احبارهم مثل كعب الاحبار وابن سلام ووهب بن منبه وغيرهم [illegible]
بالبول [illegible] لم يذكروا ذلك ولو كان ذلك حقا لعارضوا به النبي صلى الله عليه وآله ب سلمنا صحة النقل لكن
لفظ التأبيد قد جاء في التوراة للمبالغة في طول الزمان دون الدوام فانه قال في العبد يستخدم
ست سنين ثم يعتق في السابع فان ابى العتق فليثقب اذنه ويستخدم ابدا وقال في البقرة التي امروا
بذبحها يكون ذلك سنة ابدا ثم انقطع التعبد بذلك عندهم وامرهم في قصة [illegible] بان يقربوا النصح
[illegible] ولا يكثر [illegible] ويكون لهم هذا سنة ابدا ثم زال التعبد بذلك وقال في السفر عظام
الثاني قربوا الي كل يوم خروفين خروفا غدوة وخروفا عشية قربانا دائما لاحقابكم فهذه الصور
جرت الفاظ التأبيد من غير دوام فكذا ما ذكرتموه ج قال قاضي القضاة الامر المقيد بالابد للدوام
لعلمنا ان الكلمة تفيده ولهذا لا يمتنع من قول القائل لجزء لازم فلانا ابدا واحسن اليه ابدا [illegible] ابو الحسين
بان التأبيد يفيد الدوام في الاوقات كلها ولهذا يخرج ما بعد الموت والعجز عن الخطاب للدلالة وما عدا

باق على الظاهر كما لو قال اصل في كل وقت الا ان تعجز وتموت حسب ما تقول في الفاظ العموم كلها وفيه نظر
فلا نعلم ان المكلف كما ينقطع بالموت والعجز كذا ينقطع بالنسخ فاذا اقتضى الاول الخروج عن الدلالة
اقتضاه الثاني وح لا منافاة بين كلام موسى ع وبين النسخ كما لا منافاة بينه وبين الموت والعجز وعن
ح ان النسخ ليس لحكمة ظهرت بل لتجدد الوقت وقد كانت معلومة في الازل ولم يكن حاصلة لعدم
وقتها وعن د ان النسخ لا يرد على جميع الاحكام بل على ما يقبل التبديل والتغيير على ما ياتي والاصل في ذلك
ان اعتقاد التوحيد وكل ما يستند حجته الى العقل فان وجوبه ثابت بالعقل عند المعتزلة ويمتنع نسخ ما ثبت
وجوبه عقلا لان الشارع لا ياتي بما يخالف العقل ولان الاحكام الشرعية انما هي الطاف في الواجبات العقلية فايده
ومقربة اليها فلا يكون رافعا لها وعند الاشاعرة يجوز نسخه ومنعوا الاجماع لان العقل يجوز ان لا يرد
الشرع بوجوبه ابدا فضلا من نسخه بعد وجوبه وعن ه بالمنع من عدم قبول الموقت النسخ فانه جائز
عند الاشاعرة كما لو قال صوموا رمضان هذه السنة ثم نسخه في شعبان واما على مذهب المعتزلة فيمنع من عدم قبول
التأبيد النسخ ولا جهل اما عند ابي الحسين فلوجوب اقتران اللفظ بما يدل على النسخ اجمالا واما عند
غيره فان دلالة الخطاب على التأبيد لا يستلزم التأبيد مع القول بجواز النسخ فاذا اعتقد المكلف التأبيد
فالجهل انما جاء من قبل نفسه لا من مقتضى الخطاب بل الواجب اعتقاد التأبيد بشرط عدم الناسخ
سلمنا افضاؤه الى الجهل فجاز [illegible] الاشاعرة انه لا يقبح منه تعالى شيء [illegible] اشتمل
على مصلحة زائدة [illegible] من زيادة الثواب باعتقاد الدوام والعزم عليه والانقياد له [illegible]
حكمتهم في الامر والنهي [illegible] لجواز ان يحصل [illegible] العلم [illegible] بدوامه وعن و بان فيه
نظر فان الرفع ان عني به [illegible] لانه [illegible] حال العدم وان عني به الاعدام فهو متقدم بالذات على
العدم تقدم العلة على المعلول وقيل انا وان اطلقنا لفظ الرفع في النسخ انما نريد به امتناع استمرار
المنسوخ وانه لولا الخطاب الدال على الانقطاع لاستمر وفيه نظر لانه يستلزم استعمال المجاز في الحد
[illegible] على ان النسخ بيان لا رفع وعن ز ان الطاعة والمعصية ليسا من
صفات الافعال مطلقا بل من حيث صدورها عن العبد امتثالا للامر او للارادة على الخلاف فالفعل
الصادر عن المكلف اذا كان مطلوبا به كان طاعة واذا نهي عنه ففعله كان معصية وعن ح انه
مراد ومكروه باعتبار الوقتين ولا استحالة في ذلك على ان الاشاعرة منعوا من استلزام الامر

الامر والنهي الارادة والكراهة قال قاضي القضاة في توهم ان الامر المؤبد يقتضي اعتقاد وجوب العبادة ابدا
واللوم مع ادائها ابدا باطل لانه انما يقتضي ذلك بشرط كون الفعل مصلحة واجاب عن توهم ان ذلك
يمنع من القدرة على توطين [illegible] دوام الشريعة بان ذلك يجري مجرى انه لا يجوز ان تصل الامة الى قصد بعثتها ان
شريعته لا تنسخ ويجوز ان يعلم ذلك بان تقول شريعتي مصلحة ما بقي التكليف وبان ينقطع الوحي
واجاب عن توهم ان في تجويز النسخ الباسا بان الالباس انما يلزم اذا لم يبين الحكيم ما يجب
بيانه مما يحتاج المكلف اليه وما لا يحتاج اليه فلا يجب بيانه فلا التباس في ترك بيانه وليس يحتاج
المكلف في حال الخطاب الى معرفة وقت انقطاع العبادة وبان العبادة ستنقطع بالعجز ولا يعلم متى ينقطع
ولم يكن في ذلك التباس فكذا النسخ فان قلت الامر بالفعل مشروط بالتمكن قلنا والامر بالعبادة مشروط
بكونها مصلحة فان قلت انما نعلم كونها مصلحة بالامر فاذا كان الامر مؤبدا كانت المصلحة مؤبدة
قلنا انما علمنا كون الفعل مصلحة من حيث علمنا ان الحكيم لا يامر بالقبيح وكما علمنا ذلك فقد
علمنا انه لا يامر بما لا يقدر عليه فان دل الامر المؤبد على دوام المصلحة دل ايضا على دوام التمكن وبان
الشاهد قد فرق بين النسخ وبيان وصف العبادة فان من امر عبده باخذ وظيفة في كل يوم
لم يلزمه ان يبين له في الحال متى يقطع ذلك ولا يجوز ان لا يبين له في الحال صفة الوظيفة واعترض
ابو الحسين على الاول بانه يجب ان الامر المؤبد مصلحة بنفس الامر المؤبد فيلزم ان نعتقد في
وجوب فعله ابدا من غير اشتراط ذلك وعلى الثاني بانه ان جاز ان يعلم الامة ذلك من قصد نبيها
فالنبي لا بد من ان يعرف ان شريعته لا تنسخ بخطاب او ينتهي الخطاب فان جاز ان يعرض الامر
المؤبد النسخ جاز مثله في ذلك الخطاب الذي عرف به النبي او جرى له الى ان شريعته لا تنسخ وانما
يعلم ان الوحي ينقطع اذا قال النبي صلى الله عليه وآله لم شريعتي دائمة لا نبي بعدي فان جاز تاخير
بيان هذا التخصيص وقوله من غير مصلحة ما بقي التكليف فقضى ظاهره دوام المصلحة شرعه مدة
التكليف كما يفيد ذلك الامر بها لان امر الحكيم بالفعل فيما كان اخبر عن كونه مصلحة يدل على ذلك فان جاز
تاخير بيان نسخ احدهما جاز مثله في الاخر وعلى الثالث بانه لا يحتاج اليه في حال ورود العموم
المخصوص والخطاب المجمل الى ان يعرف صفة المجمل ومن لم يدخل تحت العموم وانما يحتاج
الى ذلك عند الفعل فان قلت تحتاج في تلك الحال الى بيان صفة العبادة وتخصيص

النسخ مع تناول الامر لجميع الاوقات جاز ان يكون مراده لا نبي بعدي الا فلان [illegible] صح م
[illegible] على وجه مصلحة الاوقات الى امر بالفعل صح م

العام ليعلم من دخل تحت العام ممن لم يدخل تحته وليعلم منه ما كلف فعدم بيان ذلك يخل
بعلمه قلت وكذلك تاخير بيان النسخ يخل بعلم ان العبادة دائمة ب الثالث جواز النسخ
في القرآن اتفق المسلمون على ذلك وخالف فيه ابو مسلم بن بحر الاصفهاني لنا وجوه ا آية
الاعتداد بالحول منسوخة بآية الاعتداد باربعة اشهر وعشرة ايام اجاب بان الاعتداد بالحول
لم يزل بالكلية لانها لو كانت حاملا وامتد حملها حولا اعتدت به واذا بقي الحكم في بعض
الصور كان تخصيصا لا نسخا وهو خطأ فان عدة الحامل تنقضي بوضع الحمل من قبيل ومضي
اربعة اشهر وعشرة فلو وضعت لاقل من شهر او اكثر ان فرض انقضت العدة فحصل النسخ مدة
العدة قد زال بالكلية ب امر الله تعالى بتقديم الصدقة بين يدي الرسول صلى الله عليه وسلم ثم نسخه اجاب
ابو مسلم بان زواله كزوال سببه وهو امتياز المنافقين من حيث انهم لم يتصدقوا منافقا
وهو باطل لانه لو صدق فيعم حتى على صلى الله عليه وآله وسلم ويدل عليه قوله تعالى فان لم تفعلوا وتاب
الله عليكم وقد نطق فانا نقول نعيق من لم يتصدق من المنافقين وعدم ذلك في اكابر
الصحابة لقصر المدة ج امر بثبات الواحد للعشرة ثم نسخه بالثبات للاثنين د قوله تعالى ما ننسخ من
آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها اجاب ابو مسلم بان النسخ الازالة والمراد منها الازالة من
اللوح المحفوظ واعترض بان الازالة من اللوح المحفوظ لا تختص ببعض القرآن وهذا النسخ مختص
ببعضه ولانه ليس المراد الازالة عن اللوح المحفوظ فانه قال نأت بخير منها او مثلها ننسها نأت بخير
منها او مثلها والقرآن خير كله لا يقع التفاوت فيه فلو كان المراد من نسخ الآية ازالتها عن اللوح
المحفوظ وكتابة اخرى بدلها لما تحقق هذا الوصف وانما تحقق الخيرية بالنسبة الى ما يرجع
الى الاحكام المرفوعة عنا والموضوعة علينا بوجه ان البعض قد يكون احق من البعض فيما يرجع
الى تحمل المشقة او ان ثواب البعض اجزل من البعض على اختلاف المذاهب فوجب حمل النسخ على نسخ
احكام الآيات لا على ما ذكره وفيها نظر منع صدق الاول فانه يجوز ان لا ينزل جميع القرآن
من اللوح المحفوظ ومنع اختصاص النسخ بمعنى الازالة ببعض والآية التي حكمها خير من حكم
الاخرى التي هي بدلها عن احكام التكليف لجواز الثنا واثبات ما يتضمن التكليف ومنع عدم
تفاوت الآيات في الخيرية فلا يصح جرحه ه قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم

عن قبلتهم التي كانوا عليها فان الهم عنها بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام اجاب
ابو مسلم بان حكم تلك القبلة لم يزل بالكلية لجواز التوجه اليها عند الاشكال او العذر واعترض
بعدم الفرق بين بيت المقدس وسائر الجهات فالخصوصية التي بها امتاز بيت المقدس عن غيره من
الجهات قد بطلت فكان نسخا وقد بين تعالى واذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما ينزل قالوا انما انت مفتر
والتبديل يشتمل على رفع واثبات والرفع نسخ اما للتلاوة او الحكم او لهما معا لا يجوز ان يريد انه
نزل احدى الآيتين بدلا عن الاخرى فيكون المنزل النازل بدلا عما لم ينزل لانا نقول جعل المعدوم
مبدلا لا يصح احتج ابو مسلم بقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والنسخ ابطال
ابطال والجواب المراد لم يتقدمه من كتبه تعالى ما يبطله ولا يأتيه من بعده ما يبطله ما توهم الفصل
الثالث في المنسوخ وفيه مباحث الاول في النسخ قبل الفعل منع النسخ قبل فعله قبل الاول النسخ بعد انقضاء وقته
ولا خلاف فيه لان مثل الفعل يجوز ان يصير مفسدة في المستقبل ويصلح في الحال فيامر بفعله
في الحال فيامر بفعله في الحال وينهى عنه في المستقبل ولا فرق بين المطيع والعاصي في حسن توجه الامر
والنهي معا اليهما فانه قد يحسن ان يامر بالفعل من يعصيه كما يحسن ان يامر من يطيعه واذا كان
لو امره فاطاع جاز النسخ اجماعا فكذا لو عصى لان بالطاعة والمعصية لا يتوجه حسن النسخ النافع
لتوقف المصلحة في المستقبل وانهم قد بينا ان المكلف ربما طعن بالمراتبة والنسخ قد يتأول لهم
وان عصوا بالترك واذا جاز ذلك فيهم جاز فيمن لم الرابع نسخ قبل حضور وقته او تمكنه وقد اختلف
الناس في ذلك فمنعه المعتزلة وبعض اصحاب ابي حنيفة وابو بكر الصيرفي من الشافعية وذهب الاشاعرة
واكثر الشافعية الى جوازه والحق الاول لوجوه ا لو جاز ذلك لزم كون الشخص الواحد مامورا به
منهيا عن فعل واحد في وقت واحد على وجه واحد والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المكلف
متى وصله فانه لما امره على وجه يصلي ركعتين عند الغروب ثم قال وقت الظهر صلوة ركعتين
عند الغروب مخصص فقد تعلق الامر والنهي بفعل واحد في وقت واحد من جهة واحدة ومكلف
واحد حتى لو اختل شرط منها لم يكن صورة النزاع ولان قوله صل عند الغروب ركعتين موضوع للامر
بالصلوة في ذلك الوقت لا غير لغة وشرعا وقوله لا تصل عند الغروب ركعتين موضوع للنهي عنها في
ذلك الوقت لغة وشرعا ولان النهي لو تعلق بغير ما تعلق به الامر فان كان النهي عنه امرا يلزم

من الاستهاد عنه وقوع الخلل في متعلق الامر فيكون للتاخير وامعا التقديم استلزاما فيتوارد الامر
والنهي على شيء واحد في وقت واحد من جهة واحدة وان لم يلزم لم يكن صورة النزاع ولانا
اجمعنا على ان الامر بالشيء مانع من النهي عنه غيره اذ الم يلزم من الاستنهاد عنه الاخلال بالمامور
وبيان بطلان التالي ان متعلق الامرين ان كان حسنا استلزم النهي عنه القبح او الجهل او الحاجة
وان كان قبيحا استلزم الامر به احدها واللوازم ممتنعة في حقه تعالى ب اذا امر بالفعل
في وقت معين ثم نهى عنه فهذا بانه لم يرد ايقاعه فيه وقد يكون قد امر بما لم يريده ولو جاز
ذلك لم يبق لنا وثوق بامر الشارع بجواز ان يكون المراد بذلك القول خلاف ما هو دال على
ارادته وهو محال ج امر يفضي الى ان يكون الفعل الواحد مامورا به منهيا عنه والامر والنهي عند
المجوزين كلامه تعالى وكلامه صفة واحدة فيكون الكلام الواحد امرا او نهيا بشيء واحد في وقت
واحد وهو محال احتج المجوزون بوجوه ا ما بني على الحسن والقبح العقليين وهو ممنوع لانه ان لم يكن حسنا
ولا قبيحا فاما ان يكون مشتملا على مصلحة او مفسدة ويلزم الامر والنهي لا لمصلحة ولا
لمفسدة وان علم عدم خلوه من المصلحة والمفسدة لكن لا يلزم اتحاد جزم منه الامر بالمفسدة
والنهي عن المصلحة بجواز ان يتشمل على المصلحة حالة الامر ويشتمل على المفسدة حالة النهي
ولا مفسدة حالة الامر ولا مصلحة حالة النهي وايضا لو سلم الحسن والقبح لكن كما يحسن الامر والنهي لحكمة
تنشأ من المامور به والمنهي عنه فقد يحسنان لحكمة تتولد من نفس الامر والنهي فان السيد
قد يقول لعبده اذهب الى القرية غدا الحلاد وغرضه حصول الرياضة في الحال والعزم على اداء ذلك
الفعل ولو طلب النسخ عليه ح علم بانه يسقطه عنه غدا او الامر بالفعل انما حسن اذا كان
كل من المامور به والامر منشأ للمصلحة فلو كان المامور به دون الامر الحكيم لم يكن الامر
به حسنا فالامر انما امر كان كل منهما منشأ للمصلحة تحسن منه الامر وفي الوقت الثاني بقي المامور
به على حاله منشأ للمصلحة ولم يبق الامر فحسن النهي عنه لانه لما بقي الفعل منشأ للمصلحة
كما كان فالنهي عنه كونه منعا عن منشأ المصلحة وهو قبيح لانا نقول لكن في الشيء من الشيء اشتماله
على جهة واحدة من جهات المفسدة وهنا المامور به والنهي منشأ المصلحة لكن الامر به لما صار
منشأ للمفسدة كان الامر فيها نظرا الى حسن الامر لا لكان حسنا نظرا الى المامور به وقد الحكاف

كاف في صحة النهي مع اتحاد متعلق الامر والنهي فانه جايز ان يتناول النهي غير الفعل الذي تناوله
الامر الاول وان الامر تناول اعتقاد وجوب الفعل او العزم عليه والنهي تناول الفعل وان ادته الصلوة
في هذا الوقت المخصوص وجهين يتم على كل منهما فاذا ادفع على احدهما كانت واجبة فاذا اوقعت
على الاخر كانت قبيحة فالامر تناولها على وجه الحسن والنهي تناولها على وجه القبح ثم اختلفوا
في كيفية اختلاف الوجهين فقال قوم هو مامور بشرط بقاء الامر منهي عنه عند زواله وهما حالتان
مختلفتان وقال آخرون انه مامور بالفعل بشرط الاختيار ويعزم عليه وينهى عنه اذا علم عدم اختياره
وجعلوا حصول ذلك في علم الله تعالى شرطا للنسخ وقال آخرون بامر بشرط كونه مصلحة وانما يكون
مصلحة مع دوام الامر لما بعد النهي يخرج عنها وقال قوم انما يامر في وقت يكون الامر مصلحة ثم
يتغير الحال فيصير النهي مصلحة وانما يامر الله تعالى به مع علمه بان الحال سيتغير ليعزم المكلف على فعله ان
بقيت المصلحة في النهي والكل متقارب وعن ب بان الامر ليس من شرطه ارادة المامور وعدم الوثوق
باقوال الشارع ان اراد دلالته اذا اخاطبه لحمل الثناء وبين انا لا نقطع بارادته لما هو لفظ
من كلامه فمسلم ولكن يمنع امتناعه فانه اول المسألة وان اراد وانه لا يمكن الاعتقاد على ظاهره لاحتمال
ارادة جزء من الاحتمالات التجويزية فهو مسلم وغير مشكل الحقيقي يتقوى ورده على ج انه يلزم كون
الفعل الواحد في وقت واحد مامورا به ومنهيا معا او لا ما الاول ممنوع والثاني مسلم وحده
كلامهم على من هو عبد الله بن سعيد وعلى مذهب ابي الحسن الاشعري يمنع احالته قولهم يلزم ان يكون الصفة
الواحدة امرا ونهيا فلنا انما هي الصفة الواحدة تعدد الاسماء بسبب اختلاف تعلقاتها وسمعنا بها فان تعلق
بالفعل سميت امرا وان تعلقت بالنهي سميت نهيا وذلك انما يمتنع اذا اتحد زمان التعلق بالفعل والترك اما
مع اختلافه فلا وللمامور والمنهي وان كان زمانه متحدا لكن زمان تعلق الامر به غير زمان تعلق النهي
به مع التغاير فلا امتناع والجواب قد تقدم اثبات الحسن والقبح العقليين وحكمته تعالى قد اثبتناها
في كتبنا الكلامية ولولا ذلك لما نعلق الامر والنهي النزاع بالكلية ونقلوا الامر واستواء النهي لا يكونان وجها
في قبح الفعل لا حسنه لا يجوز ان يوقع على وجه يقتضي مصلحة او مفسدة فان الفعل لا يحسن بالامر
ولا يقبح بالنهي ولا يحسن لهما في الوجوه التي يقع عليها قوله قد يكون المامور به منشأ للمصلحة دون الامر فيحسن
النهي بعد الامر لكونه منشأ للمصلحة فلنا قد بينا ان الامر والنهي لا مدخل لهما في وجوه

الافعال من حسن وقبح ولا تابى لهما فى الوجوه التى يقع عليها لا يتى انهما وان لم تفصيلا فيه
فعل ولا حسنا ولم يوثر فى وجه نفع الفعل علته لكنهما دليلان على ذلك الحسن والقبح واذا
دلا فلابد من ثبوت وجه يقتضى احدهما لان الدلالة انما تدل على صحة ولا استبعاد فى ان يامر الله
تعالى بالصلوة وقت الغروب ويكون الصلوة واجبة فى ذلك الوقت لحكمة استحكم الامر بها ولم
يرد نهى عنها وان ورد النهى يخرجها فاذا امر بالصلوة اعتقد وجوبها عليه متى لم يرد نهى عنها
فاذا ورد النهى اعتقد قبحها ويكون الوهن فى هذا التكليف مصلحة للمكلف لانا نقدر انه تعالى
علم انه ان كلفه على هذا الوجه كان مصلحة له وواجب عليه لفعله او قبح يجتنبه لا نا نقول
هذه الصلوة المامور بها ان كان فعلها فى هذا الوقت مصلحة فى الدين لم يتغير حالها بورود
النهى ولم يجب قبح النهى للتناول لها وان كان مفسدة فى نفسها الوجه بتناول الامر واستراده يقبح
فيها وقبح الامر المتناول لها له مع الاتحاد لتعلق النهى على ما تعلق به الامر لا يجمع قلنا انه باطل
من وجوه ا عن محل النزاع اذ المسئلة مفروضة فى النسخ الذى هو رفع وليس هنا رفع ب المكلف
لا يمكن من فعل الشيئين فى وقت واحد مكلف فعل احدهما بعينه ويجب الاخر للنهى عنه
بعينه مع انهما لا يمكن ان يكلف بهما اتفاقا ج يمتنع ان يكون احدهما مصلحة والاخر مفسدة
مع تماثلهما واتحاد وقتهما ومتعلقهما وان الامر يتعلق بالاعتقاد او العزم قلنا هذا باطل من وجوه ا
العزم والاعتقاد مغايران للصلوة ولا يتجوز بهما عنها لو الامر وورد بالصلوة فلا يتناولهما لغة ولا
شرعا لا حقيقة ولا مجازا ب لو كان اسم الصلوة عبارة عنهما شرعا لما تاخر بيانه عن وقت
الخطاب وذلك يخرج الخبر عن صلة النسخ الى مسئلة تاخير البيان ج لا بد فى الامر بالاعتقاد
او العزم من فايدة مع عدم وجوب الفعل الذى تعلقا به لا تقف الفايدة اختيار المكلف لا تحقق
حقيقة الاختيار انما يجوز على من لا يعرف العاقبة دون من يعلمها د ويقرر فان العزم مانع
لا يحسن ايجاب العزم والاعتقاد على الاطلاق والفعل غير واجب فى اعتقاد وجوب ما ليس
بواجب لانه امر بالعزم على الفعل لشرط كونه واجبا لانا نقول لا حاجة الى هذا التمحل
فانكم لا تقولون لو امر بالفعل لشرط كونه واجبا لا تقولون العزم الذى ليس بمذكور دون نظر
للوقف بين امر بالعزم لشرط كون الفعل واجبا وبين ان يحث على فعل الفعل لشرط كونه واجبا ه لنا

ليس القول بانه امر بالعزم على الصلوة بشرط كونها واجبة ويتوصل الى ذلك بطابق النهى نافى من القول
انه نهى عن ارادة الفعل المامور به بشرط كونه قبيحا لا يجد فيه امر اخر ويجوز ورود امر اخر
ويتوصلوا الى ذلك بطابق الامر فى لم يجوز ان يكون للفعل وجهان يؤمر به باعتبار احدهما
وينهى عنه باعتبار الاخر قلنا هذا باطل اما اولا فلانه غير محل النزاع اذ النزاع فى فعل اتحد
الوجه فيه والوقت وجميع الامور المعتبرة فيه واما ثانيا فلانه لا يصح اذ المامور به والمنهى
عنه باتيانه على حد التكليف لو لم يقع لاحدهما والمحالات التى ذكرتها فى وجوه التخاير باطلة فان
الشرط ما يتصور ان يوجد ولا يوجد وما لا بد منه لا معنى لشرطيته المامور لا يقع مامورا
الا عند دوام الامر وعدم النهى فكيف يمكن ان يقول آمرك بشرط ان لا انهاك فكانه قال آمرك
بشرط ان امرك وبشرط ان يتعلق الامر بالمامور وبشرط كون الفعل للمامور به حادثا فعرضا
وغير ذلك مما لا بد منه وهذا لا يصلح للشرطية ولانه تعالى يعلم ان يامر بشرط ان لا ينهى عنه لانه يعلم
ان هذا الشرط لا يحصل فلا يا مر به والامر بشرط انما يصح ممن لا يعرف العواقب قال الغزالى والعجب
من انكار المعتزلة ثبوت الامر بالشرط مع انهم جوزوا الوعيد منه بشرط ووعدوا على الطاعة الا مانعة
عدم بشرط عدم ما يحبطها من الفسق والردة وعلى المعصية العقاب بشرط خلوها عما يكفرها من التوبة
وفيه نظر للفرق بين يحبطها من الفسق والردة وعلى المعصية العقاب بشرط خلوها الى امرك بشرط ان
لا انهاك وهو عالم بالعاقبة ونفى الشك ان اطعت واعاقبك ان عصيت لوقوع الثانى دون الاعلم
فعله بخلاف الاول ولان عدم النهى ليس بوجه يقع عليه الفعل احتج المجوزون بوجوه ا انه تعالى
امر ابراهيم عليه السلام بذبح اسمعيل عليه السلام ثم نسخه قبل الفعل ب قوله تعالى يمحو الله ما يشاء والله ويثبت
مع انه يمحو كل ما يشاء يمحو على كل وجه فيدخل محو العبادة قبل دخول وقتها ج انه تعالى امر النبى
ليلة المعراج بخمسين صلوة فاشار عليه موسى بالرجوع وقال ان امتك ضعفا لا يطيقون
ذلك فاستنقصه فنقص منها الى ان تم فى ذلك نسخ الخمسين على التدريج الى ان بقى خمس صلوات
وذلك نسخ قبل الفعل وقبل وقته د يجوز ان يامر الله تعالى زيدا بفعل فى الغد وقبيح منه لمانع عاق
له منه قبل الغد فيكون مامورا بالفعل فى الغد بشرط انتفاء المانع واذا جاز الامر بشرط انتفاء
المانع مع تعقيبه بالمنع جاز الامر بالفعل بشرط انتفاء الناسخ مع تعقيبه بالنسخ ه انه تعالى

نهى عن شرع تقديم الصدقة بين يدى المناجاة قبل فعلها و النبى صلى الله عليه وآله صالح
قريشا يوم الحديبية على ان يرد من هاجر من نسائهم الى مكة ثم نسخ ذلك قبل الورود بقوله تعالى
فان علمتموهن مؤمنات ز ان اتفقنا الخصم على انه تعالى لو امر بالمواصلة فى الصوم سنة جاز ان
ينسخه عنا بعد مضى شهر منها وذلك النسخ للصوم فيما بقى من السنة قبل حضوره وقته ح قال الصيم
احلت لى مكة ساعة من نهار ثم ذلك قبل فعل القتال فيها وهو نسخ قبل وقت الفعل ط التكليف قبل وقت
الفعل انما يوجب ارتفاعه بالنسخ كما جاز رفعه بالموت لاشتراكهما فى قطع تعلق التكليف عن
المكلف ى لو منع من النسخ قبل وقت الفعل لو امتنع النسخ بالكلية فان النسخ انما هو رفع الحكم قبل وجود
وقته لان الفعل بعد الوقت لا يمكن نسخه والا لزم اجتماع النقيضين فلو امتنع النسخ
وارد الا على الفعل قبل حضور وقته وبالجملة فالنسخ انما يجوز فيما لم يفعل وما فعل لا يجب فيه يا الله
انما يجب لوجوب الصلوة ومع ذلك فيقبح للمكلف الموت عن الصلوة وان كان لا يتوصل الى
فرق بين منعه بالموت ومنعه بالنهى والجواب عن الاول من وجوه ا يمنع الامر بالذبح بل بمقدمات
من الاضجاع واخذ المدية ويعبر عن المقدمات بالذبح ولهذا قال قد صدقت الرؤيا ولو كان
قد فعل بعض ما امر به لما قال قد صدقت بعض الرؤيا لا يقال قوله انى ارى فى المنام انى اذبحك قال
يا ابت افعل ما تؤمر لابن وان يعود الى الشىء والمذكور الذبح فوجب صرفه اليه وكان الامر
به ولان قوله ان هذا لهو البلاء المبين اشارة الى الذبح لعدم وصف مقدماته بانها بلاء مبين
ولقوله وفديناه بذبح عظيم ولولا الامر بالذبح لما احتاج الى الفداء لانا نقول الرؤيا
لا تدل على كونه مامورا بذلك وقوله افعل ما تؤمر يفيد فى المستقبل لا ينصرف الى ما قضى من رؤيا ه
فى المنام واضجاع الابن واحد المدية علم الخليل انه مامور بالذبح بلا عظيم ولهذا كان لا يبقى معه
من الذبح ب يمنع انه نسخ عنه لما روى انه كان كلما قطع موضعا من الحلق وتعدى الى غيره اوصل
الله تعالى ما قطع فعله وهو ان شرط الانتقال الصحة وحقيقة الذبح هو قطع فى مكان مخصوص ملحقا
بانه تعم ذبح هذا الحيوان ولم يقع بعده وايضا روى ان الله تعالى خلق على عنقه صفيحة من نحاس فكان اذا امر
ابراهيم السكين لم يقطع شيئا من الحلق ولا يمشى على قواعد المعتزلة لانه تكليف لا يطاق الا اذا كان
مامورا بالاضجاع وامرار السكين على الحلق لا بالذبح فرجع الى الاول ج يقال انه منام لا الاصل بلا ثبت

فلا يثبت به الامر وهو خطاء لان منام الانبياء وحى يعول به ولكن وحى الانبياء كان بالمنام
ولهذا نقول ان وحى النبى صلى الله عليه وآله كان بالمنام ستة اشهر ولهذا قال عم الرؤيا الصالحة جزء من ستة و
اربعين جزءا من النبوة وكان مدة ستة اشهر من ثلث وعشرين سنة من نبوته كذلك وقال عم ما
احتلم نبى قط يعنى ما تشكل الشيطان فى المنام على الوجه الذى تتشكل لاهل الاحلام ولانه لو كان
خيالا لا واجبا لو يجز لابراهيم عم العزم على الذبح المحرم بمجرد منام ثم لا يسمى بلاء مبينا ولما احتاج
الى الفداء د لا نم انه نسخ الذبح قبل التمكن من الامتثال بل كان بعده والخلاف انما هو فيما قبل
التمكن لا بعده ولا سبيل الى بيان انه نسخ قبل التمكن من الامتثال الا بعد بيان ان مطلق الامر يقتضى
الوجوب على الفور او ان وقت الامر كان مضيقا او اشتراط الصغاير على الانبياء ولم يثبت ذلك
لا يقع رفع تعلق الوجوب بالمستقبل لان الامر باق عليه وهو للتراخى عندهم ولانه لو كان موسعا
لو فات الولادة بتاخيره رجاء نسخه او موته كبر سنه وعظم هذا الامر ومنظوران الانبياء عليهم
السلم اسرع الناس لا محيص لهم الى الاوامر والاوان كان موسعا الا ان التعجيل اولى ومنزلة
النبوة تمنع من الاخلال بالاولوية ويمنع كون المانع متعلق الامر مطلقا والا لمنع النسخ عند
القايلين بالتراخى وعن ب وجوه ا انما تدل على محو كل ما يشاء وليس فيها ما يدل على انه يشاء محو
العبادة قبل دخول وقتها مع كونه ممتنعا فان بين المكان مشيئة ذلك تخرالابه فقد ترك الاية
الاستدلال بالاية ب حقيقة المحو هى محو الكتابة والمراد به محو ما يكتبه الملكان من المباحات وتثبيت
ما شاء من الطاعات والمعاصى ج قيل المراد به محو البلايا والنكبات بالصدقة على معنى انه لولاها
لنزل ذلك د روى انه تعالى يمحو من اللوح المحفوظ ما يشاء ويثبت ما يشاء مما يتعلق به ذلك
من صلاح للملائكة وعن ج وجوه ا انه خبر واحد فلا يقبل فيما يجب ان يعلم ب الخبر يتضمن
ما يدفع العقل ويفيد التشبيه والاباطيل ما يدل على فساد المتضمن ان المصالح التى بها يتعلق
بمشورة الخلق واثارهم ج انه نسخ النسخ قبل وقته وقيل يمكن المكلف من العلم به وعلمه
المحال لو لم يقتضى نسخ ذلك لانه يجوز هذا النسخ على ان يكون الغرض فى التحين المنسوخ العزم
على ادابه والاعتقاد لوجوبه وهذا لا يتم الا مع علم المكلف بالتعيين المنسوخ اعترض على
ا بان المسئلة اجتهادية يجاز التمسك فيها بخبر الواحد وعلى ب و ج بانه قد صح عن النبى صلى الله عليه واله

بعد علمه سلمنا انه نسخ عن المكلفين قبل علمهم به ولكن قالوا بامتناعه وفائدة النسخ ايضا العقاب باعتقاد
الوجوب والعزم على فعله مبني على رعاية الحكمة في افعاله وهو باطل عندنا وان كانت احتماله لكن
فيه المزاج من الامور الشنيعة وكان يجب استمرار رد انبيه الى ان يا احتم العلم والنسخ على
النبي صلى الله عليه وآله عين قبل في يوم القيس من النسخ عن الامة قبل علمهم من العلم بما كلفوا
فيه فلا معنى لذكره هنا وحكمه ثم ناقب في تمام الكلام وعن ح ان ما امره بفعل ثم نهيهم عنه لانه
اما ان يامره مطلقا او بشرط زوال النهي فان كان الاول قسمه منه يعد ذلك يكون تكليفا بما لا يطاق
وهو محال وان كان الثاني فالامر بالشرط لا يجوز على متوقع من العالم بعواقب الامور على ما تقدم
وبخلاف هذا ما اذا امر جماعة ان يفعلوا الفعل في غد فانه يجوز ان ينسخ بعضهم من الفعل لكن نستدل
بهذا النسخ على ان ذلك البعض غير مراد بالخطاب ولا مكلف به ولا يجوز ان ينسخ جميعهم وعن ه ان
النسخ انما وقع بعد حضور وقت الفعل ولهذا ناجى علي رسول الله صلوات الله وسلامه عليه بعد ان قدم الصدقة
ولهذا عاتبهم الله تعالى بقوله ءاشفقتم الى ان قال فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم فعلم ان وقت الفعل
كان قد حضر سواء ناجاه غيره او لا وعن و بامكان ان قوله فاذ لم تفعلوا نزل بعد مضي وقت
كان يجوز ان يناجوه فيه فيكون النسخ وانما بعد وقت الفعل وقد روي الواقدي
ان ابا جندل [illegible] الى النبي صلى الله عليه وآله [illegible] الدعي
معه اليه وان لا يرد عليهم احدا هاجر اليه فاذا كان العهد وقع على رد من هاجر اليهم لانهم
اثروا ذلك وشرطوه فقد [illegible] الشرط فلم يجب ردهم ولم يكن ذلك نسخا وعن ز ان
نسخه قبل [illegible] على النبي بعضها ولم يكن المراد الفعل الا في بعض السنة فيكون النسخ
بيانا للمراد بالخطاب على وجه يكون الامر متناولا لغير ما تناوله النهي وليس كذلك اذا ورد النسخ
قبل حضور كل شيء من اوقات الفعل لانه يكون قد نسخ جميع ما تناوله الامر فيصير متعلق
الامر والنهي واحدا وعن ح ان اباحة القتال في تلك الساعة لا ينسخ وقوعه فيما الحرم وجوب
ايقاع المباح فلا يمتنع ان يكون نهي عن القتال بمكة بعد تلك الساعة لا يقتضي وقوعه فيما الحرم
وجوب ايقاع المباح على ان قوله احلت لي مكة ساعة لا يدل على اباحة القتال بل لعله اراد بذلك
اباحة قتل قوم معينين كابن الخطل وغيره فالنهي عن القتال لا يكون نسخا لاباحة القتال وعن ط ...

بين تكليف من يعلم موته قبل تمكنه من الفعل وعن ي ... للملازمة والفرق ظاهر فان وقوع
عدم الامتثال لا يجوز عدم ارادة ما يوجد من خطاب التكليف بخلاف ما لو الحق المتعلق
وعن يا بان الطهارة لم يجب على الواحد منا لاجل وجوب الصلوة عليه وكيف يكون كذلك
وهو لا يجوز قبل مضي وقت الصلوة وجوبها عليه بل انما يجب الطهارة لغير وجوب الصلوة
عليه وهو نفي وجوبها عليه وان وجوب النسخ وقد نظر فان مطلق الظن لا يقتضي وجوب الطهارات
بل الصادق والمحقق ان وجه وجوب الطهارة ان كان هو الصلوة منعنا وجوبها وورود
الخطاب بها على من احرم قبل تمكنه من الصلوة لكن ذلك مظنون والمعلوم توجه الامر بالطهارة
فلهذا اوجبنا وجوبها وان لم نعلم للمتطهر بقاءه ... البحث الثاني في ان اثبات البدل ليس شرطا
في النسخ اعلم انه لا يحتاج النسخ الى البدل كما احتيج نسخه الى غير بدل عند المحققين خلافا للقوم
والبدل قد يأتي في البدل كالتوجه الى الكعبة بعد البيت المقدس والكعبة وقد لا ياتي به كصوم عاشوراء
ورمضان لانه نسخ وجوب الصدقة بين يدي النجوى ووجوب الامساك بعد الفطر في
الليل وتحريم ادخار لحوم الاضاحي من غير بدل ولان المقتضي قائم والمانع زائل فيقتضي الجواز
ثابت ثبت الجواز اما المقدمة الاولى فلان المقتضي للنسخ اما المصلحة فيقتضيها وهو باطل
لان النسخ هو الازالة ولا دليل على اشتراط البدل في الاسم فلا يشترط فيه كغيره ولان الله تعالى
رفع صدقة المناجاة نسخا ولا بدل عنها او اما او هو باطل بالجواز ان كون شيء المصلحة مفسدة في وقت
اخرى من غير ان يوجد معا صلاحا في اخر كما يجوز ذلك وان قام مقامها اخر ولا قوي في العقل فيهما
خارج منها الى غير بدل كجواز البدل واما العدم ووقوعه في الشرع وهو باطل لو وقع في المناجاة
وغيرها ولان عدم الوقوع لا ينافي الجواز واما الورود الشرع وعيد وقوعه وهو باطل لان وقوعه
في الشرع يدل على بطلان ذلك ولم يوجد في الشرع ما يدل على ... احتجوا بقوله تعالى ما ننسخ من اية
او ننسها نات بخير منها او مثلها والجواب ان النسخ الاية يفيد لفظها ولهذا قال نات بخير منها او مثلها
وليس نسخ الحكم ذكر وقد نظر لان النسخ انما هو رفع الحكم والاصل حمل اللفظ الشرعي على الوضع
لا على الوضع اللغوي والوجه في الجواب انه يجوز ان يكون نفي ذلك الحكم واسقاط التعبد
به خير من ثبوته في ذلك الوقت البحث الثالث في جواز النسخ الى الاثقل ذهب المحققون الى ذلك

خلافا لبعض اهل الظاهر وبعض الشافعية ومنع بعضهم من الوقوع دون الجواز لنا انه تعالى
في ابتداء الاسلام خير بين صوم رمضان والفدية بالمال واوجب الصوم عينا ثم حتم الصوم
عينا ولا شك في ان التعيين اثقل من التخيير ونسخ الحبس في البيوت بالجلد والرجم وهو اشق
وامر الصحابة بترك القتال ثم امرهم بالقتال مع التشديد بان يثبت الواحد للعشرة ونسخ جواز
تاخير الصلوة عند الخوف الى الصابها في اثناء القتال ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وهو اثقل
وكانت الصلوة ركعتين عند قوم فصارت اربعا في الحضر احتجوا بوجهين ا قوله تعالى ما ننسخ من اية
او ننسها نات بخير منها اي اخف او مثلها اي مساو ب قوله تعالى يريد الله بكم اليسر يريد الله
ان يخفف عنكم والجواب لا نم انه الاخف مطلقا خير بل الاشق خير لكثرة ثوابه و كونه اصلح في المعاد وان
كان اشق في الحال واليسر محمول على اليسر في الاخرة ولهذا يتطرق التخصيصات كثيرة وكذا التخفيف
البحث الرابع في جواز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس ذهب اكثر العلماء الى ذلك ونفى جماعة
من المعتزلة للنسخ لنا العقل والنقل اما العقل فلان التلاوة حكم شرعي يثاب المكلف عليه فلا يمنع من
قراءة القران والمراد به فان بكل حرف منه عشر حسنات والحكم ايضا شرعي وقد نقيضه ... امكان اختلاف
الاوقات في نسبة المصلحة لعبادة معينة اليها فيكون العبادة مصلحة في وقت ومفسدة في اخرى
ولهذا اجوزنا النسخ فجاز في هاتين العبادتين ان يكون مصلحتين في وقت ومفسدتين في اخر او ان
يكون احدهما مصلحة في وقت والاخرى مفسدة في بعض الاوقات دون بعض او ان يكون احدهما
مصلحة في وقت والاخرى في اخر فلا استبعاد في نسخهما معا ونسخ احدهما كغيرهما من العبادات
واما النقل فما روي من نسخ التلاوة خاصة فما روي من قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة
نكالا من الله وعن انس بن مالك في قتلى بئر معونة بلغوا عنا قومنا انا لقينا ربنا فرضي عنا وارضانا
وعن ابي بكر كنا نقرأ من القران لا ترغبوا عن ابائكم فانه كفر بكم واما العكس ففي الاعتداد بالحول وثبات
الواحد للعشرة والصدقة في المناجاة وغير ذلك من الايات والفائدة فيه حصول الثواب بالقرائة
مثل هذا الحكم رحمة منه على عباده واما نسخهما فما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل البقرة
احتجوا بان الحكم مع التلاوة تتنزل منزلة العلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم وكما لا ينفك الا
انفكاك بين العلم والعالمية والمنطوق والمفهوم فكذا هنا ولان بقاء التلاوة دون الحكم يستلزم حمل
القران عن الفائدة ولان نزول الحكم خاصة لتنزيل نزوله لان الاية ذريعة الى معرفة الحكم فاذا نسخت

نسخت اشعر ذلك بارتفاع الحكم وهو تمويه على المكلف لاعتقاد الجهل ولان هذا النسخ عبث حيث لم
يلزم من ذلك اثبات حكم ولا رفعه والجواب منع التساوي بين العلم والعالمية والمنطوق والمفهوم
وبين التلاوة والحكم بل التلاوة كالامارة والعلامة على الحكم في ابتداء ثبوته دون دوامه وانما يلزم
الجهل ببقاء الحكم لو لم ينصب الله تعالى على نسخه للحكم دليلا ونسخ التلاوة وفيه مصلحة
او لحكمه خفية او للتواب على تلاوتها والجهل لازم لو لزم من انتفاء دلالة الحكم انتفاؤه وهو ممنوع
ومنع العبث وقد سبق البحث الخامس في نسخ الخبر منع اكثر الناس من نسخ الاخبار واختاره ابو
عبد الله البصري وقاضي القضاة والسيد المرتضى وابو الحسين وتحرير المؤلف ان النسخ اما ان يكون
لنفس الخبر او لمدلوله فان كان الاول فاما ان ينسخ تلاوته او تكليفنا بان نخبر به فيجوز عند التكليف
بذكر الاخبار وبعد ان جحنا ان اجماعا سواء كان ماضيا او مستقبلا او سواء كان
ما يتبع تكليفنا بالاخبار به ما لا يتغير ككون لا اخبار بوجود الله تعالى وحدوث العالم والاخبار بما لا يجب
تكون بر وايمانه لان ذلك حكم شرعي فجاز اختلاف الاوقات فيه بان في بعضها مصلحة وفي
بعضها مفسدة وذلك كالاذن للتعطش الى القران وحرم على الجنب بعضه واذا جاز الاختلاف
بالمصلحة والمفسدة بالنسبة الى الاحوال جاز بالنسبة الى الازمان وهل يجوز ان ينسخ تكليفنا بالا
خبار عما لا يتغير تكليفنا بالاخبار بنقيضه الحق المنع لان نقل الخبر كاذب لانه كذب قبيح منه مع
تكليفنا به وأطبقت الاشاعرة على جوازه وجوازان يكلفنا الاخبار بنقيض الحق لانتفاء الحسن
والقبح عندهم اما ما يتغير فانه يجوز ان نؤمر بالاخبار بنحو الفرار فيجوز ان نخبر بقبل ان نؤمر
بالاخبار بكونه ثم يؤمر بالاخبار عن انه وفي هذا الاطلاق نظر والوجه ان في بشرط
ان لا يستلزم الكذب اجتماع شرائط الساقط فيه والاول في ذلك بين الماضي والمستقبل وان
كان لمدلول الخبر فنقول ان فائدة الخبر مدلوله اما ان لا يتغير كالاخبار عن الله تعالى
وصفاته وفي الظلم فهذا لا يجوز نسخ الفوائد فيه اجماعا لان الاخبار عن ذواتها كذب
واما ان يتغير فان كانت احكاما كالاخبار عن تحريم الحج الشرعي فانه يجوز نسخه في المستقبل
لان المقتضي لنسخ الحكم انما هو جواز تغيره من المصلحة الى المفسدة قائم هنا ينبت مقتضاه
وان كانت غير احكام فانه يجوز نسخها ايضا سواء كانت ماضية او مستقبلة والاول

ابم منها اما المستقبله فيجوز ان يخبر الله تعالى بانه يعذب العصاه ابدا فانه يجوز ان
يدل لنا في المستقبل بانه اراد بالتابيد الفسقة اما مع الاشعار في ابتداء الخطاب بعد ابي
الحسين او مطلقا عند اخرين واما الماضي فيجوز ان يخبر الله تعالى بانه عمر نوحا الف سنه
ثم يبين بانه اراد البعض ثم بدلنا في المستقبل انه عمره الف سنه الا خمسين عاما ومنع مشايخ
المعتزلة وابو الحسين وجماعة من الفقهاء من نسخ مدلول الخبر مطلقا سواء كان حكما شرعيا
او لا وسواء كان ماضيا او مستقبلا ومنع اخرون من نسخ الماضي دون المستقبل والحق
الجواز مطلقا لان مدلول الاخبار اذا كان متكررا والخبر عام فقد امكن الناسخ مثبتا
لاخراج بعض ما تناوله اللفظ وان المراد بعض ذلك المذكور كالامر والنهي احتج المانعون
بان نسخ المنسوخ الخبر بخلاف الامر والنهي والجواب ايهام الكذب انما يلزم لو الخبر
المدلول اي امام التخابر ولا والتعابير ههنا ثابت لان قوله لاعذبن الزاني ابدا وان دل
بظاهره على التابيد الا ان ورود النسخ دل على ان المراد به الغاية معينة كالامر والنهي
فان الخبر بهما اذا كان موبدا ثم نسخ لم يلزم البدا الا انه انما يلزم البدا لدلالة النهي
على ان الامر بما تناوله النهي لانا نقول الدليل الناسخ دل على ان الخبر المنسوخ لم يتناول
ما تناوله الدليل الناسخ وان انتفاء المتخلف ارتفع الكذب كما ارتفع البداء في الامر
والنهي احتج الفارقون بان الخبر المستاد لبعض الاحكام في معنى الامر بالفعل فان معنى امرتكم
نفسكم واوجبت عليكم مساو لمعنى الامر والنهي بخلاف غيره والجواب لا فرق بينهما فان كان
احدهما مستلزما للكذب كان الاخر كذلك ونمنع معارض تعبد فان من حكم انما دخل النسخ
على الخبر لانه في معنى الامر فمعارض بقول انما دخل على الامر لانه في معنى الخبر عن وجوب الفعل
وقد نقل فان احد الرجلين ان النسخ دخل الامر لرجوعه الى الخبر بخلاف العكس والتحقيق
انه قول الخطاب عن الخبر تابع له وهكذا مطابقة الخبر عنه سواء كان ماضيا او مستقبلا فالخبر
عنه ان الا بعد ثبوته كان نسخا في اصل الخبر لا اصالة و فيه بالتبعيه لكن لا يسمى
نسخا في الحقيقة وقال الحنابلة ان قوله اعلم الله عاد اتم قال ائما اهلكهم كان كذا والجواب
اهلاكهم عن تكرر فان الا انما اهلك بعضهم كان تخصيصا للاشخاص لا نسخا فانه
بخلاف الخبر عن تكرار الفعل ترتيب قال قاضي القضاه بعد ان يبقى وجوب الفعل والجزم العزم

الوعد والوعيد ... من نسخ ... لا يكون ...
يوهم الكذب

العزم على اداء ابدا الا ان يجوز كون العزم عليه مفسدة وينبغي ان نجوم علينا ارادة تم
المقارنة له لانه لا يكون الفعل وافقا على ما امرنا ان لو تعذر عليه الا مع مقارنتها البحث السادس
في جواز نسخ الامر المقيد بالتابيد ذهب بعض الناس الى ان الله تم لو قال لنا
افعلوا هذا الفعل ابدا لم يجز نسخه والحق خلافه كما ذهب اليه الاكثر لوجوه ا لفظ
التابيد يقتضي استغراق الازمنة المستقبلة كما يقتضي لفظ العموم استغراق الاشخاص
المندرجة تحته وكما جاز اخراج بعض الاشخاص بالتخصيص كذا جاز اخراج
بعض الازمنة بلفظ يقتضي النسخ والجامع هو الحكمة الداعية الى جواز التخصيص ب النسخ انما
يرد على عبادة امر فيها بلفظ يفيد الاستمرار فذلك الدليل على ان المراد به الاستمرار لامتناع و
روده على المرة الواحدة ولفظ التابيد كغيره من الادلة والالفاظ المفيدة للاستمرار
فكما جاز دخول النسخ على هذه الالفاظ اما المقارنة اشعار النسخ لها او من غير مقارنة
على الخلاف للمذهبين كذا جاز دخوله على لفظ التابيد ولا فرق للعرف بينهما ج الحق
في لفظ التابيد المستعمل في الامر للمبالغة في طول الزمان لا الدوام فانه للعموم في
قول القائل لازم فلانا ابدا او احبس ابدا او امض الى السوق ابدا اختج المخالف
بوجوه ا لفظ التابيد يفيد استمرار وجوب الفعل في كل اوقات الامكان فجرى
مجرى ان ينص الله تم على وجوب العبادة في كل وقت من تلك الاوقات على سبيل
التنصيص فكما لا يجوز النسخ هنا فكذا ثم ب لو امر بالعبادة بلفظ يقتضي
الاستمرار لجاز دخول النسخ عليه فبو جاز ذلك مع التقييد بالتابيد لم يكن في التقييد به فايدة ج لو جاز
نسخ ما ورد بلفظ التابيد لم يكن لنا طريق الى الحكم بدوام العبادة د لفظ التابيد يفيد الدوام
اذا وقع في الخبر فاذا اخبر بلفظ التابيد لم يجز نسخه فيجب في الامر مثله والجواب من ا بالفرق
بين ذكر الشي مفصلا ومجملا ولهذا جاز التخصيص في اللفظ العام والمتناول لكل فرد بخلاف اخراج
بعض الافراد التي فصلت والتحقيق فان ذلك يمنع من النسخ كله لان المنسوخ لا بد من كونه لفظا يفيد الاستدامه
اما بنفسه او بدلالة لامتناع وروده على المرة وانتهى عنه تنزيله منزلة التنصيص على كل وقت بعينه بل هو
في العرف يطلق على المبالغة كما في قولنا لازم فلانا ابدا او عن ب بالمنع من الملازمة فان الفائدة تاكيد الاستمرار

و للمبالغة فيه وذلك لا يمنع من النسخ كما لا يمنع تاكيد العام من تخصيصه و كما يعلم بعد التخصيص
ان المراد تاكيد العموم للمبالغة فكذا يعلم بعد النسخ ان المراد من التابيد تاكيد المبالغة في الاستمرار
لا نفس الاستمرار وعن ج ا نه انما يلزم لو كان لفظ التابيد يفيد العلم ولا طريق سواه وهما
ممنوعان لما بينا من انه يفيد المبالغة في الاستمرار ولان الالفاظ لا تفيد العلم الضروري ويجوز
ان يخلق الله تم فينا العلم الضروري بالدوام او يقترن باللفظ قرينة تفيده وعلى قول ابي الحسين طريق
اخر ان لا يقترن بالامر ما يدل على ان المراد به نفي الا من امام مجملا او مفصلا وعن د بالمنع في الخبر ايضا
فان افادة الدوام فيهما لا يمنع وقيام الدلالة على ان المراد به ما ظاهره كما في جميع الفاظ العموم البحث السابع
في امتناع نسخ جميع التكاليف اتفق العقلاء على جوازه نسخ التكاليف باعدام العقل الذي هو شرط
التكليف ولا يتم نسخها مع استحالة ان يكلف الله تم احدا بالنهي عن معرفته الا عند من يجوز تكليف المحال
لان تكليف النهي عن معرفته يستدعي العلم بنهيه المتوقف على العلم به فان نهي العارف بنفسه عنه معرفته
نفسه فاذن التحريم موقوف على معرفته وهو دور ممتنع وفيه نظر فانه لا دور هنا نعم انه تكليف
بالمحال وكذا لا يجوز ان يخلو معرفة شي من ذلك كشكر النعم وتحريم الكفر والظلم ونحو ذلك مما قبل
لوجوه حسنه وتحريمه لقبحه وبالجملة ما يجب استمراره على وجه واحد من الافعال اما الصفة على
عليها كوجوب الانصاف ورد الكذب والجهل او لكونه لطفا لا يتغير كالمعرفه بالله تم وعدله وتوحيده
فمع من الجزلة كانه الحسن والقبح ورعاية الحكمة في افعاله تم فان الفعل لهذه الاحكام انما هو صفات ذاتية
لا يجوز تبدلها ولا تغيرها ورعاية ابو الحسين على هذا صحة اسلام الصبي فان صحته بالعقل وان اسندنا السبق
حتى يمكن وجوزه الاشاعرة بنا على نفي الحسن والقبح العقليين وعدم وجوب رعاية الحكمة في افعاله تم
ب على تقدير جواز نسخ هذه الاحكام هل يجوز من الله تم بعد ان كلف العبد ان يعم نسخ جميع التكاليف
نسخ منه الغزالي لانه لا يعرف النسخ من لا يعرف الناسخ وهو الله تم فيجب على المكلف معرفة النسخ والناسخ
والدليل المنصوب عليه فيبقى التكليف المعرفة فيه على النسخ وان قلنا انه لا يحصل في حق المكلف وعلم
بنزول الوحي بالنسخ فلا يمتنع تحقق النسخ لجميع التكاليف في حقه عند علم النسخ وان لم يكن مكلفا بمعرفة
النسخ البحث الثامن في استحالة نسخ الاجماع ذهب اكثر الناس الى ذلك وجوزه الاقل لنا ان
الاجماع انما ينعقد بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله لانه ما دام حيا لم ينعقد الاجماع من دونه لانه صم

من المرادات ... الا في ...
في الوجهين ...

في جواز نسخ
... الاجماع

صم سيد المؤمنين واذا وجد قوله لم يعتبر قول غيره فالاجماع انما ينعقد بعده صم والنسخ لا يمكن بعده
بالكتاب والسنة لاستحالة حدوثهما بعده صم وفي زمانه صم لا اجماع وحينئذ يستلزم حكم جميع الامة
مع خلاف الكتاب والسنة فيكون باطلا بالاجماع لان الثاني ان لم يكن عن دليل كان خطاء وان كان عن دليل
فان كان موجودا حال انعقاد الاجماع الاول لزم كون الاول خطاء وهو محال وان لم يكن موجودا استحال
تجدده لانه يقتضي اجماع الامة على تسويغ العامي الاخذ باحد قوليهما على جهة لو انعقد على احدهما فالثاني
ناسخ للاول لانا نقول انما سوغت للعامي الاخذ باي القولين شاء بشرط ان لا يحصل الاجماع على احد القولين
فكان الاجماع الاول مشروطا بهذا الشرط فاذا انتفى انتفى لانتفاء شرطه من غير نسخ
وبالقياس لان شرط صحة عدم الاجماع فاذا وجد لم يكن القياس صحيحا فلا يجوز نسخه ولان القياس
لا بد له من اصل والحكم في ذلك الاصل اما ان يكون بدليل متجدد بعد الاجماع الاول او سابق عليه فان كان
متجددا فهو اما اجماع او قياس لاستحالة تجدد النص فان كان اجماعا فلا بد له من دليل وان كان
على اصل اخر تسلسل او ينتهي الى اصل ثابت بالنص والنص محال والنص يجب ان يكون سابقا على الاجماع
الاول ويجب صحة القياس عليه وحينئذ لعدم الاجماع الاول على مناقضته ونسخ الاول متوقف على صحته
وهو دور ممتنع وان كان سابقا فقد دل اهل الاجماع على دليل على عدم صحة القياس عليه والا كان
اجماعهم خطاء وهو محال وعلى راي الامامية الاجماع انما يتحقق بقول المعصوم لانه سيد المؤمنين فالعبرة
بقوله ولا يجوز نسخه لعدم تجدد دليل من كتاب او سنة بعد النبي صم والقياس لا عبرة به وقول
المعصوم قال المرتضى ان الاجماع مستقر قبل انقطاع الوحي وبعده على ما يأتي ولانه حجة او بانباع المعصوم
قبل الوحي وبعده والنسخ لا يتناول الادلة بل الاحكام فجاز ان يستقر حكم دليل بالاجماع قبل انقطاع
الوحي ثم نسخ بانه يتبرك البحث التاسع في نسخ القياس نسخ قاضي القضاه من نسخ القياس ومنعه
الحنابلة لان القياس تابع الاصول فلم يجوز نسخه مع ثبوتها اذ لا يتصور رفع حكم مع ثبوت اصله ولانه
انما ثبت بعد انقطاع الوحي وقال ان القياس ان كان معلوم العلة جاز نسخه لان النبي صلى الله
عليه وآله لو نص على ان علة تحريم الربا في البر هي الكيل وامر بالقياس لكان ذلك كالنص في تحريم الارز
فكما جاز ان يحرم الارز ثم ينسخ جاز ان ينسخ ما تحريم الارز المستفاد بهذه العلة المنصوص عليها
ومنع من قياس على البر وهذه الامامية لانه ليس دليلا عندهم وقال ابو الحسين ان كان القياس موجودا

الاجماع

مسأله

الرابع

في زمن النبي صلى الله عليه وسلم والبيان يكون قد نص على اصل كتحريم بيع البر بالبر متفاضلا ويعتقد الناس بقياس
غيره من المطعومات بواسطة الكيل مثلا بامارة مخيلة فاذا قضي بجواز بيع الارز مثلا وعلى القياس على البر لكن
يشعر بالنص على جواز بيع الارز بالقياس على ما نص على جوازه من المكولات وبقي القياس عليه
بواسطة كونه ماكولا امارة هي اقوى من امارة التحريم وان كان بعده فلا يؤدي اجتهاد مجتهد بعد البحث
عن الادلة الى التحريم حتى لم يطلع على نص او قياس ارجح او اجماع متقدم او تحصل الامة على
قولين قياسا ثم تجمع على احدهما فان اجماعهم الثاني رافع لحكم القياس الذي اقتضاه [illegible]
الاخر لزم رفع حكم قياس الاول فان ذلك لا يسمى نسخا وهذا كله انما يتم على القول بان المصيب حيث
انه بعد القياس الاول لم يرفع ومن يصوب لم يكن القياس الاول مصدا به عنده وقبل علة القياس ان
كانت منصوصة فهي في معنى النص فيمكن نسخ حكمه فيفيد القياس في معناه ولو ذهب اليه ذاهب بعد النبي صلى
الله عليه وسلم لعدم اطلاعه على ناسخه بعد البحث عنه فانه كان متعبدا بابقاء ما لو وجد فيه حكمه
في حقه بعد اطلاعه على الناسخ لا يكون نسخا مجددا اي طرانه كان منسوخا وبين الامرين فرق وان
كانت مستنبطة فعلى تخميد المجتهد فهي كذلك في حقه عند العثر بدليل بطلانه
ويترجح عليه لا يكون نسخا على قول ان النسخ رفع حكم خطاب وان شارك النسخ في رفع الحكم وقطع
استمراره سواء قلنا ان كل مجتهد مصيب اولا **البحث الرابع** حكم الفرع هل يبقى مع نسخ حكم اصله اختلف
الناس في نسخ حكم اصل القياس هل يبقى معه حكم الفرع ام لا فذهبت الحنفية الى بقائه خلافا للباقين قال
الاخرون لنا ان ثبوت الحكم في الفرع تابع لاعتبار العلة في نظر الشرع باثبات حكم الاصل فاذا نسخ حكم الاصل
خرجت العلة المستنبطة عن الاعتبار فيظن تابع الاعتبار قالوا يلزم بما ذكرتم نسخ حكم الفرع بالقياس
على حكم الاصل فتحكمتم بتبعيته رفع حكم الفرع لرفع حكم الاصل والنسخ بالقياس باطل حينئذ قلنا انما
يلزم من انتفاء المتبوع انتفاء التابع لو انتفى الحكم في دوام الدوام سيما وهو هنا كالموسوم الاب
فان ولده الصغير تابع له في الاسلام والكفر ولا يلزم من زوال الاسلام الاب زوال الاسلام والجواب ليس
رفع حكم المصيبة القياس على رفع حكم الاصل والا لاتصر الحد جامعه بل نقول الانتفاء علته والحكم ان
افتقر في دوامه الى دوام علته فالمطلوب والا فالاجماع على انه لا بد من دوام احتمال الحكمة حتى انه لو انتفت
حكمة الحكم قطعا امتنع بقاؤه بعدها واذا وجب دوام احتمال الحكمة وجب اعتبارها لاستحالة بقاء الحكم

بالبرم
يعتقد
النزاع
ان حكم الفرع هل يبقى مع نسخ حكم اصله
الفرع بالقياس على نسخ

الحكم لحكمة غير حرم واذا انسخ حكم الاصل زال اعتبارها وليس اسلام الاب علة لاسلام الولد
ولا دوام اسلام الاب معتبرا في دوام اسلام الابن حتى يلزم من انتفائه انتفائه **البحث الحادي عشر**
في نسخ المفهوم اتفق الناس كافة على جواز النسخ بفحوى الخطاب كدلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب
لانه ان دل على تحريم الضرب لغة فاللفظ المفيد المتضمن لحكمة اللغة يجوز ان يقع النسخ به وان كان يدل
من جهة الاولى فهو اكد من اللفظ فجاز النسخ به ايضا واتفقوا على جواز نسخها معا وانما اختلفوا في جواز
نسخ الاصل مع ارتفاع متبوعه وفي نسخ الفحوى دون الاصل فقد تردد فيه القاضي عبد الجبار فجوزه تارة لانه
جوز ضرب المنصوص على تحريم التافيف والضرب لكنه حرمهما فلا نرفع حكم احدهما لا يستلزم رفع الاخر
ومنع اخرى وهو اختيار الحنفية الذي سمعنا الوحي فان الوحي من تحريم التافيف الاعظام فلو سوغ
الضرب نقض غرضه وقال المرتضى لا يجوز ان نبيح لا تقل لهما اف ولا تضربهما لكن يجوز لا تنتهرهما وان قلت لهما
اف فيجوز نسخ الاكبر وتبقيه الاصغر ولا يجوز عكسه ثم قال ودعوى ان البحث فيما بيننا الحالف المصالح
الدينية لاشتمال النهي عن التافيف في الشاهد لا لاجل التوقير والتنزيه عن الالام فلا يجوز ان
يجامعها ارادة الالام الاكثر ومصالح الدين غير ممتنع ان تختص تارة بالاكبر والاخرى بالاصغر فالاولى
هو النسخ لانهما مع تقييد صاحبه دون نقضه لان البحث في المفهوم وهو الذي يثبت الغرض وثبوته في محل السكوت
والاولوية ثبوته فيه في نسخ الاصل مع نقاء الاكبر قيل اثبات تحريم الضرب في محل السكوت انه ثبت
بالقياس كان نسخ حكم الاصل موجبا ~~نسخه الاصل موجبا~~ رفع حكم الفرع لاستحالة بقاء الفرع
دون اصله وان لم يتم ذلك لاستفاده الاوجه حكم الفرع لا يوجب رفع حكم الاصل فان رفع حكم التابع لا
يوجب رفع متبوعه وان ثبت باللفظ فدلالة اللفظ على تحريم التافيف مغايرة لدلالة اللفظ على تحريم
الضرب بجهة الفحوى وهما دلالتان متغايرتان فمن ان دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق فامكن
ان ينفي حكم احدهما لا يستلزم رفع حكم الاخرى لا يقال اذا كانت دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق
امتنع بقاء الفرع مع رفع الاصل ولان الغرض لعظام الابوين فرفع حكم الفحوى يحل الغرض من دلالة
المنطوق فيمتنع معه بقاء حكم المنطوق لانا نقول دلالة الفحوى وان كانت تابعة لكن نسخ حكم
المنطوق ليس نسخا لدلالته بل الحكم ودلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق على حكمه لا لحكمه
ودلالته باقية بعد نسخ حكمه كما كانت قبل نسخه فما هو الاصل لدلالة الفحوى غير منتسخ وما هو التابع

ولان المراد بحكم المبيح
في نسخ الفحوى
دون الفحوى وبالعكس والحق الاكثر على ان النسخ الاصل يستلزم نسخ الفحوى لان الفحوى تابع ولا يتصور بقاء التابع مع رفع المتبوع

ليس اصلا للفحوى واما الثاني فغاية ما يلزم من نسخ حكم الفحوى ابطال الغرض من اصل اثبات
الحكم فيه ولا يمتنع ان غرض اثبات التحريم للتافيف مغاير لغرض تخصيصه بالذكر تنبيها بالادنى
على الاعلى ولا يلزم من ابطال احد الغرضين ابطال الاخر وفيه نظر فان تحريم الضرب انما استفيد
من تحريم التافيف وهو تعظيم الابوين وكما كان الحكم علة في النصوص فنسخ الفحوى يستلزم ابطال
الاصل لان الفحوى هو الغاية فابطالها يستلزم ابطال ذي الغاية **الفصل الرابع** في الناسخ وفيه ابحاث الاول
في حده يطلق الناسخ على الناصب للدلالة الناسخة وهو الله تعالى ناسخ المتوجه الى الحق للوزير
قال تعالى ما ننسخ من اية او ننسها وقال فينسخ الله ما يلقي الشيطان وعلى الحكم فيقال وجوب صوم
رمضان ناسخ وجوب صوم عاشوراء وعلى المعتقد لنسخ الحكم فيقال فلان نسخ الكتاب بالسنة اي يعتقد
ذلك وعلى طريق النسخ فيقال القران ناسخ للسنة المتواترة اذا استخف ابه وكذلك كل خبر الرسول صلى الله عليه وسلم وفعله
وفعله وتقريره الا ان الاجماع وقع على انه مجاز في الحكم والمعتقد وانما الخلاف بين المعتزلة والاشاعرة
في انه حقيقة في الله تعالى او في الطريق المعرف لارتفاع الحكم فعند المعتزلة انه حقيقة في الطريق فقالوا
في حد الناسخ قول صادر عن الله تعالى او رسوله او فعل منقول عنهم مع تراخيه عنه على وجه لولاه
لكان ثابتا وعند الاشاعرة الناسخ في الحقيقة هو الله تعالى وان خطابه الدال على ارتفاع الحكم هو
النسخ ويسمى ناسخا مجازا والتحقيق ان النزاع هنا لفظي لان الناسخ ان كان هو الفاعل فهو الله
تعالى وان كان هو الدليل فهو الطريق ولكل واحد اطلاقه على ما شاء وقد حد قاضي القضاة الطريق
الناسخ بانه ما دل على ان مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه
وغرضه بهذا الحد ان يتناول كل ما كان طريقا الى النسخ سواء كان متواترا او احادا قال ابو الحسين
فالتحرج منه خبر الواحد لانه لا يوصف بانه دليل على الحقيقة وما دل على نسخ الحكم الثابت بالفعل
ويلزم ان يكون النص ناسخا لانه دل على ان مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت وان يكون الامة
اذا اختلفت على قولين مسوغ للعامي الاخذ بايهما شاء ثم اجمعت على احدهما ان يكون ذلك
ناسخا لانها كانت نصت على الاخذ بقول الطائفة الاخرى ثم حده هو بانه قول صادر عن الله
تعالى او منقول عن رسول الله او فعل منقول عن رسوله تعالى يفيد ان مثل الحكم الثابت بنص صادر
عن الله تعالى او بنص او فعل منقولين عن رسوله مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا وبدخل فيه

في الناسخ
في الناسخ وفيه مباحث الاول حده
منقول عن رسول الله ان مثل الحكم الثابت بنص صادر عنه تعالى او عن رسوله او فعل
نصف
سوم الخط

فيه خبر الواحد لانه وان كان امارة لكنه يوصف بانه يفيد ان الحكم مثل الحكم الثابت ويخرج منه اتفاق الامه
بعد الخلاف لان قولها ليس صادرا عن الله تعالى وعن رسوله ولا يكون الشرع ناسخا لحكم العقل لان العقل
~~ليس بقول ولا فعل منقول من الرسول ولا صادر عن الله تعالى وعن رسوله ولا يكون الشرع ناسخا~~
~~لحكم العقل بقول ولا فعل منقول عن الرسول~~ ولهذا لا يلزم عليه النص المزيل للحكم ولا يقيد الحكم
بغاية او شرط او صفة او استثناء لعدم تراخيه ولا البدل لانه ازالة نفس الحكم ولا ما اذا امر الله تعالى بفعل
واحد ثم نهانا عن مثله لانه وان زال مثل الحكم الا انه لولم يكن هذا النهي لم يكن مثل حكم الامر
ثابتا وفيه نظر لان ذكر جهات المحدود في الحد غلط والاولى ان يقال الناسخ طريق شرعي
دل على ان ذلك الحكم الذي كان ثابتا بطريق شرعي لا يوجد مثله بعده في المستقبل مع تراخيه
على وجه لولاه لكان ثابتا **البحث الثاني** في شرائط الناسخ على الاجمال وهي امور أ ان يكون خطابا
فارتفاع الحكم بموت المكلف ليس نسخا لان ثبوت الحكم ما دام حيا فلا احتياج الى نسخ ب ان
يكون متراخيا ج وروده بعد الوقت لا قبله عند المعتزلة خاصة د دخوله على خطاب يدخله
التخصيص لاستحالة ذلك فيما تعلق الامر والنهي ولا يشترط ان يكون رافعا لمثل المثل بل ان يكون رافعا فقط
ولا في ناسخ القران ان يكون قرانا ولا في ناسخ السنة ان يكون سنة بل يكفي ان يكون مما يصح به النسخ بكون
~~رافعا فقط ولا في ناسخ القران ان يكون قرانا ولا في ناسخ السنة ان يكون ناسخا بل يكفي ان يكون~~ ولا ان
يكون نقيضين قاطعين بل يجوز نسخ خبر الواحد بمثله وبالمتواتر والا لم يجز نسخ المتواتر بخبر الواحد
ولا ان يكون الناسخ منقولا بمثل لفظ المنسوخ بل ان يكون ثابتا باي طريق كان ولا ان يكون
مقابلا للمنسوخ من كل وجه حتى لا ينسخ الامر الا بالنهي والنهي الا بالامر بل يجوز نسخهما كليهما بالاباحة
ان نسخ الواجب للمضيق بالموسع وانما يشترط ان يكون رافعا حكما من المنسوخ اي حكم
كان ولا كونهما ثابتين بالنص بل يجوز ان يكونا بلحن القول او فحواه وظاهره **البحث الثالث**
في جواز نسخ الكتاب بمثله وبالسنة المتواترة اتفق القائلون بجواز النسخ سمعا على جواز نسخ
الكتاب بمثله لوقوعه في اية الاعتداد للمتاحاة مع تقديم الصدقة وثبات الواحد للعشرة وغير
ذلك واما نسخ الكتاب بالسنة المتواترة فقال بجوازه ووقوعه اكثر العلماء وهو قول جمهور المتكلمين
من الاشاعرة والمعتزلة والامامية ومن الفقهاء مالك واصحاب ابي حنيفة وابن سريج وقطع بنسخه

في شرائط الناسخ
البحث الثالث
في جواز نسخ الكتاب بمثله وبالسنة المتواترة

واكثر الظاهرية واحمد بن حنبل في رواية الامتناع ذلك لنا ان كل واحد منهما دليل موجب للعلم
والعمل وكما جاز نسخ الكتاب بمثله جاز نسخ الكتاب بالسنة لمساواتهما له واما الوقوع فلان
جلد الزاني ثابت بقوله تعم الزانية والزاني فاجلدوا وقد نسخ بالرجم الثابت بالسنة وهو مم
اما اولا فلما مر من نسخ الخبر الواحد واما ثانيا فلجواز نسخه بقران نسخ تلاوته كما روي عن عمر انه قال
كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله لا يقال روي عن عمر انه قال
لولا انني اخشى ان يقال زاد عمر في القران ما ليس منه لكتبت الشيخ والشيخة اذا زنيا على حاشية المصحف وهو
يدل على انه لم يكن قرانا لانا نقول الحكم انه منسوخ التلاوة ولا يلزم انه لم يكن قرانا لا يقال
الشيخ والشيخة لم يثبت بالتواتر بل بقول عمر ونسخ المتواتر بالاحاد ممتنع الرجم والاجماع ليس بناسخ
بل دليل على وجود الناسخ المتواتر ولعل احالته على سنة متواترة لم يظهر لنا اولى من احالته
على قران متواتر لم نطلع عليه بسبب نسخ تلاوته والتحقيق ان نعت الزانية والزاني ان كان
عاما كان رجم المحصن تخصيصا لا نسخا وان كان مطلقا كان تقييدا فلا نسخ هنا الا على
ثبوت المتاخر عن وقت العمل وهو مم واحتجوا على الوقوع ايضا بان قوله لا وصية لوارث
ناسخ لاية الوصية وهو ضعيف لانه خبر واحد لانه لو كان متواترا لنقل الا ان يقال ان توفر
الدواعي على نقله من حيث انه في واقعة مهمة وخبر لم يبق متواترا دل على انه لم يكن متواترا
على انه قد منع اكثر الناس من اتفاقهم على منع نسخ المتواتر بخبر الواحد احتج الشافعي بوجوه ا قوله
تعم ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها اخبر بانه ياتي بخير منها في حق القران مثله
فيمكن ان يكون من جنسه كما لو قال انسان ما اخذ منك من ثوب اتيك بخير منه فانه يفيد اتيانه بثوب
خير منه وخير القران قران ولانه للتنزيه بالاتيان بذلك الخير وذلك هو القران الذي كلام الله
دون السنة التي ياتي بها الرسول ولان قوله نات بخيرها يعد انه تعالى خير من الاية والسنة
ليست خيرا من القران ولان قوله تعم الم تعلم ان الله على كل شيء قدير دل على ان الاتي بخير منها هو
المختص بالقدرة على انزاله وهو القران دون غيره ب قوله تعم لتبين للناس ما نزل اليهم ووصفه بانه
مبين للقران ونسخ القران رفعه والرفع ضد البيان ج قوله تعم واذا بدلنا اية مكان اية والله اعلم بما ينزل
حكى عن المشركين انهم قالوا عند تبديل الاية بالاية انما انت مفتر ثم انه تعم ازال هذا الايهام بقوله

بقوله قل نزله روح القدس من ربك وهو يدل على ان ما لم ينزله روح القدس من ربك لا يكون مزيلا للايهام
د قوله تعم وقال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقران غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي
ان اتبع الا ما يوحى الي يدل على ان القران لا ينسخ بالسنة والجواب عن التمسك ز السنة انما يجب اتباعها
بالقران وهو قوله تعم وما اتاكم الرسول فخذوه وقوله فاتبعوه فهي فرع القران فلا يرجع مبطلا لا
يقال كما لا ينسخ القران والسنة بالقياس المستنبط منهما ح القران اقوى من السنة لاعجازه ا
ووقوعه في المحل... وحرمة الفطر ولوجوب الطهارة من الجنابة والحيض في تلاوته ومنقول بحسب
فلا يرفع بالاضعف والجواب عن ا من وجوه ا قال ابو هاشم قوله نات بخير منها يحتمل ان
ذلك الخير يكون ناسخا لجواز ان يكون مغايرا له يحصل بعد النسخ وبوجه ان الاية تدل على ترتيب
الاتيان بذلك الخير على نسخ الاية الاولى فلو كان نسخها مرتبا على الاتيان بذلك الخير دار ب قال الامام
ايضا المفهوم من نسخ الاية نسخ التلاوة دون الحكم فقط فانه لا يعلق النسخ على ما نسخ حكمه وبقيت تلاوته لا يبقى
ما صدق الاية لا ينسخ حكمها وضعفه ابو الحسين لان الناس يطلقون النسخ على الاية اذا نسخ حكمها وتلاوتها فاسد ج يمنع
كون الخير من جنس الاية المنسوخ والمثال معارض بمثل ما اذا جاء بحمد الله بمثل القم بحروبه فانه لا يقتضي ان
الذي تلقاه من جنس الحمد والمثال الذي افاد ان الاتيان بالخير من جنس التوب وجوده فانه لا يفيد
ليس انما يكون منه اولى من انما يكون غيره و القران والسنة متساويان في اسنادهما اليه تعم
فان المراد بالاتيان رفع الحكم والامر والسنة كالقران فان التنبيه لجميعها هو الله تعم وليس المراد
من نسخ الاية نسخها بعدم التفاضل بين الايات في الخيرية لتساويها كلها في كونها خيرا بل نسخ حكمها
وجاز ان يكون حكم السنة الناسخة خيرا من حكم القران المنسوخ ويكون اصح في التعبد واضح للمكلف
والله تعم هو المتمكن من تبديل الحكم والامر والاتيان بخير منه سواء كان ظهوره بالقران او السنة
وهو المتوحد بالقدرة عليه دعن ب النسخ نوع من البيان كما ان التخصيص نوع لتشاركهما في معنى
التخصيص والبيان يحمل ليس في معنى لفظ لكونه اعم منه والمحمول العموم لانه يتناول كل شيء حتى المشروح
واظهار للمنسوخ اعم من اظهار ما بالقران ولان تخصيصه بانه مبين لا يمنعه من كونه ناسخا والتحقيق ان
يقول النسخ اما ان يكون بيانا او لا فان كان الاول اندرج تحت العموم والا جاز صدوره عنه صم
لان الاية مختصة بما يحتاج الى البيان وعن ج ان المبدل هو الله تعم سواء كان بالقران

او السنة والتحقيق انه لا حجة في هذه الاية لدلالتها على ان الاية عين التبديل وقولهم انما انت مفتر
انما لا يكون الا بالاية وعن د انها لا تدل على امتناع نسخ القران بالسنة الا ان يكون
السنة لم ينزلها روح القدس وهو مم انها من الوحي وان كانت لا تتلى ولانه منهم من يتهم الرسول
مثلا في نبوته ومن يكون هذه حاله فالنبي صم متهم عنده سواء نسخ الكتاب بمثله او بالسنة والمزيل
لهذه التهمة هو التمسك بالمعجزة وعن ه الحاكم لعل انه لا ينسخ الا بوحي ومن يقول بوحي ان السنة
منه وعن و ان المتوحة زايدة لقوله وما ينطق عن الهوى وعن ز ان السنة لم ترفع اصلها بل عينه
ولا امتناع فيه ولان القران دل على وجوب اتباعهم فاذا حكم بنسخ الاية وجب اتباعه فيه ولان
السنة لم ترفع القران بل حكمه وحكمه ليس اصلا لها فالمرفوع ليس الاصل وعن ح ان ما ذكروه
لا يمنع من نسخه كما لو تعارض عموم الكتاب وخصوص السنة فانه يجب تقديم خصوص السنة على عموم
الكتاب وكذا لو تعارض نص عموم اية فان الحقيقي تقديم وكذا الاجماع وخبر الواحد على السنة الناسخة ليست
منافية للقران بل مبينة ومخصصة الحقي تقديم وكذا الاجماع وخبر الواحد على السنة الناسخة
ليست منافية للقران للازمان البحث الرابع في نسخ السنة المتواترة بمثلها وبالقران اتفق
القائلون بالنسخ على جواز نسخ السنة المتواترة بمثلها لتساويهما في الدلالة وقوتهما ووجوب الرجوع
اليهما واما نسخ السنة بالقران فذهب اليه اكثر الناس من الاشاعرة والمعتزلة والامامية والشافعي
في احد قوليه ومنع في الاخر من جوازه عقلا ووقوعه سمعا لنا وجوه ا انهما دليلان من الله تعم قطعيان
فكما جاز نسخ احدهما بمثله جاز بالاخر لتساويهما ب التوجه الى بيت المقدس كان واجبا في ابتداء الاسلام
بالسنة لعدم القران الدال عليه الاولى له فاينما تولوا فثم وجه الله وليس دلالته لا على التخيير بين
الجهات اعترض بجواز وجود قران نسخ تلاوته او نسخه بالسنة ايضا ولا يلزم من ثبوت التوجه الى
الكعبة بالكتاب ان يكون التحويل عن بيت المقدس بالكتاب لان الظاهر انه حول عن بيت المقدس ثم امر
بالتوجه الى الكعبة ولهذا كان يقلب وجهه في السماء لانتظار ما يؤمر بعد التحويل واجيب بان ذلك
يستلزم ابطال النسخ في اكثر الادلة لشيوعه اذ ما من ناسخ الا ويجوز فيه ان يكون النسخ قد صدر بدليل
اخر وما من دليل منسوخ الا ويكون المنسوخ دليلا غيره يوافقه في حكمه وانما حكمنا بالنسخ في الايات
التي اعتقدنا النسخ فيها للمصلحة والاحتمال لا ينافي مصالح الارتفاع وقد فارقنا الارتفاع فيستدل اليها

اليها وفيه نظر لان الطرق الدالة على تعيين الناسخ والمنسوخ اذا وجدت في شيء ما ثبوتهما فيه ولا
يختص بالباب واما المنسوخ فانه متى وجدنا فيه ما يدل على الحكم بانه منسوخ وان استند الحكم الى غيره
ج قوله تعم فالان باشروهن نسخ لتحريم المباشرة بالليل على الصائم في ابتداء الاسلام وقد كان ثابتا
بالسنة د نسخ صوم يوم عاشوراء بصوم رمضان وكان صوم عاشوراء ثابتا بالسنة ه صلوة الخوف
وردت في القران ناسخة لما ثبت بالسنة من جواز تاخيرها الى انقضاء القتال حتى قال صم يوم الخندق وقد اخر الصلوة حشا الله قبورهم نارا لحبسهم لنا عن الصلوة و قوله تعم فلا ترجعوهن الى الكفار نسخ ما كان
صم قد صالح اهل مكة عام الحديبية على ان من جاءه مسلما يرده حتى انه رد ابا جندل وجماعة من الرجال فجاءت
امراة فانزل الله تعم فلا ترجعوهن الى الكفار والسوال ان المذكور وارد ههنا ز لو نسخ القران على كلام ناسخ
لسنة نبيه اداه الى كلام هذا سببه لو لم يكن كلاهما النسخ وهذا باطل لانه تعم قادر على جميع انواع
الكلام فلا يجوز خروجه لانه كونه دليلا على ما هو موضوع له واما الثاني فلان في نسخ الله تعم كلام
نبيه لزوم ذلك وهم انه لم يرض بسنته وهو باطل لان النسخ يرفع الحكم بعد استقراره وذلك يبطل
هذا التوهم لا يخرج ص ما سنة وهو قد يوجد على ان ذلك هو بعينه بين نسخ سنة بمثلها احتج الشافعي بقوله
تعم لتبين للناس ما نزل اليهم وهو يدل على ان كلامه بيان للقران والناسخ بيان للمنسوخ فلو كان القران
ناسخا للسنة لكان القران بيانا للسنة فيكون كل منهما بيانا للاخر حجة والجواب لا دلالة فيه على انه لا يتكلم الا
بالبيان سلمنا لكن البيان لا يدل لانه عام في كل القران بخلاف بيان المراد بالتخصيص بالجمل سلمنا لكن يجاز احدهما
البحث الخامس في النسخ بخبر الواحد اتفق القائلون بالنسخ والعمل بخبر الواحد على جواز نسخ خبر الواحد
بمثله وقد وقع في قوله صم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها واتفقوا على منع نسخ خبر الواحد بالتواتر
من القران والسنة واختلفوا في وقوع نسخ المتواتر به بعد اتفاقهم على جوازه فاثبته داود واهل الظاهر
ونفاه الباقون اما الجواز فلان الخبر طريق الى معرفة الاحكام فخصص العمومات المتواترة فينسخ
نوع منه وايضا لا استبعاد في ان يتعبد الله تعم برفع حكم متواتر عند ظن الصحة احادا والتحقيق
ان خبر الواحد ليس هو الناسخ بل كلام الرسول صم هو الناسخ وانما وصوله الينا بالاحاد وقد تعبد الله
تعم بالعمل بخبر الواحد ولا فرق بين ان يرفع الحكم عن بعض الاشخاص وبعض الازمان واما عدم الوقوع
فلوجوه ا ترك الصحابة العمل به اذا رفع حكم الكتاب فان عليا صلوات الله عليه لا نترك كتاب ربنا وسنة

نبيّنا بقول أعرابي بوّال على عقبيه وقال عمر لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري
أصدقت أم كذبت واعترض بأنه لا يلزم من امتناع العمل بخبر واحد لا يعلم صدقه امتناع
العمل به مطلقا ولهذا علّلا بعدم الدليل على صدقهما وفيه نظر فإن خبر الواحد لا يفيد
العلم مطلقا فلو علّل الرد بعدم إفادة العلم لزم ردّه مطلقا بل الاعتراض أن عليا عليه السلم
علّل بالفسق ط الآحاد ضعيف والمتواتر أقوى فلا يرفع الأضعف الأقوى ونقض بالتخصيص والأمر وأن الضعف
من حيث كونه آحادا لا أنه أقوى من جهة خصوصه والظن الحاصل من الخاص وإن كان آحادا أقوى
من الظن الحاصل من العام المتواتر لأن تطرق الضعف إلى الواحد من جهة كونه واحتمال
غلطه وتطرق الضعف إلى العام من جهة تخصيصه واحتمال إرادة بعض ما دل عليه دون
البعض واحتمال تطرق التخصيص إلى العام أكثر من تطرق الكذب إلى العدل فكان الظن المستفاد
من الخبر الواحد أقوى ح النهي ورد بالعمل بخبر الواحد فلا يكون ناسخا وسيأتي الجواب
عن نسخ الظاهر بوجوه ط يجوز التخصيص للمتواتر بخبر الواحد فجاز نسخه به والجامع دفع
الضرر المظنون بل النسخ أولى لأنه رفع مثل الحكم بعد كون الحكم مرادا بالمتواتر والتخصيص يفيد أن
ما ثبت وله ما كان مرادا من العام ح خبر الواحد دليل شرعي فإذا عارض المتواتر وجب تقديم
المتأخر كخبره بعام الدلالة ح نسخ الكتاب بأخبار الآحاد وقع في قوله تعالى قل لا أجد فيما
أوحي إلي محرما ثم نسخ بنهيه عن أكل كل ذي ناب من السباع وفي قوله وأحل لكم ما وراء ذلكم
منسوخ بقوله لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها وقوله كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت منسوخ
بقوله لا وصية لوارث والحبس في البيوت منسوخ بالجلد والرجم وإذا جاز نسخ الكتاب
بخبر الواحد جاز نسخ المتواتر لعدم القائل بالفرق د أهل قباء نسخ القبلة بخبر الواحد
ولم ينكر الرسول صلعم ه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينفذ الآحاد إلى الأطراف لتبليغ الأحكام
التي من جملتها الناسخ والمنسوخ و الحكم بأخبار الآحاد معلوم بدليل قاطع فالحكم
به كالحكم بالآية فجاز نسخ الآية به كما جاز بالآية مثلها والجواب عن أ بالفرق بين النسخ والتخصيص
بالإجماع ودليل هو دل على الجواز العقلي أما الوقوع فالإجماع منع منه وعن ب أن المتواتر
مقطوع به بخلاف الواحد فجاز أن يكون هذا التفاوت مانعا من ترجيح خبر الواحد وعن ج لم

المنع منسوخ في هذه الآيات لأن قوله قل لا أجد إنما يتناول الموحى إليه إلى تلك الغاية ولا
يتناول ما بعده فلو حكى النبي بعده لم يكن نسخا وقوله لا وصية عمومها مخصص بتخلية الأمة بالقتول ... المراد م
وقوله لا وصية لوارث نقله جماعة كثيرة ولا اعتداد بعدا لا يجلو جاز أن يكون الإجماع
صدر عن خبر تواتر ثم استغنى عن نقله استغناء بالإجماع عنه وإذا جاز ذلك فأولى أن يصدر ان م
الإجماع عن خبر ثم يضعف نقله استغناء بالإجماع عنه فلا يمتنع أن يكون الخبر مقطوعا عندهم
ثم نضعف نقله لإجماعهم على الحكم بموجبه عن النسخ هنا وعن د لعله صلعم أخبرهم بذلك قبل
وقوع الواقعة فلهذا قبلوا خبر الواحد فيه أو لعله انضم إليه من القرائن ما أفاد العلم
لقرب المسجد وارتفاع الأصوات بأن القبلة قد استدارت وعن ه باحتمال أن تكون
للمبعوث مفتيا لا راويا وعن و أن ما تثبت من الإجماع يمنع من كون الحكم بأخبار الآ
حاد معلوما إذا كانت رافعة لحكم الكتاب البحث السادس في أن الإجماع لا يقع ناسخا هذا مذهب
الأكثر خلافا للسيد المرتضى وبعض المعتزلة وعيسى بن أبان لنا أن المنسوخ بالإجماع إما نص أو إجماع
أو قياس والكل باطل أما الأول فلانقسام وقوع الإجماع على خلاف النص وخلاف النص خطأ فالإ
جماع يكون خطأ وأما الثاني فلأن الإجماع المنسوخ إن اقتضى كونه الأول قطعيا خطأ استلزم تخطئة الإ
جماع وهو باطل وإن اقتضى كونه مؤبدا إلى هذه الغاية فالأول إن كان مطلقا لم يكن مقيد الحكم الموقت
الغاية ثم إن كان مقيدا بالغاية فذلك الإجماع ينتهي عند حصول تلك الغاية بنفسه فلا يكون الإجماع الثاني
رافعا له وأما الثالث فلأنه إنما يصح لو انتفى القياس حكما ثم أجمعوا على خلافه ثم يرد على ذلك
القياس بعد ثبوته لم يرتفع الإجماع عنه وهو محال لأن من شرط صحة القياس عدم الإجماع فإذا وجد
فقد الشرط صحة القياس وزال الحكم لزوال الشرط لا يكون نسخا وفيه نظر لأنا إذا كنا متعبدين
بالقياس ثم دل على ثبوت وجب علينا العمل به وتجدد الإجماع ليس بمحال فإذا تجدد ارتفع حكم القياس
وهو معنى النسخ ولعله كون عدم ظهور الإجماع شرطا في العمل مانعا من النسخ لكان كل دليل
كذلك إذ كل دليل مشروط بانتفاء معارض متجدد بظهور الناسخ من باب الشرط الدليل الأول فيرفع ...
... لزوال الشرط من غير نسخ احتجوا بأن الإجماع دليل قطعي فيجوز نسخ الشيء به
ثم أجمعوا كقوله ... فالقرآن والسنة المتواترة وبأن ابن عباس رضي الله عنه

قال لعثمان كيف تحجب الأم عن الثلث بالأخوين والله تعالى يقول فإن كان له إخوة فلأمه السدس
والأخوان ليسا بإخوة فقال عثمان حجبها قومك يا غلام وهي دليل النسخ بالإجماع والجواب عن أ المنع
القياس عند القائلين والفرق أن القرآن والسنة أصل لانعقاد الإجماع وعن الثاني الحكم
ليس بمنسوخ بل يدل على صدق ... على الأخوين وهو تأول في اللغة السابع في القياس لا يكون ناسخا خلافا الجمع م
الناس في ذلك فرجع بعضه الإمامية لاعتقادهم بطلان القياس وذهب جماعة كثيرة من المخالفين إلى ذلك
أيضا وقال آخرون يجوز النسخ به لأنه دليل ظني وقطعي وقال بعض الشافعية يجوز نسخ القياس
الجلي دون الخفي قال الغزالي إن أراد بالجلي المقطوع به فصحيح أما المظنون فلا وما يتوهم القطع
فيه ثلث مراتب أ ما يجري مجرى النص وأوضح منه كتحريم الضرب لتحريم التأفيف فلو كان قد قيل لهم
من أعتق شركا في عبد قوم عليه الباقي قضيتنا بسريان عتق الأمة قياسا على العبد لأنه مقطوع به للعلم
القطعي بأن قصد الشارع إلى المملوك لأنه مملوك لا الذكورة ج أن يرد النص بإباحة النبيذ
ثم يقول الشارع حرمت الخمر لشدتها فإنه يرفع إباحة النبيذ قياسا على الخمر إن تعبدنا بالقياس عند قوم
ومطلقا عند آخرين لأنه الفرق بين حرمت كل مسكر وحرمت الخمر لشدتها ولذلك اتفق النظام والقول بالإمامية
بالقياس على العلة المنصوصة ولكن ليس القياس وهو الذي اختاره نحن لنا أن القياس أنه لا يجوز أن ينسخ
كتابا ولا سنة ولا إجماعا للإجماع ولا قياسا آخر لأن الثاني لا بد وأن يرجح على الأول أما أن نقول
إن القياس الأول ليس بقياس لعدم ترجيحه والترجيح شرط في الاعتبار أو نقول إنه وإن لم يرتفع
رفع حكمه نعم هو في معنى النسخ لكنه ليس بنسخ لأن النسخ هو خطاب دال على الارتفاع احتج
المخالف بقوله تعالى الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا فإن يكن منكم مائة صابرة لا
يغلبوا مائتين وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين نسخ وجوب ثبات الواحد للعشرة والنسخ حصل
به وإنما هو منبه عليه وهو يقتضي حكم النص بالقياس ولأن النسخ أحد البيانين فجاز بالقياس نسخ م
كالتخصيص والجواب ليس ثبات الواحد للاثنين الرافع لثبوت الواحد للعشرة مستفادا من القياس
بل من نفس مفهوم اللفظ والقياس يخص بالإجماع ودليل العقل وخبر الواحد فإنها مخصصة ولا
ينسخ بها كذلك ... استحالة رفع المعلوم بالمظنون ليس عقليا لإمكان أن يتعبدنا ... ب أن المتواتر
ثم يقع النص بالقياس على أنه لو حرم ثم يجيء أن يتعذر نسخ النص بالقياس خبر الواحد وعن ج لم

من مستنبط من ذلك النص لأدائه إلى مناقضة لنفسه وإنما دل عليه السلم كقوله لمعاذ لما حصل قبله الاجتهاد على الصحيح
وإجماع الصحابة يمنع من القياس لو كان جوزوا احد فكيف المتواتر لاشتهار قولهم بعدم سماع خبر الواحد ولا
هذا القضية أصولنا البحث الثامن في طرق معرفة الناسخ والمنسوخ قد يعلم ذلك باللفظ والتاريخ
الثاني أما اللفظ فأن يوجد لفظ النسخ في هذا ناسخ لذلك أو هذا المنسوخ بكذا أو فيه كذا بكذا إما
من النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام أو الأمر لهما وأما التاريخ مع التنافي فبأن يتنافى الحكمان بحيث
لا يمكن الجمع بينهما مع علم التاريخ إما بأن يتنافيا كقوله تعالى الآن خفف الله عنكم فإنه يدل على أن ثبات الواحد للعشرة
لأن التخفيف نفى التثقيل المذكور أو يتنافيا كالخبرين المتقابلين على وجه يستحيل التوجه إليهما ويعلم التاريخ
تارة باللفظ بأن يكون أحد الخبرين بين الأخبار يوجد في اللفظ ما يدل على التقدم مثل كنت نهيتكم أو الآن خفف الله
عنكم وتارة بغيره وهو وجوه أ أن يقول هذا الخبر ورد في سنة كذا والآخر في سنة كذا ب أن يخلو
أحد حسابه زمان معلوم التقدم والآخر بالعكس كقوله كان هذا في غزاة بدر والآخر في غزاة أحد
وهذه الآية نزلت قبل الهجرة وهذه بعدها ج أن يروي أحدهما متقدم الصحبة والرسول في ...
الآخر متأخرها مع انقطاع صحبة الأول عند ابتداء صحبة الآخر بخلاف ما لو دامت وفيها طرق ضعيفة أ
قال القاضي الشافعي إذا وافق أحد الخبرين حكم العقل علمنا تقدمه وليس كذلك لإمكان ابتداء الشرع
لما يخالف الأصل ثم يرفع بما يقتضي العقل ب قال القاضي عبد الجبار إذا قال الصحابي في أحد الخبرين المتواترين
إنه كان قبل الآخر قبل ذلك وإن لم يقبل قوله في نسخ المعلوم كما يقبل شهادة اثنين في الإ
حصان الذي يترتب عليه الرجم وإن كان لا يقبل في إثبات الرجم وقبل قول القابلة في أن الولد من
أحدهما للرابع وإن كان يترتب عليه ثبوت النسب للولد منه حتى الوارث مع عدم قبول بالشيء ويتعلق م
شهادتها في النسب لامتناع أن لا يتعلق الحكم بسبب من أسبابه قال أبو الحسين هذا يقتضي الجواز العقلي
في قبول الخبر الواحد في تاريخ الناسخ ولا يقتضي وقوع الإذا تبين أنه يلزم من ثبوت أحد الحكمين ثبوت
الآخر وليس كذلك ... لم يمنع فهي ثابتة لا محالة بل صالح بقية الدليل ونظر أن الفاسخ لم يستند
عن الثبوت لعدم الاتساع بل ذكر لأجل المانع لا يمنع في الجمع ج لو قال الصحابي كان هذا الحكم
ثم نسخ كقوله ثم إن خبر المانع الدال نحو التقاء الختانين لم يكن بحجة لجواز أن يكون قاله

عن احدهما و وقد مثل الكرخي فقال ان علم الناسخ فقال احد المنسوخ لكن لم نعمل الجواز ان يكون عن اجتهاد ولا يجب الرجوع اليه وان لم تعين بل فلا احد المنسوخ وجب فيه لانه لولا ظهور النسخ فيه لم يعدل وهو بظاهر الجواز ظهور وقطعه لا في نفس الامر ح لا اعتبار بكون احدهما مثبتا في المصحف بعد الاخر فان ترتيب الايات في المصحف ليس على ترتيب النزول كاية العدة ولا بكون راوي احدهما من احداث الصحابة لانه قد يروي عن تقدمت صحبته وان روى عن النبي صلى الله عليه وآله من غير واسطة لجواز ان يكون روايته متقدمة الصحبة متاخرة ولا ان يكون اسلام احدهما اسبق البحث الخامس في ان الناسخ اذا كان مع جبريل عليه السلام او النبي صلى الله عليه وآله ولم يبلغ حكمه حق المكلف هل هو في التكليف الحكم الاول على ما كانوا عليه قبل الالقاء الناسخ الى جبريل واختلفوا فيما اذا ورد النسخ الى النبي صلى الله عليه وآله ولم يبلغ الامة هل يتحقق النسخ في حقهم بذلك ام لا ذهب بعض الشافعية الى الاثبات وبعضهم الى النفي وبه قالت الحنفية واحمد بن حنبل والوجه الاول لنا وجوه ا التكليف مشروط بالشرع وقد ارتفع بل رفع لانه ب النسخ اسقاط حق لا يعتبر فيه رضا من عليه فلا يعتبر علمه كالطلاق والعتق ج نسخ الحكم اما بحكم ترك الذي هو حق الطبع فيثبت من غير علم من ابيح له كالاباحة عن ثمرة بستانه لكل داخل فانه يباح للجاهل كالعالم د اذا علم المكلف نسخ الحكم تحقق رفعه فاما ان يستند الرفع الى النسخ اولى العلم بالنسخ والثاني باطل فان العلم غير مؤثر في الرفع فتعين الاول ه النسخ اباحة ترك الفعل بعد ايجابه او اباحة الفعل بعد حظره فلا يتوقف على علم من ابيح له كما لو قال لزوجته ان خرجت بغير اذني فانت طالق ثم اذن لها من حيث لا تعلم فانه يحصل حكم الاباحة في حق الزوجة ولا يقع الطلاق بخروجها احتج المخالف بان النسخ لو لازم وهو ارتفاع حكم الخطاب السابق وامتناع الخروج بالفعل الواجب او عن العهدة ولزوم الاتيان بالفعل الواجب الناسخ والاثم بتركه والثواب مع فعله وهذه اللوازم منتفية فينتفي ملزومها اما عدم ارتفاع الحكم السابق فلان المكلف يثاب على فعله ويخرج به عن العهدة ويأثم بتركه قبل بلوغ النسخ اليه ولهذا فان اهل قباء لما بلغهم نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة

القبلة استداروا ولم يؤمروا باعادة ما صلوه الى الجهة المنسوخة واما عدم لزوم الخطاب بالتكليف قبل البلوغ فلقوله تعم وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسول ولان المكلف لو فعل العبادة التي ورد بها الناسخ على وجهها كان عاصيا اثما غير خارج عن العهدة وقد نص الجميع من الثواب على فعلها فهم يثابون على حرمه وطاعته وانقياده الى اوامره تعم ويأثم بتركه قبل بلوغ النسخ اليه فانه للمتنازع والجاهل بالقبلة لا يعيد صلاته ولان التكليف منوط بالعلم ولو علم او لا فصح صلاتهم والنسخ لا يستلزم التكليف لاشتراطه بالعلم البحث العاشر في ان الزيادة على النص هل هي نسخ ام لا اعلم ان الزيادة اما ان يكون متصلة بالمزيد عليه او منفصلة والاول اما ان يكون مؤثرة في المزيد عليه بان يخرجه في الشرع حتى لو وقع مستقلا من دونها لم يعتد به كزيادة ركعتين كما روي ان فرض الصلوة كان ركعتين فزيد في الحضر واما غير مؤثرة كزيادة عشرين على حد القاذف والتغريب على حد الزاني والرجم على حد المحصن واما المنفصلة فكزيادة صلوة سادسة او صوم شهر ثان او صدقة غير الزكوة وقد اتفق العلماء كافة على ان الاخيرة ليست ناسخة لانها لم ترفع حكما شرعيا وانما جعل اهل العراق زيادة صلوة سادسة على الصلوات الخمس نسخا لقوله تعم حافظوا على الصلوة والصلوة الوسطى لانه يجعل ما كان وسطا غير وسطي واعترضهم قاضي القضاة بالزام ان زيادة عبادة على اخر العبادات ~~ينبغي ان لا يكون ... الاواخر ...~~ يكون نسخا لانه يجعل الاخيرة غير اخيرة ولو كانت الزيادة على عشرين خرجت عن كونها عشرين وانما الخلاف في القسمين الاولين وهو زيادة الركعتين وزيادة العشرين في الحد فقال الشيخان ابو علي وابو هاشم واصحاب الشافعي انها ليست نسخا على كل حال وتبعهم من فصل فقال السيد المرتضى وقاضي القضاة ان كانت الزيادة قد غيرت حكم المزيد عليه في المستقبل تغيرا شرعيا حتى صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حد ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كان نسخا كزيادة الركعتين والا فلا كزيادة التغريب فقال ابو علي وابو عبد الله ان كانت الزيادة مغيرة حكم المزيد عليه في المستقبل كانت نسخا وان لم تغير حكمه في المستقبل بل كانت مقارنة له لم يكن نسخا فزيادة التغريب في المستقبل على الحد يكون نسخا فاما الزيادة التي لا تغير المزيد عليه فنحو ان يجب علينا

ستر الفخذ فيجب علينا ستر بعض الركبة ولا يكون وجوب ستر بعضها نسخا ولم يجعل الزيادة عند التعدد نسخا نحو قطع رجل السارق بعد قطع يديه واحدى رجليه وقال قوم ان كان النص افاد من جهة دليل الخطاب او الشرط خلاف ما افادته الزيادة كانت نسخا كقوله صم في سائمة الغنم زكوة فانه يفيد نفي الزكوة عن المعلوفة بدليل الخطاب فاذا وردت الزكوة في المعلوفة كانت نسخا وقال ابو الحسين رحمه الله الكلام في الزيادة على النص يقع في مواضع لا ارتباط لها ا في معنى النسخ ب في اسمه ج وحكمه اما ا فان قوله هل الزيادة على النص يفيد معنى النسخ ام لا والحق انها تفيده لان معنى النسخ هو الازالة وكل زيادة فهي مزيلة لحكم من الاحكام لان اثبات كل شي لا اقل من ان يقتضي زوال العدم الذي كان واما ب كلامه هذا لو استعمل النسخ هنا بالمعنى اللغوي واما ب فان قيل هل الزيادة على النص تسمى نسخا ام لا والحق ان الزيادة اذا كانت هذه الزيادة التي كلامنا فيها هي الزيادة الشرعية ان كان حكما شرعيا وكانت الزيادة متراخية عنه سميت الزيادة نسخا لانه يقتضي الدليل المثبت لها ناسخا وان كان عقليا لم يسم نسخا واما ج فان قيل هل يجوز اثبات الزيادة بخبر الواحد وقياس ام لا والحق ان المزيد ان كان حكما عقليا جاز اثبات الزيادة بخبر الواحد والقياس الا ان يمنع مانع نحو ان يكون اثبات الزيادة مانعا من البلوى فلا يقبل فيه القياس عند خصم لا باعتبار النسخ بل باعتبار امر اخر وان كان شرعيا وكان دليل الزيادة متاخرا عن ذلك لم يجز اثباته بالقياس لان القياس المتاخر لا يرفع حكم النص وان كان خبر واحد وكان الحكم المرفوع ثابتا بخبر الواحد جاز ان يقبل في الزيادة وان كان مقطوعا لم يجز ان الله يخبر الواحد والحق ان الامة على قبول خبر الواحد فيه لا علمنا انهم كانوا يقبلونه ان كان مخصصا فهذا ما يتعلق بالاصول ويتفرع على ذلك احكام تسعة الاول زيادة التغريب او زيادة عشرين على جلد ثمانين لا يزيل جواز فعل الثمانين وجوب الزيادة وهو معلوم بالعقل لا ان ايجاب الثمانين اعم من ايجابها مع نفي الزايد او مع ثبوته لصدقه على كل واحد منهما فالعقيدتين وما به الاشتراك لا يدل على ما به الامتياز نفيا ولا اثباتا فايجاب

الثمانين لا يدل على عدم الزايد وانما عرف نفي الزايد بالبراءة الاصلية وهو دليل عقلي ولم ينقلنا عنه دليل شرعي فالمثبت للزيادة لا يرفع حكما شرعيا فلا يكون نسخا فيجوز اثباتها بخبر الواحد والقياس الا ان يمنع مانع غير النسخ واما كون الثمانين وحدها مجزية او كمال الحد او تعليق رد الشهادة عليها فكل ذلك تابع لنفي وجوب الزيادة فلما كان ذلك النفي معلوما بالعقل جاز قبول خبر الواحد فيه كما ان الفرض من الخمسة يتوقف على ادائها الخروج عن عهدة التكليف وقبول الشهادة فلو زيد فيها شي اخر لتوقف الخروج عن العهدة وقبول الشهادة على اداء ذلك مع جواز اثباته بخبر الواحد فكذا هنا واما قال الله تعم الثمانون كمال الحد وعليها وحدها يتعلق رد الشهادة لم يقبل في الزيادة خبر الواحد والقياس لان نفي وجوب الزيادة ثبت بدليل شرعي متواتر فرفعه يكون نسخا وكذا لو كان ايجاب الثمانين يقتضي من حيث المفهوم نفي الزايد وثبت ان مفهوم المتواتر لا يجوز نسخه بخبر الواحد والقياس لم يجز اثبات الزيادة بخبر الواحد والقياس الحكم الثاني لو اوجب عتق رقبة واطلق ثم قيدها بالايمان جرى مجرى التخصيص لانه قبل التقييد قد كان يجزي عتق الكافرة وبه خرج عتق الكافرة عن الخطاب فان كان للمقتضي لهذا التقييد خبر واحد او قياسا وكان متراخيا لم يقبل لان عموم الكتاب اجاز عتق الكافرة فاخراجه عنه نسخ بعينه وان كانا مقارنين كانا مخصصا جاز قبول خبر الواحد والقياس فيه وعندي نظر لان اجزاء الكافرة لم يثبت بالنص بل بالعقل الدال على اصالة براءة الذمة من التقييد كما ان ايجاب الثمانين اعم من ايجابها مع ثبوت الزيادة وعدمها ولا دلالة للعام على الخاص كذا ايجاب عتق الرقبة اعم من ايجابها مقيدة بالايمان او بالكفر ولا دلالة للعام على الخاص فلا يكون هذا التقييد نسخا كالاول الحكم الثالث اذا قطعت يد السارق ثم سرق فاباحة قطع رجله الاخرى رفع لحظر قطعها وذلك الحظر انما ثبت بالعقل فجاز رفعه بخبر الواحد والقياس ولم يسم نسخا الحكم الرابع اذا اوجب علينا فعلا او قال هو واجب عليكم فيجب بتركه فعل اخر لم يكن هذا التخيير نسخا لانه لم ينف حكما شرعيا بل ان الحظر في تركه ما اوجب علينا الا ان حظر تركه كان معلوما بالبقاء على حكم العقل لان قوله اوجب هذا الفعل يقتضي ترتب استحقاق الذم على تركه وهذا

لا يمنع ان يقوم مقامه واجيب بان ~~هذا التخيير لا يرفع حكما شرعيا بل~~ الحق وانما يعلم ان غيره
لا يقوم مقامه لان الاصل انه غير واجب ولو كان واجبا بالشرع لدل عليه دليل شرعي فصار علمنا بنفي وجوبه
موقوفا على ان الاصل نفي وجوبه ولدليل وجوبه انما رفع حكما عقليا فجاز اثباته بالقياس او خبر الواحد
ووافقه المرتضى فعبر بقوله اذ الوجه فاما على صفة التخيير والتضييق فان الاول لم يعد شيئا يخرج
عن الفرض ولا ما كان يجب فيه بل خير بين ما كان شرعيا واما الندب فبعيد او لو فعله الفعل وجها رفع
حكما شرعيا وكذا اذا خير بين شيئين لم يخير فيهما او بين ثالث اما لو قال بعد هذا الفعل واجب وحده
او قال لا غيره فلو فرض مقامه فان اثبات بدل له مما يجد يرفع حكما شرعيا لان قوله واجب وحده صريح
في نفي وجوب غيره فالمثبت لغيره يرفع حكما شرعيا فلا يجوز بخبر الواحد والقياس واما التضييق
بعد التخيير كايجاب صوم رمضان عقيب التخيير بينه وبين الفدية فقال السيد المرتضى انه نسخ لان
احد المخير فيه خرج عن حكمه الشرعي وهو جيد وقيل اذا خير بين الواجب اولا وغيره كان نسخا
ولو اثبت بدلا ثالثا لما وجب على المخير لم يكن نسخا وليس بجيد الحكم الخامس الحكم بالشاهد واليمين
ليس نسخا لمقتضى الآية اما اولا فلان الآية دلت على جواز الحكم بالشاهدين او الشاهد والمرأتين
وان شهادتهما حجة وليس فيه ما يدل على امتناع الحكم بحجة اخرى الا بالنظر الى المفهوم ولا حجة فيه فرفعه
ليس بنسخ فجاز بخبر الواحد واما ثانيا فلان قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا
رجلين فرجل وامرأتان تحريض استشهاد رجلين او رجل وامرأتين والحكم بالشاهد واليمين زيادة
في التخيير وهي ليست نسخا ومن قال الحكم بالشاهد واليمين نسخ لهذه الآية لزمه ان يكون الوضوء
بالنبيذ نسخا لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا واما ثالثا فقال السيد المرتضى الشاهد الثاني شرط
ولا يمتنع ان يقوم مقام الشرط غيره واذا لم ينع الآية فاورد به الخبر لم يكن فيه نسخ لها ثم اعترض
نفسه بان الآية تمنع من اليمين مع الشاهد في المعنى من حيث كانت اليمين قول المدعي فجرت مجرى دعواه
ثم اجاب بامكان ان لا يكون لدعواه حكم ويكون ليمينه حكم وان كانا معا قولا له فان الانكار
لا حكم له والنكول عن اليمين له حكم وان كانا راجعين الى قوله وكذا لا حكم لانكاره في اسقاط الدعوى
واليمين وليمينه هذا الحكم فكذا لا يمتنع اذا حلف مع شاهد ان يكون لقوله من الحكم ما لا يكون لدعواه
اذا تجردت الحكم السادس اذا زاد ركعة في الصبح قبل التشهد لم يكن نسخا للركعتين لان النسخ لا يتناول

فائده
علیه ان يبنيه ان كان الواجب المخير
التركه نحو حكم شرعي فرفعه يكون نسخا
ولان الآخر الما للوجوب
صح

دل الانفصال ولا الوجوب الى النهاية ولا الاجزاء ايضا لانها مجزيتان وانما كانتا تجزيان من دون ركعة اخرى
والآن لا تجزيان الا مع ركعة اخرى وذلك تابع لوجوب ضم ركعة اخرى ووجوب ركعة اخرى ليس
برفع الا لنفي وجوبها ونفي وجوبها حاصل بالعقل فلا ينسخ من هذه الجهة قبول خبر الواحد فيه وهو انه يكون نسخا
لوجوب التشهد عقيب الركعتين وذلك حكم شرعي معلوم بطريقة معلومة فلا يثبت بخبر الواحد
والقياس واما اذا زيدت الركعة بعد التشهد وقبل التحلل فانه يكون نسخا لوجوب التحلل بالتسليم اولا وهو
وذلك الحكم شرعي معلوم فلا يثبت بخبر الواحد والقياس ~~واما اذا زيدت الركعة بعد التشهد~~
~~وقبل التحلل فانه يكون~~ اعترض بانه قد كان يحرم الزيادة على الركعتين والتحريم حكم شرعي وقد
ارتفع بالزيادة واجيب بانه يمنع لو كان الامر بالركعتين مقتضيا للنهي عن الزيادة عليهما وليس كذلك
بل امكن ان يكون ذلك مستفادا من دليل اخر فزيادة الركعة على الركعتين ليس بناسخ حكم الدليل الدال
على وجوب الركعتين وفيه نظر فان البحث وقع في زيادة يغير حكم المزيد عليه ولو فرض ان الامر بالركعتين
من حيث هو نهي عن الزيادة بل ايجاب الركعتين وتعقيبهما بالتشهد والتسليم يقتضي النهي عن الزيادة فيكون
نسخا واعترض ايضا بان النسخ انما هو لاجزاء الركعتين بتقدير انفرادهما وهو حكم شرعي فيصدق معنى
الاجزاء الخروج عن عهدة الامر ونفي الخروج عن العهدة انه لا يجب مع فعلها شيء اخر وليس كذلك حكما شرعيا
لكون رفعه نسخا بل هو من مقتضى النفي الاصلي قال السيد المرتضى هذه الزيادة غيرت الاحكام الشرعية
لانه لو فعل بعد زيادة الركعة على ما كان يفعلها عليه اولا لم يكن لها حكم وكانه ما فعلها ومع هذه الزيادة
تأخر ما يجب من تشهد وسلام ومع فقد الزيادة لا يكون كذلك ولا يلزم ان يكون كل جزء من الصلاة
له في استحقاق الثواب حكم نفسه ولا يقف على غيره لان النسخ انما يدخل في الاحكام الشرعية واستحقاق
الثواب عقلي وعلى هذا لو زاد في زمان الصوم زيادة كانت نسخا فاما زيادة ركن على اركان الحج فليس يتبين
فيه انه يكون نسخا لانفصال بعض اركان الحج من بعض بخلاف الصلوة والصوم الحكم السابع زيادة غسل
عضو في الطهارة ليست نسخا لاجزائها ولا لوجوبها وانما هو رفع لنفي وجوب غسل ذلك العضو
وذلك النفي معلوم بالعقل وذلك ابتداء عبادة وكذا زيادة شرط اخر في الصلوة ليست نسخا لوجوب
الصلوة وما كونها غير مجزية بعد زيادة الشرط الثاني فهو تابع لوجوب ذلك الشرط واجزاؤها
تابع لنفي وجوبه ونفي وجوبه لم يعلم بالشرع فلذا اما يتبعه فجاز قبول خبر الواحد فيه هذا ان لم

بكن قد علمنا نفي وجوب هذه الاشياء من دين النبي صلى الله عليه وآله باضطرار اما لو علمنا اضطرارا معلوما
من جهة الشرع فلا يثبت رفعه بخبر الواحد والقياس الحكم الثامن قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل
يقتضي كون اول الليل طرفا وغاية للصيام فلا يفيده لو قال اخر الصيام غايته الليل لان لفظ الى للغاية
وضعا فايجاب الصوم الى غيبوبة الشفق يخرج اول الليل من كونه طرفا مع ان الخطاب افاده فيكون
نسخا لا يقبل فيه خبر الواحد والقياس لان نفي وجوب صوم اول الليل معلوم بدليل قاطع اما
لو قال صوموا النهار ثم ورد الخبر بايجاب الصوم الى غيبوبة الشفق لم يكن نسخا لان النص لم يتعرض في
الليل بالصوم ولا عدمه وانما تعين سقوطه بالاصل وقد نظر فانه لا فرق بين صوموا النهار وبين صوموا الى
الليل في الدلالة وحدهما اوجب الصوم الى الليل وهو لا يقتضي تحريم ما بعده وسقوطه عقلا نعم ان قلنا الحكم فيما بعد
الغاية يجب ان يخالف ما قبلها كان قوله صوموا الى الليل نسخا بخلاف صوموا النهار والتحقيق ان الغاية هنا ان
كانت للصوم كان ايجابه بعدها نسخا وان كان لوجوبه لم يكن نسخا الحكم التاسع لو قال صلوا ان كنتم متطهرين
جاز ان يثبت شرط اخر في الصلوة بخبر الواحد لان اثبات بدل الشرط لا يخرجه عن كونه شرطا لامكان تعدد
شرط الحكم الواحد بخلاف اثبات صوم جزء من الليل لانه يخرج اول الليل عن كونه غاية فاما نفي كون الشرط
الاخر شرطا فلم يعلم الا بالعقل فلم يكن رفعه رفع الحكم شرعي وكذا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق
مقتض لوجوب الطواف لنهايته ولا لاجزائه لانه لم يخير لوجود الشرط وفي الاول قد كان يجوز العدم
الشرط الثاني بالاصل ولا الدلالة الا من عدم الشرط لثبوته بالاصل ولهذا اثبتت الامامية
والشافعي من الاجزاء الحدث وابو حنيفة لما لم يعتقد مخالفة الخبر قال بوجوب الطهارة مع قوله
الطواف مجزيا من غير طهارة حيث اعتقد ان رفع الاجزاء نسخ للكتاب بخبر الواحد احتج القائلون
بان زيادة التغريب على الحد نسخ بوجوه آ الجلد قد كان قبل الزيادة كمال الحد فصار بعدها بعضه
فقد ازالت الزيادة كون الجلد كمال الحد ب الجلد قد كان وحده مجزيا وبعد الزيادة غير مجزي فقد زال
الاجزاء بالزيادة ج الجلد وحده قد كان يتعلق به رد الشهادة فلما زيد التغريب صار لا يتعلق به وحده
والجواب عن آ معناه ان كمال الحد عدم ضم غيره اليه ومعناه انه بعض الحد وجوب ضم غيره اليه فقولهم
هذه الزيادة نسخ لانها صيرت الجلد بعض الحد الواجب فعلة معناه انما كانت الزيادة نسخا لانها
زيادة فمعنى العبارتين واحد والكل والبعض من احكام العقل دون الشرع اعترض ابو الحسين بان الكل

مطلقا ان الطهاره وسدوديها كما كان
الطهاره عن قوله عليه السلام الطواف بالبيت
صلوه ليس كما لوجوب الطواف
صح

الكل والبعض في الجملة يعلمان بالعقل اما كون الشيء كل الحكم الشرعي او بعضه فانما يعلم بالشرع وفيه
نظر فان الكل والبعض مطلقا اذا عني اضيفا سواء اضيفا الى الحكم الشرعي او غيره من احكام العقل
ولا يصيران شرعيين باعتبار اضافتهما الى الحكم الشرعي وعن ب انه نفي عدم الاجزاء وجوب
ضم شيء اخر اليه يعود الى تعليل الشيء بنفسه وانه لو كانت زيادة التغريب نسخا لجاز ان تقول زوجته
لا الجلد وهو غير ممكن هنا اعترض ابو الحسين بانه ليس بجواب لانه ليس ابتداء دليل وهو مع ذلك غير صحيح
لان النسخ هو ازالة الحكم نقول قد يجوز زوال اجزاء الثمانين لا الى بدل اصلا وقد يجوز زوالها الى بدل
عن الثمانين وقد يجوز ازالته بزيادة على الثمانين ولا يجوز ازالته بالزيادة على الثمانين الى بدل الثمانين
لان في قولنا زيادة على الثمانين اثبات الثمانين واسقاطها الى بدل تناف وعن ج ان رد الشهادة
انما يتعلق بالقذف لا باقامة الحد كما يتعلق بعدالة ساير الكبائر وهما لكن زيادة او نقصان لا يرفع تعليق
رد الشهادة بما هو حد كما ان تغير العدة بزيادة او نقصان لا يرفع تعلق ~~وجوبهما بما هو~~ احكامها ومعلوم
ان الفرض لو كانت خمسا لتوقف قبول الشهادة على ادائها ولو زيد فيها لوقف على الفرض السادس
ولم يوجب نسخا اعترضه ابو الحسين بانه لو زيد في مدة العدة لكان نسخا لتعلق احكامها بالمدة المزيد عليها
ولو نحن في الفرايض اخرى لتعلق قبول الشهادة باداء الفرايض وجودها لا انه يكون نسخا للفرايض
البحث العاشر في ان النقصان هل هو نسخ ام لا اتفق الناس كافة على ان النقصان من العبادة نسخ لما اسقط
وعلى ان نسخ ما لا يتوقف عليه صحة العبادة لا يكون نسخا للعبادة كما لو اوجب الصلوة والزكوة
ثم نسخ احديهما وكما لو نسخ سنة من سنن العبادة ككشف الرأس والوقوف على يمين الامام لكن اختلفوا
في ان نسخ ما يتوقف عليه صحة العبادة هل يكون نسخا لتلك العبادة ام لا فذهب ابو الحسين البصري
وابو الحسن الكرخي الى انه لا يكون نسخا للعبادة سواء كان المنسوخ جزءا من مفهوم العبادة كالشطر
من الصلوة او شرطا خارجا كالوضوء وذهب قوم من المتكلمين الى انه نسخ للعبادة مطلقا واليه
مال الغزالي ومنهم من فصل فاوجب نسخ العبادة بنسخ جزئها دون شرطها وهو قول القاضي عبد الجبار
وقال السيد المرتضى ان كان ما بقي من العبادة بعد النقصان لو فعل لم يكن له حكم في الشريعة ولم يجز
مجرى فعله قبل النقصان فهو نسخ كما لو نقص من الصلوة ركعة وان لم يكن كذلك لم يكن نسخا كما لو نقص
من الحد عشرين والحق الاول لنا ان المجموع الكل كان متناولا للحكم معا فخروج احدهما لا يخل

التغريب قد نسخ تعلق رد الشهادة
بالجلد لانه نسخ الجلد سلمنا لكن رد الشهادة
تعلق بما هو حد فتغير الحد الى زيادة صح

نسخ للجزء الاخر كما في ارادة التخصيص ولان نسخ الوضوء ليس نسخا لصورة الصلوة لان النسخ رفع الاحكام
دون صورة الافعال ولا الحكم من احكامها لبقاء وجوبها واجزائها وكونها عبادة نعم الدليل الذي كان يدل على اجزائه
مع فقد الطهارة فانه تابع لسقوط وجوب الطهارة وكذا نسخ ركعة ليس نسخا للباقي من الركعات لان
النسخ لا يتناول صورة الفعل ولا الوجوب في الركعات ولا لكونها مشروعة ومجزية لبقاء ذلك كله نعم
يرتفع وجوب تأخير التشهد ونفي اجزائها من دون الركعة فان كانت الركعة لما نسخت اوجب علينا
اخلاء الصلوة منها ارتفع اجزاء الصلوة اذا فعلناها مع الركعة المنسوخة واجزاء الصلوة مع الركعة فقد كان
حكما شرعيا فجاز ان يكون رفعه نسخا لا العبادة بل المرتفع خاصة وهي الاحكام المذكورة الداخلة في الركعة الثانية
وهي مغايرة لذاتها فكان نسخها مغايرا لنسخ تلك الذات احتج المرتضى بان نسخ الركعة يقتضي نسخ وجوب اصل العبادة
لانه نسخ للمجموع وابقاء للباقي فان الركعتين الباقيتين ليست بعض الثلث بل هي عبادة اخرى والا
لكان من صلى الصبح ثلثا قد اتى بالواجب وزيادة كما لو وجب ان يتصدق بدرهم فتصدق باثنين والجواب
ان اردت بالمغايرة انها بعض منها فالجزء مغاير للكل فهو مسلم ولكن لم لا يكون نسخا للركعتين وان كان
نسخا لوجوب الكل من حيث هو كل وان اراد انها ليست بعضا من الكل فهو ممنوع قوله والا لكان من صلى
الصبح ثلثا قد اتى بالواجب وزيادة قلنا لو لم يكن بعضا من الواجب الاول بل عبادة اخرى اتفق في وجوبها
الى وقت ورود الامر بالحج وجوبها وهو خلاف الاجماع وانما لم يجز الصبح عند الاتيان بثلث لادخاله في الصلوة

تذنيبات: ا نسخ الطهارة بعد اعتبارها ليس نسخا للصلوة عند المرتضى الا حكم الصلوة التي كان عليه من قبل ولو كان
نسخ الطهارة نسخا للصلوة لوجب في نسخ [illegible] لماء وطهارته فحينئذ ان من احكام نجاسة [illegible]
لا يقتضي نسخ الطهارة لانه انما قيل لم تطهر الماء الطاهر ثم ما الطاهر وما النجس موقوف على البيان وقد
يجيء بزيادة ونقصان ولا يجري ذلك التعبير لنسخ الطهارة بخلاف نقصان الركعة لان الصلوة
بعد النقصان قد يعم حكمها الشرعي ولو فعلت في المحل الذي كان يفعل عليه من قبل لم يجز فيكانه منسوخة
ب نسخ القبلة قال الكرخي انه ليس نسخ للصلوة وبه قال ابو الحسين البصري وقال قاضي القضاة انه نسخ لها
وان كان نسخ الشرط المنفصل عنه ليس نسخا للمشروط وفصل المرتضى جيدا فقال ان نسخ التوجه الى جهة
اخرى كالتوجه الى بيت المقدس نسخ بالكعبة كان نسخا للصلوة لانه لو اوقع الصلوة الى بيت المقدس
بعد ما كان يفعله اولا لم يكن له حكم وكان وجوده في الشرع كعدمه وان اسقط وجوب التوجه

من شروط الصوم ولم يكن لهم
وجواز الركوع
بحث الاجماع
المقصد التاسع
اسم

الى جهة وخيرنا فيما عداها من الجهات لا يستحقه خلق الصلوة من توجه لحقه ما كان حرم عليه التوجه
الى الجهة الاولى كان نسخا للصلوة لانه لو اوقعها على الحد الذي كان يفعلها اولا لم تجز فصارت منسوخة وان نسخ
وجواز الركوع وخيرنا بين جميع الجهات لم يكن نسخا للصلوة لانه لو فعلها على الحد الذي كان يفعلها عليه من قبل
لكانت مجزية وانما نسخ التضييق والتعيين ج قال الكرخي نسخ صوم عاشوراء ليس نسخا للصوم اصلا وقال بعضهم
ان ما كان من شروطه لا يلحقه قال ابن الحاجب صوم عاشوراء بنية من الليل لم يكن ذلك منسوخا وبقيت
مثله في صوم رمضان وقال ابو الحسين انه نسخ صوم عاشوراء انما نسخ الصوم لعدم وجوب الصوم فيه وذلك الذي
رفع وجوبه فيقتضي رفع وجوبه على الاطلاق لانه لم يبق وقت اخر كان الصوم واجبا فيه ولو قيل لا
لا يصلوا اهل اليوم ثم قيل لا يصلوا فيه فصلوا في يوم غيره كانت الصلوة الاولى قد نسخت وتوجه الينا
ايجاب عبادة اخرى بامر اخر فكذا لو نسخ صوم عاشوراء برمضان وكذا كان حكم الصوم فقد نسخت
لم يبق شروطه ولم يجب الا ان يكون شروط الصوم الثاني هي شروط الصوم المنسوخ لامكان اختلاف
العبادات في الشروط وقول ابي الحسن الكرخي النسخ يتناول الوقت ليس بجيد لان النسخ يرفع
٢ احكام الافعال دون الاوقات البحث التاسع في الاجماع وفيه فصول الفصل الاول في ماهيته وتحققه
وكونه حجة وفيه مباحث ا الاول في ماهيته وهو من الالفاظ المشتركة في وضع اللغة بين امرين
العزم قال تعالى فاجمعوا امركم وشركاءكم وقال عليه السلام لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل ويصدق بهذا
الاعتبار على الاجماع على الواحد ب الاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا عليه فيجمع
الرجل اذا اسلانا جمع كما يقال البن واتمر فقولنا اجمعوا على كذا معناه صاروا ذا جمع عليه فالاتفاق كل
على ما كان بعد قول عليه السلام الاجماع واما في الاصطلاح فقد اختلفوا في حده فقال النظام هو كل
قول قامت حجته حتى قول الواحد وقصد بذلك الجمع بين انكاره كون الاجماع حجة وبين موافقته
للمشهور من تحريم مخالفة الاجماع وينتقض بقول الواحد فانه لا يسمى في الاصطلاح اجماعا وقال
الغزالي الاجماع اتفاق امة محمد صلى الله عليه واله خاصة على امر من الامور الدينية ويشكل بعدم انعقاد
الاجماع الى يوم القيمة فان امة محمد صلى الله عليه واله كل من تابعه الى يوم القيمة وكل موجود في عصر
فانه بعض امته سلمنا لكن لو فرض انه لم يكن العلماء في عصر من الاعصار و اتفقوا عامة على امر ديني
كان اجماعا شرعيا وليس كذلك عنده سلمنا لكن يخرج اتفاقهم على القضايا العقلية او العرفية وقيل انه

اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه واله على امر من الامور ويعني بالاتفاق الاشتراك
اما في الاعتقاد او القول او الفعل او اذا اتفق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول او الفعل الدالين
على الاعتقاد ونعني باهل الحل والعقد المجتهد في الاحكام الشرعية وقلنا على امر من الامور ليكن
الشرعية والعقلية واللغوية ويرد عليه ما ورد على الغزالي اولا فقيل انه اتفاق جملة اهل الحل والعقد
من امة محمد صلى الله عليه واله في عصر من الاعصار على حكم واقعة من الوقائع وان شرطنا قول العامي
فلنا عوض اهل الحل والعقد المكلفين فقولنا اتفاق نعم الاقوال والافعال والتقرير وقولنا
جملة اهل الحل والعقد ليخرج البعض والعامة وقولنا من امة محمد ليخرج اتفاق اهل الحل والعقد
من ارباب الشرائع السالفة وقولنا في عصر من الاعصار ليندرج فيه اجماع اهل كل عصر
وقولنا على حكم واقعة ليندرج فيه الاثبات والنفي والاحكام الشرعية والعقلية البحث الثاني في تحققه
المشهور ذلك لامكان اطلاع كل مجتهد على دليل حكم ما يعتقده وسبق الاراء
على ذلك فيتحقق الاجماع ومن الناس من احال ذلك فيما لا يعلم بالضرورة كما يستحيل اجتماعهم
في الساعة الواحدة على ماكول واحد وكلام واحد وكان اختلاف العقلاء في الفرعيات يمنع
ذلك اتفاقهم في النظريات وهو خطاء فان اتفاقهم انما يمتنع فيما يتساوى فيه الاحتمال كالماكول
المعين والكلمة المعينة اما ما يوجد فيه الترجيح عند قيام دليل او امارة ظاهرة فهو غير
ممتنع كالاجماع على نبوة محمد صلى الله عليه واله وضروريات دينه والاتفاق طوائف المسلمين كل
على مذهبه مع انتشارهم وتعددهم مع ان اكثر اتفاقهم صادر عن الامارات وقيل الاتفاق
ممكن لكن العلم به لا انه ليس وجدانيا العلم الضروري بان العلم باتفاق امة محمد صلى الله عليه على
حكم ما ليس كالعلم بالشبع والجوع وغيرهما من الوجدانيات ولا نظريا اذ لا مجال للعقل النظري
فيه فلانا قالوا كذا او لا بقي الحس ومن المعلوم ان الاحساس بكلام الغير او الاخبار عن كلامه انما
يمكن بعد معرفته فتعين الحكم باتفاق الامة قبل معرفة كل واحد وهو ممتنع لتفرقهم شرقا
وغربا وربما كان انسان في مطمورة لا يعلم قوله مع انا نعلم ان الذين بالمشرق لا علم لهم بعلماء اهل المغرب
فضلا عن العلم بكل واحد منهم ومعرفة مذهبه على التفصيل سلمنا العلم بكل واحد لكن لا يمكن
معرفة اتفاقهم الا بالرجوع الى كل واحد منهم وهو لا يفيد القطع به لاحتمال ان يفتى بخلاف

ادلتهم
بالمشرق لا علم لهم

ف معتقده خوفا وتقية او لامر اخر سلمنا معرفة كل قول معتقد لكن يحتمل رجوع اهل كل
بلدة عن فتواهم بعد الخروج عنهم الى غيرهم قبل فتوى اهل البلدة الاخرى ومع الرجوع لا يحصل
الاتفاق لانا لو فرضنا انقسام الامة قسمين وانفرد احدهما بالحكم والاخر بنقيضه ثم انقلب
المثبت نافيا والعكس لم يحصل الاجماع بل لو اتفق اجتماعهم كلهم في بلدة ورفعوا اصواتهم دفعة
واحدة بان اتفاقا ذلك الحكم لم يفد الحكم بالاجماع مع امتناع هذا الفرض لاحتمال ان يكون البعض
مخالفا وخاف من مخالفة الجمع العظيم ان خالف وخفي صوته لا يقال يبطل ما ذكرتم بالعلم الضروري
باعتراف المسلمين بنبوة محمد صلى الله عليه ووجوب الصلوة الخمس وباتفاق الشافعية على بطلان البيع
الفاسد والحنفية على انعقاده وان كانت الوجوه التي ذكرتموها حاصلة هنا بالعلم بان الكل
على ملة والفرس والعرب الاسلام والغالب على بلاد الهند الكفر وان كنا ما لقينا كل واحد من
ساكني هذه البلاد لانا نقول المسلمون هو المعترفون بنبوة محمد صلى الله عليه واله فقولكم نعلم اعتراف
المسلمين بنبوة محمد صلى الله عليه وال يجري مجرى ان يقال ان القائلين بنبوة محمد صلى الله عليه واله اتفقوا
على القول بنبوته وان عنيت بالمسلمين من ذلك سمنا القطع بان القائل بذلك قائل بنبوة محمد صلى الله عليه واله
ونمنع القطع بان كل من قال بنبوة محمد صلى الله عليه واله قال بوجوب الصلوات الخمس وصوم شهر رمضان
وان كنا نعرف حصول الظن فان الناس قبل المعرفة بالمقالات الردية يعتقدون جزما ان
ما بين الدفتين كلام الله تعم ثم تجد انه وقف على المقالات يوجد فيه اختلاف لانحو ما روي
عن ابن مسعود انه انكر كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن واكثر من الخوارج كون سورة
يوسف من القرآن ونقل عن جماعة من قدماء الشيعة ان القرآن غير مبدل ومع علمي بهذا
انا قد نعتقد في الشيء انه مجمع عليه اعتقادا قويا لكن لا اسلم ذلك الاعتقاد حد العلم ولا يخرج
عن الظن والعلم باستيلاء بعض المذاهب على بعض البلاد مستفاد من التواتر ورؤية معرفة
حال الاكثر ومعرفة حال الكل فان من دخل بلدة ورأى شعار الاسلام فيها العارف غلبة
المسلمين ولا يقطع بحيث ينتفي عن المسلم ظاهرا وباطنا عنها فالغرابة و الانصاف انه لا طريق لنا
الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم
على التفصيل وليس بجيد فانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها قطعا

كثيرهم

وحينئذ انما حصل للسامع ويطابق الاخبار عليه **البحث الثاني في ان الاجماع حجة** هذا هو المشهور عند اكثر
الناس ومنع منه النظام والخوارج وقالت الامامية انه صواب لان الاجماع يعني انه اتفاق
الامة او المؤمنين والعلماء منهم اي في اجماعهم وعلى كل الاقسام فلا بد وان يكون قول الامام
المعصوم داخلا فيه لانه سيد المؤمنين والامة والعلماء ومنهم فالاسم مشتمل عليه ولا ينعقد بدونه
وما يقول به المعصوم فانه حجة وصواب وحق لا باعتبار الاجماع بل باعتبار اشتماله على قول المعصوم
ولو انفرد لكان قوله الحجة وانما يقول بان قول الجماعة التي قوله موافق لها حجة لاجل قوله
والباقون قالوا انه تم على ان يجمع هذه الامة لا يتفق على خطاء وان جاز الخطاء على كل واحد بانفراده
فللاجماع تاثير واحتج الامامية على انه حجة بان زمان التكليف لا يخلو عن امام معصوم فيكون
الاجماع حجة اما الاولى فلان كل زمان لا يخلو من امام لانه لطف للعلم الضروري بان الخلق
مع وجود رئيس قاهر يمنعهم عن القبائح ويحثهم على الواجبات يكون حالهم في الاتيان بالواجبات
والانتهاء عن القبائح اتم من حالهم اذا لم يكن لهم هذا الرئيس واللطف كذلك واجب
لانه يجري مجرى التمكين في كونه ازاحة لعذر المكلف ولما كان التمكين واجبا كان اللطف كذلك وانما قلنا
انه يجري مجراه لان الواحد منا اذا دعى غيره الى اكل طعامه وكان غرضه نفعه ويبقى الى وقت
التناول وعلم انه لا يطعمه يطعمه الا اذا استعمل معه نوعا من التواضع فانه ترك ذلك النوع
يجري مجرى رد الباب عنه ومنعه من الدخول وانهم لو لم يجب فعل اللطف من المكلف لم يقبح
منه فعل المفسدة لعدم الفرق بين فعل يختار المكلف عنده القبيح وبين ترك ما يختار المكلف عنده الواجب
فثبت ان اللطف واجب وانه لابد في كل زمان تكليف من امام ويجب ان يكون معصوما والا
لزم التسلسل لان العلة المحوجة الى الامام صحة القبيح عن المكلف وامكانه منه فلو كان الامام كذلك
افتقر الى امام اخر فثبت انه لا يخلو زمان التكليف عن امام معصوم فكان الاجماع حجة لانه متى ما
اتفق قول العلماء على حكم فلابد وان يوجد في اثنائه قولهم قول ذلك المعصوم لانه سيد العلماء
وقوله حق فاذن اجماع الامة يكشف عن قول المعصوم الذي هو حق فظهر بهذا ان العلم في
كون الاجماع حجة لا يتوقف على العلم بالنبوة اصلا وان اجماع كل الامم حجة كما ان اجماع
امتنا حجة والاعتراض لا نم ان الخلق اذا كان لهم رئيس يمنعهم عن القبائح ويحثهم على الطاعات

الاجماع

عليه م

ت كانوا اقرب اليهما اما اذا لم يكن لهم هذا الرئيس فلا نم بل نحن نعلم انه ما خلى العالم
قط من رئيس فقولكم وجدنا العالم متى خلا عن رئيس حصلت المفاسد باطل لا نعم انه لم
يحصل العالم خاليا كيف علمتم انا وجدنا العالم متى خلا عن الامام حصلت المفاسد بل الذي
جربناه ان الامام اذا كان خائفا حصلت هذه المفاسد لكنكم لا تحتجون بظهوره وقتئذ
سلمنا امكان هذه التجربة لكنا نقول يدعون ان وقوع هذه المفاسد لوجود الرئيس كيف
كان او لوجود رئيس قاهر الاول مم والثاني مسلم واستقراء العرف انما يحصل بالثاني
لان الانزجار انما يحصل من السلطان القاهر دون الضعيف بل الغائب الذي لا يعرف في الدنيا
منهم لا يحصل الانزجار واسم لا توجبون الاول بل الثاني وهو غير لطف لا يقتضي في اثبات
اصل الامام ولا يمكن الا في التفصيل وسبب استتاره ظاهر فانه لو امن لظهر وزجر الناس
عن القبائح فلما اخافوه كان الذنب منهم لانا نقول ادعيتم وجوب نصب الامام كيف كان سواء
كان ظاهرا او مختفيا بانه لطف لان الخلق معه اقرب الى الطاعة وعنده للفلاح لا نم عند
وجود امام كيف كان بل عند امام قاهر فيجب اثبات التفاوت بين حال الخلق مع امام
كيف كان وعدمه سلمنا التفاوت لكن نصبه انما يجب لو خلا عن جميع جهات القبح فلو اشتمل على وجه
ما من وجوه القبح لم يجب نصبه لانه يكفي في قبح الشيء اشتماله على جهة واحدة من جهات القبح
ولا يكفي في حسنه اشتماله على جهة من جهات الحسن ما لم يخل عن كل جهات القبح فيجب عليكم الدلالة
على خلوه من جميع جهات القبح ولا يكفي جهة الحسن لانا لو قلنا ما ذكرتموه في كون الامام
لطفا لقلنا في كون المعرفة لطفا لان دليل كونها لطفا هو انها باعثة على اداء الواجبات
والاجتناب عن القبائح العقلي ولم يوجب احد بيان خلوها عن جهات القبح ولان ذلك
~~[illegible]~~
نقض او تعذر القطع بوجوب شيء عليه تم لكونه لطفا لقيام الاحتمال في كل ما يدعى فيه كونه لطفا
ولانه لا دليل على اشتمال الامامة على جهة قبح وما لا دليل عليه يجب نفيه ولان جهات القبح محصورة
نحو كون الفعل كذبا او ظلما او جهلا او عبثا من الوجوه وهي منفية عن الامام لانا نقول هذا
الاحتمال ان تحقق في المعرفة وجب الجواب عنه في الموضعين ولا يحكم لسقوطه لتعذر الجواب
عنه وان حصل الفرق بين المعرفة والامامة بطل القياس ثم الفرق هو ان معرفته تعم

كط ٤٣م

لطف يجب علينا فعله ويكفي في الايجاب علينا العلم باشتماله على المصلحة وعدم العلم
بجهات القبح لا اشتمالها على المفسدة لانه يفيد ظن انتفاء المفسدة والظن في حقنا قائم مقام العلم
في اقتضاء العمل اما الامامة فهي لطف يوجبونها على الله تعالى ولا يكفي في الايجاب عليه تعالى
ظن كونها لطفا لانه تعالى عالم بجميع المعلومات فيجب اثبات خلو الفعل عن جميع جهات
القبح حتى يكون ايجابه عليه تعالى ونحن لا نقول في فعل معين انه لطف فيجب عليه تعالى لقيام الاحتمال
بل ان كان يكون لطفا في نفسه فانه يجب على الله تعالى فعله فيه مع الاحتمال ولا دليل
عليه في نفس الامر لا يجب نفيه ونفيه ايضا عدم دليل في نفس الامر ولعله وجد ولا نعلم به ولا
يكفي بحث وما وجدت من عدم الوجدان انه لا يدل على عدم الوجود ومنع انحصار وجوه القبح فان
في صوم اول يوم من شوال الامر حيث كونه ظلما ولا جهلا ولا كذبا ولا يجوز هنا مثلا سلمنا وجوب
نفي جهة المفسدة في القدح في كونه لطفا لكن هنا جهتان ا نصبه يقتضي كون المكلف تاركا للقبيح
لكونه قبيحا او للخوف منه الامام وعند عدمه يتركه لا للخوف بل لقبحه ولا يقتضي ترتب العقاب على فعل
القبيح فاستلزم كون المكلف تاركا للقبيح لا لقبحه بل للخوف من العقاب لانه لا يلزم من قولنا ترتب العقاب
عليه لا يقتضي هذه الجهة من المفسدة ان يكون نصب الامام غير مقتضي لها او ان اختلاف حاليها
وسلمنا ان ترتب العقاب على فعل القبيح انما يعلم بالشرع فقبله يجوز ان يكون مفسدة من هذه
الجهة فلما ورد الشرع علمنا انتفاء هذه المفسدة قلنا فلم يجوز قبل ورود الشرع ان يكون نصب
الامام مفسدة من هذه الجهة فلما ورد الشرع علمنا انتفاء المفسدة سلمنا وجوب نصب الامام ثم
بعث الطاعة وترك المعصية عند عدم الامام اشق منهما عند وجوده فيكون نصبه سببا لنقصان
الثواب فيقبح حسنة فضلا عن وجوبه سلمنا ان الامام لطف لكن في كل الازمنة او بعضها الاول
مم والثاني مسلم لجاز ان يوجد قوم يشتغلون على طاعة العقل ويعلم تعالى انه لو نصب لهم رئيسا
قتلوه واذا لم ينصبه امتنعوا من القبائح فيكون مفسدة ح وهذا وان كان نادرا لكن كل زمان
يحتمل ان يكون ذلك النادر فيمتنع الجزم بوجوب نصبه في شيء من الازمنة لا يقال الانكفاف
انما يحصل من رئيس معين وكلامنا في المطلق ولان هذه المفسدة نادرة والمفاسد حال عدم
الامام غالبة والغالب اولى بالرعاية لانا نقول فنتبين ان الانكفاف من المطلق كالمعين ثم

كط ٤٣م

ثم اذا كان الانكفاف قد يحصل من المعين فيكون نصبه مفسدة فان لم يحصل المطلق الا في ذلك
المعين كما هو في زمن الائمة كان ذلك مفسدة ايضا وهذه المفسدة وان ندرت الا ان كل
زمان يحتمل ان يكون هو فلا يحصل قطع بوجوب نصبه في زمان ما سلمنا كونها لطفا في جميع الازمنة
لكن جاز ان يقوم غيرها مقامها في اللطفية فلا تتعين للوجوب وبان الاحتمال لم لا يحصل العصمة لئلا
يلزم التسلسل فللامام لطف غير الامام يحصل به الانزجار عن القبائح واداء الواجبات فان اجاز ان
يكون له لطف مغاير للامامة جاز للامة ايضا سلمنا كون الامام لطفا على التعيين لكن في المصالح
الدنيوية لا الدينية لان منفعته حصول نظام العالم واندفاع الهرج والمرج والتحالف وكل ذلك
دنيوي ويحصل الاصلح في الدنيا غير واجب على الله تعالى او في اقامة الصلوات واخذ الزكوات وهي
مصالح شرعية لا تجب عقلا فما هو لطف فيه اولى بعدم الوجوب العقلي لانه لطف في المصالح الدينية
العقلية لان تكرار زجرهم عن القبائح وامرهم بالواجبات يمرن النفوس عليها فيؤدي الى
ترك القبائح لقبحها وفعل الواجبات لوجه وجوبها وهي مصالح دينية لانا نقول لا يمنع تفاوت
حال الخلق في هذا المعنى بسبب وجود الامام فان عند وجوده ربما وقعت احوال الخلق
على ساذجيتها وربما صارت بالضد لانهم اذا ابغضوه قابلوهم ازدادت المفسدة وربما اقدموا
على فعل الواجب وترك القبيح لخوف خاصة وبالجملة فاحوال الخلق انما تتفاوت في المصالح
الدنيوية او الشرعية دون العقلية سلمنا انه لطف لكن يمنع ان كل لطف واجب وجريانه
مجرى التمكين قياس لا يفيد اليقين ويمنع مساواته للتمكين وترك التواضع لا يقدح في الارادة
على الاطلاق لاختلاف الارادات فجاز ان يريد منه اكل طعامه ارادة لا يبلغ حد فعل اللطف
فان التكليف تفضل فلا يجب عليه ان ياتي باقصى مراتب التفضل والفرق بين فعل المفسدة وترك
اللطف فان الاول اضرار فيقبح والثاني ترك نفع فلا يقبح سلمنا لكن وجوب اللطف لكن لحصول
الموقوف الاول مسلم والثاني مم فلم قلت ان الامام لطف يحصل فانه لا يمكن
القطع بان عند وجود الامام يفعل الانسان الطاعة ويجتنب المعصية نعم يكون اقرب
ويمنع وجوب اللطف للمقرب على الله تعالى والمصنف انما يجب عليه التواضع لو علم او ظن
الاجابة معه ولو علم عدمها لم يكن منه التواضع فضلا عن وجوبه ولا يتحد وجوب زمان

كط ٤٣م

نعلم نعم ان الامام لا يكون لطفا محصلا فلا يجب نصبه سلمنا وجوب اللطف مطلقا لكن اذا امكن لا بدونه فلو علم الله تعالى انه لا يخلق في ذلك الزمان لم يرد ان يمكن خلق المعصوم فلم قلت انه لا يحسن التكليف وانما يحسن التكليف في ذلك الزمان جوزنا في كل زمان ان يكون هو ذلك الزمان فلا يمكن القطع بوجوب الامام في شي من الازمنة والتواضع انما يجب على الضيف لو كان متدلل ولو لم يكن حسن طلب تناول الطعام من دون التواضع سلمنا لكن كل ذلك مبني على الحسن والقبح العقليين ثم يبعض الدلايل القضاة والامراء فانهم لو كانوا معصومين كان حال الخلق اقرب الى الصلاح ولو وجد في كل بلد امام معصوم كانوا اقرب اليه ولو كان الامام عالما بالغيوب قادرا على التصرف في الشرق والغرب والسماء والارض لكانوا اقرب ولو كان يجيئ اذا اساء احد وطارت الملايكة اشتد خوف المكلفين منه لان كل واحد يقول لعله معي وان كنت لا اراه ولا خلاص عن هذه الالزامات الا بان في هذه الاشياء وان حصلت منها هذه المنافع لكن علم الله تعالى فيها وجه مفسدة خفي فلم يجب عليه فعلها اولي انها وان خلت عن جهة المفاسد كلها لكن لا يجب عليه فعلها او كل واحد من هذه قايم فيما ذكرتموه سلمنا لكن لا نسلم انه معصوم قوله والا افتقر الى لطف اخر قلنا نعم ويجوز ان يكون هو الامة فان الاجماع وان لم يثبت بعد كونه حجة لكن جاز ان يكون حجة فجاز ان يكون الامام لطفا لكل واحد من احاد الامة ومجموع الامة لطفا للامام ولا يكفي في عدم عصمة مجموع الامة الطعن في ادلة الاجماع سلمنا عصمته لكن نمنع استحالة الاجماع على الخطاء لاتفاق كل واحد من الامة بحيث لا يقتضي تعمد احد على الحق لو سلمنا انه راجح لكن يجوز عندهم التقية والاظهار بالباطل عند الخوف فجاز ان يخاف من الجماعة فيوافقهم على غير الصحيح وقد نص علي عليه السلام عند عهد مع الهاشميين والاموييين والانصار التقية خوفا من ابي بكر وعمر مع قلة انصاره فاذا جاز الخوف في هذه الصورة فجوازه في الرجل الواحد مع العالم بهم اقرب والجواب ان انكار كون الخلق مع الرئيس اقرب الى الطاعة يجري مجرى انكار السوفسطائية لانه معلوم بالوجدان ولا يتردد في الحكم بذلك وقوع الخلل فيه ونقديره وترتيب الحكم عليه ثم حل نقض الاستدلال به لعلية ونحن نوجب السلطان القاهر وقد وجد لكن الامة هما احقت في اخافته فاللطف الذي يجب عليه تعالى قد فعله والذي يجب على الامام عليه السلام من قبوله ما كلف به قد فعله والامة تركت ما وجب عليها وهو الانقياد لاوامره والذب لهم والانزجار بحصول الاخصاء لان كل واحد من العصاة يجوز ظهوره في تلك الحال فينزجر حذرا عن الاقدام على المعصية وهو كاف في اللطف وجهات القبح منفية

متعدد هنا لانا معلوم لنا لا نكلف بان احاطها فيحصل وجود وجه قبح لا نعلم ولا شك في انتفاء وجوه النفع في الامامة فتبقى المصلحة خالصة ولان للعقل اما ان يكون لازمة للامامة او عارضة لها والقسمان باطلان اما الاول فلانه لو كان كذلك لم ينفع نصبها في وقت ما من الاوقات وهو باطل بالقوة اتم او بجاعلك للناس اماما واما الثاني فلان العارض يجوز زواله فيحصل عن جهات المفاسد فيجب نصبه ولان من اوجب نصبه في وقت ما من الاوقات عن الله تعالى اوجب نصبه دايما ولانه كلما ثبت نصب الامام نحو المعصية ثبت منه الامر وهو يقولون لوجوبه على الامة ولما كان الغالب على الكثر الفساد والغالب كان عدم الامام مقتضيا لكثرته وانتشاره واستمراره ووجوده مقتضيا لقلته وانقطاعه ثم يتمرن الانزجار عن المفاسد والانقياد الى الطاعات الى ان يصير ملكة راسخة ويتمكن في النفس الى ان يبقى الوجوه والاعتبارات عن الطاعات دون الخوف فيجب كونها اشق منه سلمنا لكن هذا التفاوت لا يقتضي مفسدة بل فوات بعض المصلحة وعدم الامام يقتضي فساد الكل ابداء وعدم انقياد الامة في بعض الازمنة المقول له لا يخرج المقتضي عن مقتضاه وهو المصلحة الناشية عن نصبه ووجود لطف الامام لا يخرج الامام عن اعتبار اللطف فيه للامة اذ لو كان في وقت من الاوقات لوجب ولفعله تعالى وعصمة الامة غير ممكن في الحكمة لئلا يبطل التكليف والنص لا يخرج الامام عن كونه لطفا يجب هو او غيره من الالطاف القايمة مقامه وكل من قال بوجوب احدهما احدهما قال بوجوب نصب الامام هنا ومنع قرب العالم الى الصلاح الذي يحصل بوجود الامام منه مكابرة وكون اللطف كالتمكين ليس بقياس بل هو حكم بالتساوي بينهما لاتحادهما في المعنى والارادة المفروضة جازمة تستلزم وجوب التواضع والله تعالى يريد ارادة جازمة ارشاد العالم وامتثال اوامره ونواهيه فيجب نصب اللطف لهم كالتمكين والالات ونحن نوجب اللطف المقرب لحصول الغرض به وفرض كفر كل الامة في زمان ما مع التكليف محال لوجوب الامام فيه وقيام القضاة والامراء بتدبير الامام والخوف منه وللواجهة الى خلاف فساد حال الامام فلهذا اوجبنا عصمته دون عصمتهم وكذا لم يجب تمكين كل واحد من الامة من فعل ما يريده وعلم الغيب وتصعد الى السماء ويطلع مع الملايكة لذا لا يجب في الامام ذلك والفرق بينها وبين نصب الامام ظاهر والاجماع لا يجوز ان يكون لطفا لانه اذا جاز على كل واحد الخطاء جاز على الجميع للعلم القطعي بان الهيئة لا تقدم بجامعة الخبر كما جاز الكذب مع الانفراد جاز مع الاجتماع ومع اشتمال

الاجماع على قول المعصوم وهو حق فان الاجماع انما يتم لو اشتمل على قوله فلا يجوز منع دخول له بعد فرضه وحمله على التقية لذلك لا انا وقع الاجماع الصادر عن الاختيار وهو لازم عليهم في احاد العلماء البحث الرابع في حجية الاجماع احتج الجمهور على كون الاجماع حجة وان مجموع الامة معصوم مع انتفاء عصمة كل واحد منهم بوجوه الاول احتج به الشافعي وهو قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد فيشتركان في التحريم لقبح الجمع بين الحلال والحرام في التوعد فلا يقال ان زنيت وشربت الماء عاقبتك واذا حرم اتباع غير سبيل المؤمنين وهو عبارة عن متابعة قول او فتوى يخالف قولهم وفتواهم وجب ان يكون متابعة قولهم وفتواهم واجبة اذ لا خروج عن القسمين والاعتراض من وجوه أ لا نسلم تحريم متابعة غير سبيل المؤمنين مطلقا بل حال اشتراط التحريم بمشاقة الرسول لا مطلقا ولا يلزم ان زنيت وشربت الماء عاقبتك لاباحة الشرب مطلقا وقيد الاية اذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما عند حصول الشاقة كانت والا لكان كل عاص شاقا له بل هي الكفر وتكذيبه واذا كان كذلك لزم وجوب العمل بالاجماع عند تكذيب الرسول وهو باطل لان العمل بصحة الاجماع متوقف على العلم بالنبوة فايجاب العمل حال عدم العلم بالنبوة تكليف بالجمع بين النقيضين وهو محال لانا نقول لا نسلم ان تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين عند المشاقة يستلزم وجوب اتباع سبيلهم عندها لثبوت الواسطة وهي عدم الاتباع ويمنع امتناع وجوب اتباع سبيل المؤمنين عند المشاقة وانما لا يحصل الا مع الكفر لا بها يتحقق من كون احد الشخصين في شق والاخر في اخر ويكفي فيه مطلق المخالفة وان لم يبلغ حد الكفر سلمنا ان المشاقة لا يحصل الا عند الكفر لكن لا ينافي الكفر تكليف العمل بالاجماع لان الكفر كما يكون بالجهل بصدقه قد يكون بنوع كشد الزنار والقاء المصحف معا في النجاسات والاستخفاف بالنبي صلى الله عليه وآله مع الاعتراف بصدقه ونبوته وانكار نبوته باللسان مع العلم بكونه نبيا وكل ذلك لا ينافي العمل بوجوب الاجماع سلمنا المشاقة فلم قلتم انها مانعة من التكليف فانه تعالى كلف ابا لهب بالايمان ومن جملته تصديق الله تعالى في جميع ما اخبر به ومن جملته انه لا يؤمن فيكون مطلقا بان يؤمن بانه لا يؤمن وكذا في قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ومن جملته تصديقه في هذا الجزم ب الاية انما يلزم تحريم متابعة غير سبيل المؤمنين

المؤمنين بشرط تبيين الهدى لا مطلقا لانه تعالى ذكر المشاقة وشرط فيها تبين الهدى ثم عطف الاتباع فيجب اشتراط التبيين في التوعد على الاتباع قضية للعطف واللام في الهدى للاستغراق فلا يحصل التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين الا بعد تبيين جميع انواع الهدى ومن جملته الدليل الذي ذهب المجموع الى الحكم باعتباره فيبقى فايدة الاجماع ولان من قال لعبده اذا ظهر لك صدق فلان فاتبعه فهم منه ظهور صدق قوله بشي غير قوله فكذا هنا وجب ان يكون تبين صحة اجماعهم مبنيا على اجماعهم واذا توقف العمل بالاجماع على دليل منفصل يدل على صحة ما اجمعوا عليه ماتت فايدته يمنع التوعد على متابعة كل ما كان غير سبيل المؤمنين لان لفظ الغير وسبيل ليسا للعموم سلمنا للعموم لكن يسقط الاستدلال لانه يصير التقدير كل من اتبع كل ما كان مغايرا لكل ما كان سبيلا للمؤمنين استحق العقاب وهو لا يقتضي ان يكون المتبع لبعض ما غاير سبيل المؤمنين مستحقا للعقاب بل الاية تدل على المنع في البعض وهو حق فانه يحرم بعض ما غاير بعض سبيل المؤمنين او بعض ما غاير كل سبيل المؤمنين او كل ما غاير بعض سبيل المؤمنين او يحمل هو السبيل الذي به صار هو مؤمنا والذي يغايره هو الكفر فمفهوم الاية وسبع غير سبيل المؤمنين فيما صار به مؤمنا كمفهوم قولنا لا تتبع غير سبيل الصالحين وهو المنع من متابعة غير سبيل الصالحين فيما صاروا به صالحين ولا يفهم المنع من متابعة غير سبيل الصالحين في كل شي حتى في المباحات كالاكل والشرب ولان الاية نزلت في رجل ارتد وهو يدل على ان الغرض المنع من الكفر لفظ السبيل حقيقة في الطريق الذي يحصل فيه المشي وليس مرادا اجماعا فيبقى مجازا اذ ليس بعض المجازات اولى وايضا لا يمكن حمله مجازا عن اتفاقهم على الحكم لعدم المناسبة بين الطريق المسلوك واتفاق الامة على حكم شرعي وشرط المجاز المناسبة سلمنا لكن يجوز حمله مجازا على الدليل الذي لاجله اجمعوا لان اجماعهم ان لم يكن عن دليل كان خطاء وان كان عن دليل حصل سبيلان الفتوى والاستدلال عليه فليس حمله على الفتوى اولى من حمله على دليل الفتوى بل هذا اولى للتناسب بين الدليل والطريق فان الحركة الفكرية في مقدمات الدليل موصلة الى المطلوب كايصال الحركة البدنية في الطريق المسلوك الى المطلوب فيصير الاية وجوب اتباعهم في سلوك طريقهم الذي لاجله اجمعوا عليه وهو الاستدلال بدليلهم فلا يبقى الاجماع بانفراده حجة ه لا يمكن حمل من على العموم ولا لفظ المؤمنين والا لزم تطرق التخصيص

كل
الصالحين

ولذلك كانوا مكلفين بالايمان صح

الى الاية لعدم دخول العوام والصبيان والمجانين في الاجماع و لا يلزم من تحريم اتباع غير
غير سبيلهم وجوب اتباع سبيلهم لان لفظ غير وان استعمل في الاستثناء لكنه في الاصل
للوصف وهناك واسطة وهي ترك الاتباع لا نقال ترك متابعة سبيل المؤمنين غير سبيل المؤمنين
فمن ترك اتباع سبيلهم اتبع غير سبيلهم لانا نقول شرط المتابعة الاتيان بمثل فعل المتبوع
لاجل انه فعله فمن ترك متابعة سبيل المؤمنين لاجل ان غير المؤمنين تركه اتبع غير سبيل المؤمنين
اما من تركه لدلالة دليل على وجوب ذلك الترك او لانه لم يدل شي على متابعة المؤمنين تركه
مع الاصل لم يكن متبعا لاجل ان لا يدخل تحت الوعيد ز يمنع دلالة الاية على متابعة المؤمنين
في كل الامور لوجوه ا لو اتفقوا على فعل مباح لم يجب اتباعهم فيه والا لنافي الاباحة ب اهل الا
جماع قبله كانوا مجتمعين على جواز البحث عن الحكم وصيرورة كل واحد الى اجتهاده وبعده ممنوعا منه
فلو وجب اتباعهم علمنا لزم اتباعهم في النقيضين لانتفاء الاجماع الاول فكان شرطا بعدم
الاتفاق على حكم واحد فيما اتفقوا الى شرط الاجماع الاول فزال شرطه لانا نقول المعنى من
من عدم حصول الاجماع حصول الخلاف فلو شرطنا تجويز الخلاف بعدم الاجماع لزم اشتراط
تجويز وجود الشي بوجوده ولانه لو جاز اشتراط احد الاجماعين جاز اشتراط الاخر وهذا
فلا يستقر اجماع ما ج الاجماع ان لم يكن عن دليل كان خطاء فلا يكون حجة وان كان عن دليل لم يكن
هو الاجماع لانه اما نفس حكمهم او نتيجة حكمهم ودليل الحكم متقدم عليه وعلى نتيجته واذا كان عن الا
جماع وجب اتباعهم في الاستدلال على الحكم بغير الاجماع فيكون ابانتها لاجماع اتباعا لغير سبيلهم
واذن فهم للتابع تبيين من المنافق بمن نفق الى المتابعة في الحق وهو الايمان لوجوه ا لو قال
اتبع سبيل الصالحين فهم منه صار وضما لحيب ب حمل الاية عليه يقتضي كون ذلك السبيل حاصلا
في الحال ولو حمل على الحمل الشرعي كان فيما سيهي سبيلا لهم لو لم يحقق في حياة الرسول صلى الله
عليه وآله فالحمل على الاول اولى ح لو قال السلطان من شاقني وذهب الى غير سبيل الموافقين وبين
الى قوم متظاهرين بطاعة الوزير عاقبتهم لفهم سبيلهم في طاعة الوزير دون سائر سبيل ح لفظ
المؤمنين جمع لتحرف بلام الجنس فيفيد الاستغراق ولان اجماع المحق غير معتبر اجماعا ولان اقوال
الفرق متناقضة وكل المؤمنين هم الذين يوجدون الى يوم القيمة فلا يكون اجماع كل عصر

لزوال ح

الشك

عصر حجة لان المؤمنين هم المصدقون وهم الموجودون لان من لم يوجد ليس بمؤمن لانا نقول
اذا وجد اهل العصر الثاني لم يكن اهل العصر الاول كل المؤمنين فلا يكون اجماعهم حجة على اهل الثاني
ط الاية نزلت في زمن الرسول صلعم فيكون الاية مختصة بمؤمني ذلك الوقت فيكون اجماعهم حجة والتمسك
بالاجماع انما يمكن بعد وفاة الرسول صلعم فما لم يثبت بقاء الموجودين عند نزول هذه الاية الى بعد وفاته و
اتفاق قولهم لم يدل الاية على صحة ذلك الاجماع لكنه غير معلوم في شي من الاجماعات بل المعلوم
خلافه لموت كثير منهم في حياته صلعم ى لا يمكن ارادة كل المؤمنين في كل عصر لعدم اعتبار قول العوام والاطفال
والصبيان والمجانين بل بعض مؤمني كل عصر وهو المعصوم يا الايمان عبارة عن التصديق القلبي
وهو خفي عنا لكنه يعلم كونه مصدقا ولا يكفي تصديق اللسان بجواز كونهم بالقلب واذا
جهلنا ايمانهم لم يجب علينا اتباعهم وهو لازم على المعتزلة القائلين بان المؤمن هو المستحق للثواب
لانه غير معلوم ايضا ولان الامة اذا اجمعت لم يعلم كونهم مستحقين للثواب الا بعد العلم بصدقهم
في ذلك الحكم اذ لو جوزنا خطاهم وان يكون كبيرة جوزنا خروجهم عن استحقاق الثواب
واسم الايمان فاذن لا يعرف ايمانهم الا بعد معرفة كون حكمهم صوابا فلو استفيد كونه صوابا
من اجماعهم دار لا يقال يجوز ان يكون المراد من المؤمنين المصدقين باللسان مثل ولا تنكحوا المشركات
حتى يؤمن لانا نقول الاسم الموضوع للمصدق بلسانه مجاز فاذا جاز حمله عليه جاز ان يحمله على احسن
وان يكون المراد ايجاب متابعة السبيل الذي من شانه ان يكون سبيلا للمؤمنين كما لو قال اتبع سبيل الصالحين
اراد اتباع السبيل الذي يجب ان يكون سبيلا للصالحين لا وجوب اتباع سبيل من يعتقد كونه صالحا
يب دلالة الاية على الاجماع ظنية لما تقدم من ان دلالة الالفاظ ظنية والمسئلة قطعية فلا يجوز
التمسك فيها بالظني ولا يمكن جعل المسئلة ظنية لان احدا لم يقل ان الاجماع المنعقد صريحا الحكم
ظني بل بعضهم نفى كونه دليلا اصلا وبعضهم جعله قطعيا فكونه ظنيا مالم يقل به احد والعجب
ان الفقهاء اثبتوا الاجماع بعمومات الايات والاخبار واجمعوا على ان منكر ما يدل عليه العمومات لا يكفر
ولا يفسق اذا كان عن تاويل ثم يقطعون بما دل عليه الاجماع ويكفرون مخالفه او يفسقونه فجعلوا الفرع
اقوى من الاصل يج المعارضة بالكتاب والسنة والعقل اما الكتاب فالايات الدالة على منع
كل الامة من القول الباطل والفعل الباطل كقوله وان تقولوا ولا تاكلوا اموالكم والنهي

لانقدم صح

انما يمنع من المتصور واما السنة فوجوه ا قوله صلعم لا تقوم الساعة الا على شرار امتي ب لم يذكر معاذ
الاجماع ولو كان دليلا شرعيا لذكره ولم يصبه عم لامتناع تاخير البيان عن وقت الحاجة ج قوله
لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض د قوله صلعم ان الله لا يقبض العلم انتزاعا
ينتزعه من العباد لكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا
فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا ه قوله صلعم تعلموا الفرائض فانها اول ما ينسى و قوله صلعم من اشراط
الساعة ان يرفع العلم ويكثر الجهل فهذه الاخبار يدل على خلو الزمان عمن يقوم بالواجبات واما
المعقول فوجهان ا كل واحد يجوز عليه الخطاء فالمجموع كذلك كما ان كل زنجي اسود وكذا المجموع
ب الاجماع ان كان لدلالة فالواقعة التي اجمع عليها كل علماء العالم يكون عظيمة فيوفر الدواعي
على نقل دليلها القطعي الذي اجمعوا لاجله فلا يبقى في الاجماع فايدة وان كان لامارة لزم اتفاق
الخلق على معنى امر ظني وهو ممتنع لاختلاف احوال الناس فيها ولان في الامة من ينكر الامارة
وان كان لا لهما كان خطاء والجواب عن ان التوعد ليس مشروطا بالمشاقة لان المعلق على
الشرط ان لم يعدم بعدمه حصل غرضا والا لكان اتباع غير سبيل المؤمنين جائزا مطلقا عند
عدم المشاقة وهو باطل لان خلاف الاجماع ان لم يكن خطا فلا شك في انه ليس صوابا
مطلقا وفيه نظر لان التوعد اذا كان مشروطا بالمشاقة وانتفى الشرط انتفى المشروط الذي
هو التوعد ولا يلزم منه كون مخالفة الاجماع صوابا لامتناع الخالي عن الجرح وفيه بحث ولعترض
عليه بانه لا يلزم حصول الغرض من القسم الاول لجواز ان لا يكون المعلق بالشرط عدما عند
عدمه فيكون حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين عدما عند عدم مشاقة الرسول وان ردد في عدم
دونه الحرمة عند عدم المشاقة لم يلزم جواز مخالفة الاجماع في جميع الصور عند عدم المشاقة
ان كانت الحرمة عدما عنده اذا نفى حرمة كل اتباع لغير سبيل المؤمنين لا يوجب جواز
كل اتباع لغير سبيلهم ثم اثبات القسم الثاني حق التوعيد الاول لم يحصل غرضه والتهديد د
المعترض بذلك تعلق الحرمة بالمشاقة بل ترتيب الوعيد على المشاقة والاتباع المذكورين
مجموعا ولا يلزم منه ترتيبه على كل واحد منهما منفردا وما ذكره ليس جوابا عنه وعن ب ان بين الهدى
ليس شرطا في ايجاب متابعة سبيل المؤمنين بل هو شرط في لحوق الوعيد على المشاقة لا عنده

كما

منع اتباع غير سبيل المؤمنين ولا يلزم من تساوي المعطوف والمعطوف عليه في شرط المعطوف عليه تساويهما لكن
الهدى الذي هو شرط هو دليل الوحدانية والنبوة لا ادلة احكام الفروع واذ لم يكن دليل
الفروع شرطا في لحوق الوعيد على المشاقة لم يكن شرطا في الوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين سلمنا لكن
هنا ما يمنع منه وهو خروج هذه الاية مخرج المدح للمؤمنين وعلى ما ذكره السايل يبطل ذلك
فانا لو عرفنا ان قول اليهود في بعض الاحكام هدى لزمنا القول بمثله ولا فضيلة لهم فيه ولان
اتباع المؤمنين هو الرجوع الى قولهم لاجل انهم قالوه لا للحجة بالدليل فانا لسنا متبعين
لليهود والنصارى في اثبات الصانع ونبوة موسى وعيسى عم لانا لم نذهب اليه لاجل قولهم وفيه
نظر اذ مع الحمل على من يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى الموجب لعدم المشاقة ويتبع غير
سبيل المؤمنين من بعد ما تبين له الهدى الموجب لعدم المتابعة يحصل الغرض من العطف وتسلم
ممكن وهو الظاهر من الاية وعن ح ان العموم حصل من اللفظ والايماء اما اللفظ ففي وجهين ا لو قال
من دخل غير داري ضربته فهم العموم لصحة استثناء كل دار مغايرة لداره ب لو حمل على سبيل واحد وهو
غير معين لزم الاجمال بخلاف العموم وحمل كلامه تعالى على ما هو اكثر فائدة اولى خصوصا مع ان عرف
هذه اللفظة للعموم واما الايماء فلما بان من ان ترتب الحكم على اسم مشتق يكون المسمى علة له
فعلة التهديد كونه اتباعا لغير سبيل المؤمنين فيلزم الحكم معه وهذا المقتضي قوله لو حمل على الكل سقط
الاستدلال قلنا انما يلزم ما قلتم لو حمل على الكل المجموعي اما على كل واحد فلا ومعلوم انه المتبادر
الى الفهم لان من قال من دخل غير داري فله درهم لم يفهم انه اراد جميع الدور المغايرة قوله المراد المنع من
متابعة غير سبيل المؤمنين فيما به صار وغير مؤمنين وهو الكفر قلنا الاصل اجراء الكلام على عمومه
ولانه لا معنى لمشاقة الرسول الا اتباع غير سبيل المؤمنين فيما به صاروا غير مؤمنين فلو حملنا
الاتباع عليه لزم التكرار قوله نزلت في رجل ارتد قلنا العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب
وفيه نظر لان لفظ غير وسبيل لا خلاف في انهما ليسا من الفاظ العموم والاستثناء للصلاحية
او انه قرينة ولاحتمال انهم فيما صار وابه مؤمنين ويمنع علته الشي والفاظ العموم للكل المجموعي لا لكل
واحد لاصالة البراءة خرج الكل المجموعي المنفي يبقى الاخر على الاصل وبالتكرار لو حمل على من له فيما
صار وابه مؤمنين لتوجه الذم على الكفر وعلى ترك الايمان الذي هو سبيل يستحق المدح

حمل

مرحل ح

فكان المخالفة اولى بتوجه الذم والخصم اذا صحت مخالفة المؤمنين للوعيد بالعقل وخصص السبب
ان لم يوجب التخصيص لكن تضعف معه العموم وعن د منع كون السبيل الطريق لقوله هذه
سبيلي ادعو الى سبيل ربك سلمنا لكنه غير مراد هنا واهل اللغة يطلق السبيل على ما يختاره الانسان
لنفسه في القول والعمل فيحمل عليه لظهوره ولاصالة عدم مجاز اخر وقوله المراد اتباعهم
في الاستدلال بدليلهم قلنا لما امر باتباعهم في الاستدلال بدليلهم ثبت ان كل ما اتفقوا عليه
حق ولان من اثبت الحكم لدليل لم يكن متبعا لغيره وفيه نظر فان اهل العلم نصوا على ان الطريق والاثر
الحقيقة وقوله هذه سبيلي وسبيل ربك مجاز قطعا ولكن اختاره الانسان لانه طريق الحركة الفكرية ولا يلزم
من صحة الدليل صحة كل ما قالوه والاتباع كما يصدق في القول يصدق في الاستدلال وعن ه بما تقدم
في العموم وفيه نظر لان العموم وان كان ظاهرا لكنه ليس قطعيا والاجماع قطعي وعن و بان
الموقف واصل بان قولنا لا تتبع سبيل الصالحين امر باتباع سبيل الصالحين حتى لو قال لا تتبع غير سبيل
الصالحين كان ركيكا ولو قال لا تتبع سبيل الصالحين لم يفهم الامر باتباع سبيلهم ولهذا
يصح لا تتبع سبيل غير الصالحين وفيه نظر لان منشاء الفرق كون الاول كالماء البعيد والثاني كالمعدول وجه الفرق كون الاول اعم اذ لا مدخل للعموم هنا اذ كونه لعموم باعتبار وضعه في حيز احد اصلا وعن ز بان الواجب اتباع سبيل المؤمنين في الكل لصحة الاستثناء ولانه لما نهى
النهي عن متابعة كل ما هو غير سبيل المؤمنين وثبت انه لا واسطة بينهما وبين اتباع سبيل المؤمنين
لزم ان يكون اتباع سبيل المؤمنين واجبا في كل شيء وتخصيص المباحات لضرورة التناقض لا يخرج كون
حجة في غيرها ولا اشتراط في اشتراط الجواز الاختلاف لوقوع الاختلاف ولا يلزم جواز مثله في سائر
الاجماعات لان اهل الاجماع لما اثبتوا الحكم بدليل عند الاجماع فحق ما يوجب اثبات الحكم بدليل وحكم
بحجة الاجماع والاية دلت مع العموم ترك العمل في احدهما لانعقاد الاجماع على عدم وجوب
الاستدلال بدليلهم فيبقى الباقي وللايهم من قوله اتبع سبيل الصالحين وجوب المتابعة فيما
به صاروا صالحين لان سبيل الصالحين يضاف الى الصالح فهو خارج عنه والصلاح جزء من ماهية
الصلاح داخل فيه والخارج غير الداخل سلمنا لكن المتابعة في الصلاح ممكنة دون المتابعة
في الايمان لانه لا يحصل بالتقليد والاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لاجل انه فعله فيحمل على الايمان

ولا سبيلهم فرق بين لا تتبع غير سبيل الصالحين وبين لا تتبع سبيل غير الصالحين ص

مذهب من يقول باشتراط عدد حصول الاتفاق على الحكم ولا يجوزونه عند الاتفاق على جواز الاختلاف قبل الاجماع ص

بما كان حاصلا في الحال قلنا لما بينا عدم جواز حمله على الايمان صار مجازا باسم ما يؤول
اليه ولا امتناع فيه وقد قالوا منافق وذنب ونتبع غير سبيل هؤلاء ونعني
للطبيعي انا نفهم من ذلك سبيلهم في طاعته لوجود قرينة عرفية واللفظ عام فيحمل على راجح
مع القرينة المخصصة وفيه نظر لما تقرر من ان الاستثناء لاخراج الصلاحية لا الدخول في العرفية ص
ثبوت النهي عن متابعة كل ما هو غير سبيل المؤمنين على العموم وهو الشارع وقوله اشتراط
جواز وقوع الشيء لو قوعه والادلة ويتم لنا اثبات الحكم من الاجماع بخصوص من الاية والصالح
لا يجب خروجه عن المضاف اليه بحسب المتبادر والمتغاير فصحت الاضافة والصلاح لبعض اجزاء الصالح
لعارض له فصحت الاضافة وللمتابعة وان كانت حقيقة فيما ذكر لكنها مجاز في المسألة وليس الحمل
بالتخصيص اولى من هذا المجاز خصوصا وقد نسب اولوية التخصيص مطلقا وليس استعمال المجاز في الايمان
اولى منه في الاتباع وبمنع رجحان اللفظ على القرينة العرفية فان القرائن تصرف الذهن عن مقتضى
الالفاظ وعن ح بمنع كون كل المؤمنين هم الموجودون الى يوم القيمة لان المؤمن هو
المتصف بالايمان فيكون موجودا وما سيوجد يسمى لا يكون موجودا فالموجودون في
العصر الاول لا يصدق عليهم وفي العصر الثاني انهم كل المؤمنين فلنا لما صدق عليهم اولا انهم كل المؤمنين
وقد اتفقوا في العصر الاول على تحريم مخالفتهم في جميع الاعصار وجب صدق الحكم في العصر الاول
فيثبت في كل الاعصار اذ لو لم يكن حقا في العصر الثاني لما صدق في عصر الاول انه حق في كل الاعصار
ولانه علق العقاب على مخالفة كل المؤمنين زجرا عن مخالفتهم وترغيبا في الاخذ بقولهم
فلا يكون المراد كل المؤمنين الى يوم القيمة لانتفاء الفائدة في التمسك بقولهم بعد قيام
الساعة وفيه نظر لان الحقيقة ان كانت الموجودين وقت الخطاب ولم يبق غيرها من اراد
المرجع الاستدلال في باقي الاعصار وان كانت لمن وجد او سيوجد واريد المجاز توجه السؤال
ولا منافاة بين الزجر وارادة المؤمنين الى يوم القيمة اذا كان الغرض منع غير سبيل
المؤمنين فيما نعلم اتفاقهم عليه او ما يأتي في عموم الايمان وعن ط انه لا يجوز ارادة
ايجاب اتباع مؤمني عصر نزول الاية لان قولهم ان طابق قول الرسول كانت الحجة
في قوله فيصير قولهم لغوا والا كان باطلا بل المراد ايجاب العمل بقول الموجودين في اي

عصر كان وفيه نظر لان عدم جواز ارادة مؤمني عصرهم متوقف على صحة الاستدلال بالاية
على ثبوت الاجماع فان يجيء الاية على معنى بعدها هو وينتج غير سبيل المؤمنين في نصرة الرسول
عم والانقياد له فلولا ما في لي يكون لقولهم فائدة وان اختصت الاية بهم وعن ي انه عدم
اعتبار قول العوام والاطفال والمجانين لا يخرج اللفظ عن ارادة الكل لخروجهم بدليل ولا يجوز
حمله على المعصوم لان الوعيد على مخالفة المؤمنين فحمله على الواحد ترك الظاهر وفيه نظر لان خروجهم
لدليل لا ينافي ارادة الكل فانا لم نشترط في ارادة الكل ارادة من لا يخرج بالدليل والمعصوم لا ثم
وجوبه فانه متعدد في زمان الرسول صلعم ومن بعده من الائمة لوجود اولادهم المعتقدين
معهم او باعتبار عقدهم وان تعددت ازمنتهم او يحمل على الواحد مجازا كما في قوله وهم
راكعون والمراد علي عليه السلم وكذا قوله اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة والمراد
علي ابن ابي طالب عليه السلام ايضا وقوله الذين قال لهم الناس والمراد احد وهو نعيم بن مسعود
بن الاشجعي وليس ترك ظاهر الجمع اولى من ترك ظاهر العلم بالايمان الثابت في حق المعصوم
خاصة لان ذلك اولى لوجهين ا انه يستلزم المجاز في الجمع لعدم دخول العوام والمجانين والصالحين
في المؤمنين وما قلناه يستلزم مجازا ثبت مثله في مواضع كثيرة من القرآن فيكون اولى ب
اختصاص الجمع بالمجازات لعين مؤمني كل زمان انفرد المعصوم منهم ح والا اختصت الاية بمؤمني
عصره سلمنا لكن الامر بالاتباع انما هو العلم بصدقهم اولا والثاني ممنوع بجواز الخطأ
عليهم فالامر بالاتباع مطلقا امر بالاتباع فيما يجوز كونه خطأ وهو قبيح والاول
اما ان يعلم باعتبار قولهم وليس ذلك الا المعصوم او بموافقة الدليل لقولهم فيجب ما بدل
الاجماع وعن يا ان المؤمن لغة المصدق بلسانه فيحمل عليه الحال ليقوم المعارض ويدل
عليه انه تعالى اوجب علينا اتباع سبيلهم والاطلاع على الباطن ممتنع فلو لم يحمل على التصديق
باللسان لزم تكليف محال ولا يجوز حمله على السبيل الذي من شأنه ان يكون سبيلا للمؤمنين لانه
عدول عن الظاهر بغير مرجح وفيه نظر لمنع تكليف اتباع من لا يعلم صدقه ولا يلزم تكليف
ما لا يطاق اذ الحمل على المعصوم وعن يب ان الاجماع ظني ويمنع الاجماع على انه قطعي فلم
اعطيتم الفرع اقوى من الاصل قلنا نحن لا نكفر مخالف الاجماع ولا نفسقه لانه عندنا ظني وفيه نظر

اختصت ص

نظر لان مخالف الاجماع اما كافر او فاسق عندنا لا لكن وعن يج المعارضة بالكتاب ان النهي خطاب مع كل
واحد لا مع الكل وعن يد منع عصمة الكل لا كل واحد سلمنا لكن النهي لا يقتضي امكان المنهي عنه من كل وجه لانه
نهي للمؤمن عن الكفر مع علمه بانه لا يفعل وما علم انه لا يوجد محال الوجود وفيه نظر لان النهي كما يتناول
كل واحد يتناول الكل ولا امكان شرط في النهي عن المحال وخلاف المعلوم ليس محالا بل على ما تقدم
وعن الاحاديث ان قوله عم لا تقوم الساعة الا على شرار امتي يدل على حصول الشرار في ذلك الوقت لان
كلهم شرار وحديث معاذ بانه لم يذكر الاجماع لانه ليس بحجة في زمانه وقوله لا ترجعوا بعدي كفارا
في صحته سلمنا لكنه ربما كان خطابا لقوم معينين ولا يستلزم تجويز الخطأ على كل واحد تجويزه على الكل
والمثال لا يدل على العموم سلمنا لكن الكل يجوز عليه الخطأ وليس كل جائز واقعا والله تعالى اخبر انه لا
يقع منهم الخطأ علينا انهم لا يفعلون وقولهم اجماعهم اما لدليل او لامارة قلنا جاز ان يكون الدليل الا
انهم لم يسلكوا النقل بالاجماع فانه يغني عنه وعن يه التمسك بقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا والوسط
العدل لان وسط كل شيء خياره وقد اخبرتم ان هذه الامة خيار فلو اتفقوا على الخطأ لم يكونوا خيارا وتقييدهم
حق والاعتراض من وجوه ا الاية متروكة الظاهر لان وصف الامة بالعدالة يقتضي اتصاف كل واحد بها
وهو معلوم البطلان فيحمل على البعض وهو المعصوم ب يمنع ان وسط كل شيء خياره لان العدالة هي
فعل الواجب واجتناب المحرم وهو من افعال العبد لكن الله تعالى اخبر انه جعلهم وسطا فيما وراء العدالة
ولان وسطهم في المذهبين شيء فلان حقيقة في العدالة لا اشتراك ج الخيرية يكفي فيها اجتناب
الكبائر فيصدق مع فعل الصغائر وجاز ان يكون الاجماع صغيرة ويوافيه انه جعلهم عدولا ليكونوا شهداء
على الناس والشهادة تسمع مع الصغائر د سلمنا اجتنابهم عن الصغائر لكنه تعالى انما جعلهم كذلك للشهادة
على الناس وانما يتحقق في الاخرة فيجب عدالتهم هناك لان العدالة يعتبر حين الاداء لا التحمل ونحن
نقول به فان الامة معصومون في الاخرة ه الخطاب توجه للموجودين عند نزول الاية لاستحالة خطاب
المعدوم وهو يقتضي عدالتهم دون غيرهم فاجماع اولئك حق فلا يتمسك بالاجماع الا مع علم حصول
قول اولئك فيه وهو يقتضي العلم باعيانهم وبقائهم بعد الرسول صلعم ولما تعذر ذلك تعذر التمسك بشيء
من الاجماعات و قوله لتكونوا شهداء ليس ما بدل على قبول شهادتهم في كل شيء بل هو مطلق في المشهود به
وهو غير معين فيكون الاية مجملة ولا حجة في المجمل ز سلمنا عدم الاجمال لكنا قد نحكم بها في قبول شهادتهم على من بعدهم
علينا

الشاي ص

بايجاب النهي عن الفسد والى العبادات عليهم وتكليفهم بما كلفهم به فلا يبقى حجة في جزء لمن فيه العمل به لانه

الايه ح انها مخصوصة بالفساق والنساء والصبيان والمجانين اجماعا والعام بعد التخصيص ليس بحجة ط لان

مع عصمتهم مطلقا بل فيما يشهدون به لانها يحكون به من الاحكام الشرعية بطريق الاجتهاد فان ذلك ليس

من باب الشهادة في شيء وهو للشارع ك اما ان يكون خطابا مع جميع امة محمد عليه السلام والى يوم القيامة او مع

الموجودين وقت الخطاب فان كان الاول لم يبق حجة في اجماع اهل كل عصر اذ ليس كل الامة وان كان الثاني لم يكن

اجماع من بعدهم حجة واجماع الموجودين في زمن الوحي ليس بحجة فلا يكون الاجماع حجة يا حمله ان يكون المراد ان

الكل منهم عدل ولم يجب عن يه الاول الظاهر ذكره الظاهر فلم يقتضي كون كل واحد عدلا فذلك لانه لا

يمكن اجراؤها على ظاهرها وجب ان يكون المراد امتناع خلو هذه الامة عن العدول وايس المعصوم

لان قوله جعلناكم صيغة جمع فحمله على الواحد خلاف الظاهر وقد يظهر فلان يخالف ذكر الظاهر ثم

في بيانه اعترف به وعد المراد بعض الامة لا يقتضي كون الاجماع حجة لاحتمال عدم دخولهم والخطاب وان توجه

الى جميع الامة لكن المراد بعضهم مع ما قلتم جاز ان يكون واحدا ولان للعموم الكثير واحد وعن ب الوسط من كل

شيء خياره لقوله ثم قال اوسطهم اي اعدلهم وقوله عم خير الامور اوسطها اي اعدلها وقيل كان عم اوسط

قريش نسبا وقال عم عليكم بالنمط الاوسط وقول الشاعر هم وسط يرضى الانام بحكمهم اذا نزلت احدى الليالي بمعظم وقال الجوهري

وسطا اي عدلا ولان الوسط حقيقة في البعد عن الطرفين فالبعد عن طرفي الافراط والتفريط اللذين هما

رذيلتان متوسط فكان فضيلة ولهذا سمي القاضي في كل شيء وسط وعدالتهم من الله تعم اذ لا فعل

لهم وقد تقرر بطلانه من اسناد الافعال الى العبد نحو طاحن الوزن والالات والالطاف المقربة

الى العدالة مع اضافة الفعل اليهم وعن ح ان تعديلهم اذا كان السوء مطلقا بل لاجتناب صيغة النسبة

الا ما ولا تركيب بالنسبة الى الاخرة تسقط السوال ومن اعترف به فالسلام علم بالباطن والظاهر

فلا يجوز ان تكون مع الاحد وقبحه شهادته الا مع مخالفة لجزعن التحريم فلما اطلق ثم القول بعدالتهم وجب

عدالتهم في كل شيء بخلاف شهود الحاكم حيث يجوز شهادتهم وان جاز عليهم الصغيرة اذ لا سبيل للحاكم الى معرفة

الباطن فاكتفى بالظاهر وقد يظن لانه علم بالباطن والظاهر وعصمة بعد التهم لا تقتضي امتناع الصغاير

عليهم لانها لا تنافي العدالة وليس المقتضي لقبول الشهادة مع الصغاير حقا لها على الحاكم ولا المقتضي

لرد الشهادة مع الكباير ظهورها عند الحاكم فانه لو انعكس الفرض لو تغير الحكم ووصفهم بالعدالة

بالعدالة لا يقتضي الحكم بصحة الشهادة وان وجب الحكم بها ولو علم الحاكم الصغيرة لم يثبت عن قبول الشهادة

وهذا الجواب ذكره ابو الحسين عن اعتراض اخر وهو ان المراد بذلك لم يجعل اكثرهم عدولا في الظاهر

لا في الحقيقة لتعيد وان جعة الحق واجاب بان الظاهر من قوله جعلناكم امة وسطا انهم كذلك في الحقيقة

لان الخبر يقتضي كون المخبر على ما تناوله كالواجب انه جعلهم بيضا او سودا او عن د لو كان المراد عدالتهم في الاخرة

لقال سيجعلكم ولان جميع الامم عدول في الاخرة فلا يبقى في الاية تخصيص لامتنان بهذه الفضيلة وعن ه انه

انه لا سبيل الى حمل لفظ الجميع على كل من امن بالرسول عم الى يوم القيامة لما تقدم ولا على من كان موجودا

في زمانه عم لعدم العرف بجميعهم في زمانه ولا وجود لهم بعد وفاته لموت بعضهم قبله فلا يبقى لقوله

لتكونوا شهداء على الناس فايدة فيحمل على كل عصر جمعا للفايدة لكونهم شهداء وعن و بحث اعتقاد العموم

في قبول الشهادة دفعا للاجمال ولان الاحتجاج في الوصف بالعدالة واذا كانوا عدولا وجب قبولهم

في كل شيء وهو جواب ز وعن ح ان العام المخصوص حجة في الباقي على ما تقدم وعن ط ان عدالتهم تمنع من الخطاء

في الشهادة وفيما يروونه من الاحكام ويجزون به منها وعن ى ما تقدم وعن يا ان الخطاب للجميع فيكون

عدلا لا الاكثر خاصة سلمنا لكن اذا اجمع الكل دخل الاكثر الوجه الثالث قوله تعم كنتم خير امة اخرجت

للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ولام الجنس للاستغراق فيكونون امرين بكل معروف وناهين

عن كل منكر فلو كان اجماعهم خطا لكانوا امرين بالمنكر ناهين عن المعروف والاعتراض من وجوه ا انها

متروكة الظاهر لا قتضاء اتصاف كل واحد بذلك والمعلوم خلافه واذا لم يعرف اجراؤها على ظاهرها

حمل على بعض الامة وهو المعصوم ب المؤكد للعموم لام الجنس ليس للعموم على ما تقدم ح انها يقتضي

اتصافهم بذلك ~~في الماضي ولا يلزم من ذلك ...~~

المؤكد في الماضي ولا يلزم بقاؤهم عليه في الحال لاتصال انها خرجت بخروج المدح في الحال ولا يجوز

المدح بما مضى في الماضي مع الخروج عنه فان الامر بالمعروف اذا نهي عنه استحق الذم لانا نقول لا نسلم

خروجها عن المدح بل تجرد الاخبار ان هذه الامة كانت خيرا من ساير الامم وتجرد الخبر لا يقتضي المدح

او يعود المدح في الحال بما صدر في الماضي وان استحق الذم في الحال بما يقع في الحال فان الجمع بين استحقاق

المدح والذم جايز لما ثبت في مسالة الاحباط د قوله كنتم صيغة حصول الوصف في الماضي ومفهومه عدم

حصوله في الحال فلا يدل على المتنازع فيه ه انه اتصافهم في الحال لا يقتضي عدم الخروج عنه فيما بعد

ويحسن مدح الانسان بصفة حالية مع زوالها مستقبلا لا يقال يصير اجماعهم حجة في ذلك الزمان

واذا وقع الشك في الجميع خرج من كونه حجة و انها خطاب مع الموجودين في ذلك الوقت

دون غيرهم والجواب عن ا انها طلب ليس كل واحد لانه وصف الخاطب بعد الخطاب بانهم خير امة فلو كان

كل واحد من الامة لزم وصف كل واحد بانه خير امة اخرجت للناس فيكون كل واحد خيرا من غيره الذي هو

خير منه فان الخطاب للجميع كقول الملك لعسكره انتم خير عسكر تفتحون البلاد وتكسرون الجيوش ولا يريد وصف

الملك كل واحد بذلك بل المجموع بمعنى ان في العسكر من هو كذلك وكذا اذا وصف الله تعم المجموع بالامر بالمعروف بمعنى

ان فيهم من هو كذلك وحمله على المعصوم باطل لانه واحد ولفظ الامة للجمع فلا يتناول الاحد اذا كان في الامة من

هو كذلك جاز ان يكون واحدا وعن ب ان في الامة من يحمله على العموم ولان الموصوف ان لم يكن للاستغراق

كان للماهية فيكفي في العمل به ثبوته في صورة واحدة فيكون معناه انهم امروا بمعروف واحد ونهوا عن منكر

فلا يكون هذه الامة خيرا من جميع الامم فيحمل على الاستغراق تحصيلا للعرض وقد يظن لجواز حمله على الماهية

ولا يلزم هذا في الواحد لان مفهوم قولنا كان فلان يحسن المداومة عليه في اكثر احواله فكذا اولا يلزم

التعميم ولا الوحدة ولا مساواة الامة لمن تقدمها وعن ح ان قوله تامرون وتنهون ليس للماضي وفيه

نظر لانه حكاية حال لقوله كنتم كما يقال كان النبي عم يفعل كذا فيكون تاييدا لكون كنتم للماضي لانها ان كانت

لم تنف الماضي وان كانت بمعنى الكون فقوله تامرون يقتضي كونهم كذلك مستقبلا ودلالة كنتم على ما تقدم الوصف

لا يمنع من حصوله مستقبلا فيوجد لانه تامرون على الاستقبال سيما مع المعارض وان كانت زايده او تامة ثم الا

مع الاول في نظر لما بينا من عدم دلالة تامرون على الحكاية الاستقبال وعن ه ان صيغة المضارع كالعام بالنسبة

الى الحال والاستقبال يساوي لهما وقد يظن لانها كالمشترك او المطلق فيكفي الواحد وعن ز ما تقدم

الوجه الرابع قوله تعم واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا نهى عن التفرق ومخالفة الاجماع تفرق فيكون منهيا عنه

ولا معنى لكون الاجماع حجة سوى النهي عن مخالفته والاعتراض من وجوه ا انه عموم النهي عن التفرق في

كل شيء بل في الاعتصام بحبل الله لانه المفهوم ولهذا لو قال ادخلوا البلد اجمعين ولا تتفرقوا فهم النهي عن

التفرق في الدخول وما لم يعلم ان ما اجمع اهل العصر عليه اعتصام بحبل الله لم يكن التفرق منهيا عنه

لا يجوز حمله على العموم لان قبل الاجماع كل واحد من المجتهدين مامور باتباع اجتهاده في المسائل الظنية

والظنون تختلف فيكون التفرق مامورا به لا منهيا عنه ح انه مساو للموجودين حال الخطاب

ب والجواب عن ا انه امر بالاعتصام ونهي عن التفرق مطلقا في كل شيء ويجب الحمل عليه والا كان النهي

عن التفرق في الاعتصام بحبله مفيدا لما افاده الامر بالاعتصام فيكون تاكيدا والاصل التاسيس وعدم

تطرق عموم التفرق وعن ب ان العام حجة بعد التخصيص فيبقى حجة في امتناع التفرق بعد الاجماع

وعن ح ما تقدم قال ابو الحسين استدل بهذه الاية بان امره بالاعتصام بحبل الله تعم يدل على

النفي فلا عقوبة وهو باطل لان الامر لا بد له من وقوع امتثاله قال ويمكن ان يستدل من وجه ا

اهل العصر اذا اجمعوا على قول لم يجز لمجتهدهم تركه والا لكانوا قد تفرقوا وقد نهي عنه ب اذا اجمع اهل

العصر على قول لم يجز لاهل الثاني ان يخالفهم والا كان العصر الثاني قد تفرقوا اذا خالف اهل

العصر الثاني اهل الاول صار اهل الاول مع الثاني متفرقين والنهي يمنعه واجاب عن ا بان ما

اجمعوا عليه ان كان حقا فقد حرم عليهم التفرق عنه وان كان خطاء وجب عليهم بالجميع العدول

عنه والاجتماع على الحق وان لا يتفرقوا عنه فالمخالف يقول انه يحرم عليهم التفرق وان لم يجعل الاجماع حقا وعن ب انه لا يوصفون بانهم متفرقون اذا اجمعوا على مخالفة اهل الاول فان افترقوهم

مع قولين فقد نهوا عن ذلك لانه يجب عليهم الاجتماع على الحق وعن ح ~~انه لا يوصفون بانهم متفرقون~~

ان اهل العصر الاول غير موجودين وهذه الحال فيتوجه النهي الى اهل الثاني فيمنعون عن التفرق في

فالمفهوم من قوله لا تفرقوا هو ان لا يتفرقوا في الاعتصام عنها وبه استدل انه ما اجمع عليه اهل

العصر اعتصام بحبل الله حتى يحرم التفرق فيه انهم قد يعرضون عن مخالفتهم به وهو خلاف الظاهر الوجه الخامس قوله تعم فان

~~تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول وبالكتاب والسنة لعنا في الحكم ولا حاجة الى الاجماع وان كان~~

الشارع فاذا عدم التنازع وحصل الاتفاق لم يجب الرد اليهما قضية للشرط بل يكفي الاتفاق وهو معنى

كون الاجماع حجة ولقائل ان يمنع سقوط وجوب الرد الى الكتاب والسنة عند الاتفاق على الحكم ان كان

بارعا على الكتاب والسنة كفيا في الحكم ولا حاجة الى الاجماع وان كان لا لابتنائه عليهما لزم جواز وقوع الاجماع

من غير دليل وهو باطل مع مخالفة الاجماع كيف وانا لا نم بعدم الشرط فان الكلام انما هو مفروض

فيما اذا وجد التنازع فمن تاخر الاجماع للمتنازعين واجب بجواز الاستناد الى غير الكتاب والسنة

من القياس والاستنباط سلمنا لكن ليس في ذلك ما يدل على عدم الكفاية وجد بعد اهل الاجماع

او الكفاء من وجد في عصرهم من المولدة با جماعهم عن معرفة الكتاب قال ابو الحسين اعترضنا
على الاستدلال بالاية ليسقط وجوب الرد الى الكتاب والسنة ويصير ذلك مباحا اذا اجمعوا
بالرد الى الكتاب والسنة او اذا اتفقوا على ذلك من غير رد اليهما والثاني يوجب تجويز وجود الاجماع
من غير دليل والاول انه نسبه الله تعالى الى ما لم يكن لان علة الحكم من الكتاب والسنة من ما وجد فيهما
محال اذ طلب الموجود مستحيل فاباحة ترك المستحيل عبث لا يصدر عن حكيم وانما المراد بالاية الحث على
طاعة اولي الامر فيما يتبرون من امور الدنيا والدين اذا لم يجدوا نصا فيه الوجه السادس التمسك بالاحاديث الدالة على عدم اجتماع الامة على الخطاء لقوله عم لا تجتمع امتي على الخطاء والبحث اما في متنه او كيفية
الاستدلال به وللناس في الاول طرق ثلثة ا ادعاء الضرورة في تواتر معناه لمجيئه بالفاظ مختلفة
بلغ مجموعها التواتر لقوله عم لا تجتمع امتي على خطا ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن لا
تجتمع امتي على الضلالة لم يكن الله ليجمع امتي على ضلالة سألت ربي ان لا تجتمع امتي على ضلالة فاعطانيها لم يكن الله ليجمع
امتي على ضلال ودوي ولا خطاء عليكم بالسواد الاعظم وذلك الجماعة الامة لان الامة اعظم
من كل من وجد وفيهم يد الله على الجماعة ولا يبالي بشذوذ من شذ من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع
ربقة الاسلام من عنقه من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية لا تزال طائفة
من امتي على الحق لا يضرهم من خالفهم لا تزال طائفة من امتي تقاتلون على الحق حتى يقاتلوا الدجال لا تزال
طائفة من امتي على الحق حتى يأتي امر الله لا يغل عليهن قلب المؤمن اخلاص العمل لله والنصح لائمة المسلمين
ولزوم الجماعة فان دعوتهم تحيط من ورائهم من سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان الشيطان مع الواحد
وهو عن الاثنين ابعد لا تزال طائفة من امتي على الحق لا يضرهم من ناواهم الى يوم القيمة ستفترق امتي
كذا وكذا فرقة كلها في النار الا فرقة واحدة قيل ومن تلك الفرقة قال هي الجماعة فقد اشركت هذه
الاحاديث في الدلالة على معنى واحد وهو ان الامة باسرها لا تتفق على الخطاء والثاني الاستدلال
وهو من وجهين ا هذه الاحاديث لو صحت لنشا اصل عظيم مقدم على الكتاب والسنة فتوفر دواعي
الرواة على النقل عنه باقصى الوجوه اما الاولى فلصحة مثل هذا الاصل الحكم بها واما الا
فللمعتقد فلو كان في متنها خلل اسمع ذو همة لهم عنه فلما لم يتفق راحد على الطعن فيها مع شدة

ال سادس يتبرون صح

تلك صح

لن صح

سنده بحثهم وطلبهم علمنا صحتها ب نقول من التابعين اجماعهم على ان الاجماع حجة بهذه
الاخبار والاستقراء دل على ان امثالهم اذا اجمعوا لاجل خبر كان مقطوعا بصحته ج سلمنا ان هذه
اخبار احاد لكنها تدل على ان الاجماع حجة فيحصل ظن انه حجة فيحصل به لوجوب دفع الضرر المظنون
وهو اجود الطرق اما الطريق الاول وهو ادعاء التواتر فيصلح بلوغ مجموعها حده و لو كانت الكل
لجواز صدور الكذب عن جماعة ثم ادعاء الضرورة اما في لفظها بان يقال يجوز في كل واحد من هذه
ان يكون كذبا لكنا نعلم ان مجموعها يستحيل ان يكون كذبا فيكون بعضها صحيحا او في معناها بان يقال
الالفاظ اشتركت في افادة معنى واحد منقول بالتواتر والاول مسلم لكن يجب ايانه ان البعض هو الصحيح كل
واحد من هذه الالفاظ يدل على ان الاجماع حجة قطعا اذ لو دل البعض
ظاهرا لم يحصل العلم لاحتمال ان يكون ذلك البعض هو الصحيح لكنا نرى المستدلين بهذه الاخبار
يتمسكون بواحد منها عينا وهو لا تجتمع امتي على خطا ويبالغون في الاعتراض عليه والجواب
واما الثاني فان كان المشترك هو ان الاجماع حجة فقد ادعيتم ان النبي صلى الله عليه واله قال الاجماع
حجة وهو معلوم البطلان والا لجرى مجرى غزاة بدر واحد ولانتفى الخلاف ولا نكروا يتمسكون
بهذا الحديث ويوردون عليه الاسولة والاجوبة ولو كان متواترا كان الاستدلال عليه عبثا
على ان شجاعة علي وسخاء حاتم فانه متواتر المعنى بسبب اخبار متفرقة لم يحتج الى الاستدلال ببعض
تلك الاخبار على شجاعة علي بل يحصل العلم الضروري بذلك وهنا يفتقر الى الاستدلال
ببعضها على التعيين بسماعها فيكون الاجماع حجة ليس جزءا من مفهومها وان كان المشترك معنى
يلزم منه كون الاجماع حجة وجب الاشارة الى ذلك المعنى واقامة الدلالة على الاستلزام
لا يقال المشترك تعظيم الامة وبعدها عن الخطاء لانا نقول مطلق التعظيم مسلم لا التعظيم
المنافي لاقدامهم على الخطاء وللطف الثاني واما الطريق الثاني فضعيف ويمنع عدم
الطعن فيها فقد طعن بانها احاد لا يقال اتفق الصحابة انها متواترة سلمنا لكن يجب الطعن
فيها على التفصيل لانا نقول النقل بانها متواترة ان كان متواترا فهي متواترة عندنا لان
الخبر متى كان متواترا او صح بالتواتر انه متواتر عندنا لكنكم سلمتم عدم تواترها عندنا وان
كان احادا كانت اخبار احاد لان تواترها عند الصحابة والتابعين اذا لم يثبت الا

كانت متواترة صح

ما لاحاد كانت من باب الاحاد لاشتراط استواء الطرفين والواسطة في التواتر قوله
يجب الطعن فيها على التفصيل قلنا ليس كل ما لا نعلم صحته وجب ان نعلم فساده فالصحابة و
التابعون ما عرفوا صحة هذه الاخبار ولا فسادها بل ظنوا صحتها فلم يجب عليهم الطعن
على التفصيل قوله اجمع التابعون على صحة الاجماع بناء على صحة هذه الاخبار قلنا يمنع الاجماع
على صحة الاجماع سلمنا لكن لا لصحة هذه الاخبار بل للايات فان ادعوا تواترهم عندنا كان مكابرة
فان تلك الاخبار اظهر من ادعاء هذا المتواتر فلما لم يدعوا التواتر في تلك الاخبار كان عدمه فيهما
اولى سلمنا لكن يمنع جريان عادتهم بعدم اجماعهم على موجب خبر لاجله الا وقد قطعوا بصحته
فان الصحابة اجمعوا على حكم المجوس بخبر عبد الرحمن وعلى ان المراة لا تنكح على عمتها وخالتها بخبر
واحد والحق ان اجودها الطريق الثالث واما كيفية الاستدلال فيتمسك بقوله عم لا تجتمع
امتي على خطاء واعترض من وجوه ا ان اراد بامته كل مؤمن الى يوم القيمة خرج الاجماع عن كونه
حجة وان اراد الموجودين وقت الخبر كان اجماعهم حجة لكنا لا نعرف اعيانهم ونبقاءهم بعده
ب سلمنا ان المراد بالامة اهل كل عصر لكن يمنع دلالتها على نفي الخطاء لاحتمال ان يكون نهيا لا منه
عن الاجتماع على الخطاء ويكون النهي فاشتبه على الراوي فنقله مرفوعا على انه خبر ج سلمنا
انه خبر لكن لو قلنا انه يدل على نفي كل الخطاء عنهم ويمنع عموم النكرة للنفي فيحمل على نفي السهو او الكفر
جمعا بينه وبين قوله لا تجتمع امتي على ضلالة د سلمنا اصابتهم لكن يجوز مخالفتهم فان المجتهد قد يكون
مصيبا ويمكن اخر مخالفته والجواب عن ا انه مدفوع بقوله لا تزال طائفة من امتي ظاهرين
على الحق وقوله ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة
الاسلام من عنقه وعن ب ان عدالة الراوي تغلب ظن صحة الرواية وهو كاف ولو جوز ذلك انسد
باب الاستدلال باكثر النصوص مع انه مدفوع بباقي الروايات وعن ج قد تقدم ان النكرة للنفي
للعموم وفيه نظر لورود النفي على مجموع لا على خطا والحمل على السهو باطل لامتناع اجتماع الكل على الخطا
على السهو فلا يذكر للتعظيم ولعدم اختصاص امته وكذا على الكفر وقوله لا تجتمع امتي على الضلالة
حتى يستحق بنفسه ولان الضلال لا ينفي الكفر لقوله ووجدك ضالا فهدى اذن وانا من
الضالين وعن د ان الامة على قولين لكون الاجماع حجة لا تجوز مخالفته ومع كونه حجة فالقول

فعلتها صح

فالقول بانه حجة تجوز مخالفته خارج عن قول كل الامة ولو كان حتى كان الامة مجتمعين على
الخطاء وهو ما في الخبر الوجه السابع دليل العقل وهو الذي عول عليه الجويني فقال يستحيل اجماع
الخلق العظيم على الحكم الواحد يستحيل ان يكون لا لدلالة ولا امارة فان كان لدلالة لمنع
كشف الاجماع عن وجودها فخلافهم خلاف الدلالة وهو باطل وان كان لامارة
والتابعون قطعوا بالمنع من مخالفة هذا الاجماع فلولا اطلاعهم على دلالة قاطعة مانعة من
مخالفة مثل هذا الاجماع والا لاستحال اجماعهم على المنع من المخالفة على الحكم و الاعتراض لعلهم
اتفقوا لا لدلالة ولا امارة والمبطلون اجمعوا على الحكم الباطل وهم متفرقون في الزرق
والنوب سلمنا لكن جاز ان يكون لامارة ويمنع الاتفاق على المنع من المخالفة سلمنا لكن لم لا يجوز الاجماع
لامارة جاز ان يكون الاجماع المخالفة عنها لا ترى انهم لا يتعصبون في الاجماع الصادر عن الامارة
ويتعصبون في هذا الاجماع فدل على انه ليس عن امارة لانا نقول اذا سلمنا انهم لا يتعصبون
في اجماع صادر عن امارة بطل قولك انهم منعوا من مخالفة هذا الاجماع واعترض ايضا
بان فيه اثبات الاجماع بالاجماع او اثبات الاجماع بنص يتوقف عليه وأجيب بان المثبت
كونه حجة ثبوت نص عن وجود صورة منه بطريق عادي لا يتوقف وجودها ولا دلالتها
على ثبوت كونه حجة فلا دور الوجه الثامن اجمعوا على تقديم الاجماع على القاطع فدل على انه قاطع
والا تناقض الاجماعان لان القاطع مقدم لانا نقول لا يلزم ان يكون المجمع عليه عدد التواتر في هذا الدليل ويعارض
لانا نقول لو سلم لم يلزم الوجه التاسع قد ثبت دوام شرعنا الى انقضاء التكليف فوجب ان يكون قول الامة
حجة لدوام قيام الدلالة على اتصال الشرع و الاعتراض الحجة عند الامامية قول المعصوم وعند غيرهم القرآن
واخبار الاحاد والاجتهاد على ان شرعنا منقطع بانقطاع التكليف كانقطاع شرع من قبلنا بالنسخ
فقد علم كل واحد من الشرعين كما علم الاخر او تواتره فكما لا يجب ان يكون قول احدى الامتين
حجة لم يجب في الاخرى مثله احتج المنكرون بوجوه ا قوله تعالى تبيانا لكل شيء وصف الكتاب
العزيز بانه مبين لكل شيء ومن جملة الاحكام التي اجمعوا عليها فلا حاجة الى الاجماع ب قوله تعالى
فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول اقتصر على الكتاب فلا حاجة الى الاجماع ج
الايات الدالة على وقوع الذنب من مجموع الامة كقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا تاكلوا

او الكل بينكرما السابطل وغيرهما فيما يدل على وقوع الخطا من مجموع الامة كقوله فجاز ان يكون اجماعهم منه د قوله بدا الاسلام غريبا وسيعود كما بدا دل على خلو الزمان من حجة تقوم الحجة بقولهم وكلا ترجعوا بعدي كفارا وقوله تتعلموا الفرايض وعلموها الناس فانها اول ما تنسى وقال خير القرون القرن الذي انا فيهم ثم الذي يليه ثم الذي يليه ثم يبقى حثالة كحثالة التمر لا يعبا الله بهم ه كل واحد يجوز عليه الخطا وكذا المجموع و امة محمد ع كغيرهم من الامم فلا يكون اجماعهم حجة كغيرهم ز الاحكام الشرعية لا تثبت الا بدليل فلا يكون الاجماع دليلا كالتوحيد وغيره والجواب عن ا ان كون الاجماع حجة ثبت بالكتاب وهو قوله ويتبع غير سبيل المومنين كما في خبر الواحد وغيره من الادلة و

ب ان المجمع عليه لم يقع فيه نزاع فلا يجب رده ولا ما رددناه الى القران والسنة حتى يثبتا الاجماع بهما وعن ح انها يتناول كل واحد من الامة ولا يستلزم جواز الذنب من المجموع ولان التجويز العقلي لا ينافي الامتناع الشرعي وعن د ان قوله بدا الاسلام يدل على ان اهل الاسلام هم الاقلون لا على انه لا يبقى من تقوم الحجة بقوله ولا ترجعوا بعدي كفارا يحتمل ان يكون خطابا مع جماعة معينين او ان النهي لا يستلزم الوقوع وقوله تتعلموا الفرايض يعني جواز انقراض العلماء ونحن نمنع من الاجماع مع الانقراض و كلامنا في اجماع من كان من العلماء وكذا ما بعده ومعارض بقوله ع لا تزال طايفة من امتي على الحق حتى ياتي امر الله وحتى يظهر الدجال وقال ع واشوقاه الى اخواني قالوا يا رسول الله السنا اخوانك فقال انتم اصحابي اخواني قوم ياتون من بعدي يهربون بدينهم من شاهق الى شاهق ويصلحون اذا افسد الناس وعن ه ان كل واحد منهم يجوز عليه الخطا منفردا اي في قوله لا في القول الذي اتفقوا عليه و يجوز ان يكون الخطا في القول الذي اتفقوا عليه وعن و بالفرق فانه تعالى فضل امة محمد صلى الله عليه وسلم على غيرهم وميزهم من بينهم وجعلهم شهداء على الناس في تبليغ رسلهم اليهم على ان ابا اسحق الاسفرايني و جماعة من العلماء ذهبوا الى ان اجماع علماء من تقدم من الامم حجة قبل النسخ وعن ز بجواز اثبات التوحيد بالاجماع كما ان الفرق تجويز التقليد في الاحكام الشرعية دون

ازالهم

٢٢

دون العلمية واذا جاز تقليد الواحد في الحكم الشرعي فتقليد الكل اولى الوضع الثاني في الوجوه وفيه مباحث الاول في احداث القول الثالث كل مسئلة اشتمل على موضوع كلي على الاطلاق فالحكم فيها اما بالايجاب الكلي او السلب الكلي او بالايجاب في البعض والسلب في الباقي فاذا اختلف اهل العصر على قولين من هذه الاحتمالات الثلثة بان يقول بعضهم بالايجاب الكلي والباقون بالاقسام فهل يجوز لمن بعدهم ان يقول بالثالث منعه الجمهور والامامية وجوزه اهل الظاهر وبعض الحنفية ونقل بعضهم عن بعض الشيعة جوازه وهو غلط وحجتهم في ذلك ظاهرة لان الامة اذا اختلفت على قولين فالحق واحد منهما وهو مشتمل على قول المعصوم ويكون الثاني باطلا فالثالث اولى بالبطلان احتج الباقون بوجوه ا ان الثالث انما يجوز لو امكن كونه حقا ولا يمكن ذلك الا عند بطلان الاولين ضرورة ان الحق في حد فيلزم اجماعهم على الباطل ب الامة لما اختلفت وجب على من الفريقين الاخذ اما بقوله او بقول الاخر فتجويز الثالث يبطل ذلك وهو حجة القاضي عبد الجبار ح القول الثالث ان لم يكن عن دليل كان خطاء فيمتنع القول به وان كان لزم نسبة الامة الى الخطاء بتضييعه وغفلتهم عنه وهو حجة الغزالي والاعتراض على الاول انه غير وارد على القايل بان كل مجتهد مصيب فانه لا يلزم من حقية احد الاقسام بطلان الباقي واما من حصر وحده المصيب لم يلزم من التمكن من اظهار القول الثالث كونه حقا لان المجتهد قد يعمل من العمل بالاجتهاد الخطا وفيه نظر لان المجتهد انما يتمكن من العمل بالاجتهاد الخطاء اذ لم يعلم كونه خطا اما مع علمه فلا وهنا لما اتفقت الامة على قولين فان كان الحق خارجا عنهما لزم اتفاقهم على الخطا وان لم يكن كان الثالث معلوم الخطا فلا يمكن العمل به وعلى ب ان ايجاب الاخذ باحد القولين مشروط بان لا يظهر الثالث فاذا ظهر زال شرط ذلك الاجماع لا يقال لو جاز ذلك لجاز ان يقال انما وجب التمسك بالاجماع على القول الواحد بشرط ان لا يظهر وجه القول الثاني فاذا ظهر زال الشرط ذلك الاجماع فجاز الخلاف لانا نقول انه جايز لكنهم منعوا من اعتباره فليس لنا ان نحكم عليهم بوجوب التسوية وفيه نظر لان كل واحد منهما يعتقد انه على الحق وان القول المخالف له غلط فقد اجمعوا على خطاء الثالث وفيه ان كلا منهما سوغ الاخذ بقوله

ادا اختلف اهل العصر على قولين فهل يجوز لمن بعدهم ان يقول بالثالث

٢٢

او بقول صاحبه وعن ح انما يلزم نسبة الامة الى الخطا لو كان الحق في المسئلة معينا اما على تقدير اصابة كل مجتهد فلا احتج المجوزون بوجوه ا الاختلاف على قولين دليل تسويغ الاجتهاد والثالث صدر عن اجتهاد فكان سايغا ب لو استدل الصحابة بدليل جاز للتابعين الاستدلال بغيره فكذا القول ح الوقوع بابت فيكون جايزا والملازمة ظاهرة وبيان الوقوع ان الصحابة اختلفوا في زوج وابوين وفي زوجة وابوين فقال ابن عباس للام ثلث الاصل بعد فرض الزوجين وقال الباقون للام ثلث الباقي بعد فرضهما واحدث التابعون ثالثا فقال ابن سيرين بقول ابن عباس في الزوج دون الزوجة وقال تابعي اخر بالعكس واختلف الصحابة في قوله انت علي حرام على ستة اوجه فاحدث مسروق التابعي سابعا وهو انه لا يتعلق به حكم والجواب عن ا انه دل على تسويغ الاجتهاد فيهما او فيما عينهم الاول مسلم والثاني ممنوع وعن ب الفرق ظاهر بين الدليل المؤكد لما صار اليه الامة من الحكم وبين القول الثالث ولان اتفاقهم على دليل واحد لا يمنع من دليل اخر واتفاقهم على حكم واحد مانع من ابداع حكم اخر مخالف للاجماع لم فافترقا وعن ح بان مسئلة الزوج والزوجة مع الابوين من قبيل ما لا يرفع ما اتفق عليه الفريقان بل قول ابن سيرين وغيره غير مخالف للاجماع بل هو قايل في كل صورة بمذهب ذي مذهب ولانه لو خالف بعد استقرار الاجماع على احدهما بل حالة الاتفاق فلا يكون خارقا للاجماع لانه منهم وقال اخرون احداث الثالث ان لزم منه الخروج عما اجمع عليه لم يجز كالجد مع الاخ على قولين منهم من قال المال كله للجد ومنهم من قال بمقاسمة الاخ فحرمان الجد ثالث يستلزم رفع الاجماع وهو اعطاء الجد قسطا من المال وكالجارية اذا وطيها المشتري ووجد بها عيبا قال بعضهم يمنع الرد وقال اخرون بالرد مجانا خارق للاجماع وكالنية في الطهارات قيل انها معتبرة في الجميع وقيل في البعض فالقول بعدم اعتبارها في شيء منها خارق للاجماع وان لم يلزم من احداث الثالث رفع ما اتفقوا عليه جاز لان المحذور مخالفة الاجماع او ما يستلزمها

كط
م٤م

مع العترة فالترك ما ترد م

منها فاذا لم يكن الثالث كذلك جاز كما لو قال بعضهم باعتبار النية في جميع الطهارات وقال الباقون بعدم اعتبارها في البعض الاخر موافقة لمن لم يعتبرها في الجميع في ذلك البعض وليس في ذلك رفع حكم مجمع عليه وكفسخ النكاح بالعيوب الخمسة وهي الجذام والجنون والبرص مع الرتق والقرن في الزوجة والجب والعنة في الزوج فقال بعضهم بجوازه وقال اخرون بعدمه فيها اجمع فالفرق لا يرفع اجماعا وكالابوين مع الزوج قال بعضهم للزوج حصته من الاصل وللام ثلث الاصل وللاب الباقي وقال اخرون للزوج حصته و للام ثلث الباقي وللاب الثلثان فجعل حكم الزوجة كالزوج فمن جعل للام ثلث الاصل مع الزوج جعل لها مع الزوجة ومن اعطاها ثلث الباقي في الاول اعطاها ثلثه هنا فاعطاؤها ثلث الاصل في احدى المسئلتين وثلث الباقي في الاخرى ثالث لا يرفع اجماعا وهو الوجه لا يقال انه فصل ولم يفصل احد فقد خالف الاجماع لانا نقول عدم القول بالفصل ليس قولا بعدمه ولا يلزم من عدم القول في واقعة تجدد فان عدم القول ح يكون قولا بالعدم الخامس في عدم الفصل بين المسئلتين اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين فهل لمن بعدهم الفصل بينهما وتحقيقه ان الامة ان نصوا على عدم الفصل بينهما فانه لا يجوز الفصل سواء حكموا بعدمه في كل شيء او في بعض الاحكام واقسامه ثلثة ان يحكم الامة بحكم واحد فيهما اما بالتحليل او الحرمة او ان يحكم البعض فيهما بالتحريم والاخر بالتحليل او الا ينقل الينا منهم حكم فيهما في هذه الصور اذا دل دليل على حكم في احديهما كان في الاخرى كذلك وان لم ينصوا على عدم الفرق لكن لم يكن منهم من فرق بينهما فان علم اتحاد طريق الحكم فيما جرى مجرى النص على عدم الفرق مثاله من ورث العمة ورث الخالة ومن منع احديهما منع الاخرى لاتحادهما في الطريق وهي حكم ذوي الارحام فهذا لا يسوغ خلافهم فيه فيعرى ملحقوا بينهما الا انه متاخر عن ساير الاجماعات لضعفه وان لم يعلم اتحاد الطريق فالحق جواز الفرق لم يعدهم عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة حكم مجمع عليه او علته ولان منع المخالفة يستلزم ان من قلد مجتهدا في حكم بان يوافقه في كل

با اعتبار النية في الجميع

٢٢

حكم ذهب اليه وهو ظاهر البطلان احتج المانعون من الفصل مطلقا بامرين أ اذا قال نصف
الامة بالتحريم في المسئلتين ونصفها بالتحليل فيهما فقد اتفقوا على انه لا فصل بين المسئلتين فيكون
الفصل ردا للاجماع ب اذا اختلفت الامة على قولين فقد اوجبت كل طائفة منهما القول
بقولها او بقول الاخرى ومنعت من غيرهما فسوغ رفع لهذا الاجماع والجواب عن أ
ليس النزاع فيما اذا نصوا على اتحاد الحكم او علته فان اردتم ان كل قائل باحدى المسئلتين
قائل بالاخرى فهو مسلم لكن نمنع عدم الفصل فانه المتنازع وعن ب انهم اوجبوا
بشرط عدم الفرق من بعض المجتهدين بين المسئلتين فان منع الالتفات الى هذا الشرط فهو
النزاع وقال بعض العلماء يجوز الفصل مطلقا لان ابن سيرين قال في زوج وابوين
للام ثلث الباقي وقال في زوجة وابوين للام ثلث الاصل فعمل في احديهما بقول ابن
عباس وفي الاخرى بقول الصحابة وقال الثوري الجماع ناسيا مفطر والاكل
ناسيا لا يفطر ففرق بين المسئلتين مع اتحاد الطريقة البحث الثالث في جوازه اذا اختلف اهل
كل عصر في المسئلة على قولين فهل يجوز لهم ان يتفقوا بعد استقرار خلافهم على احد القولين
والمنع من الاخر ويكون اجماعا كالمبتدا ام اختلفوا فمن اعتبر انقراض العصر في الاجماع
قطع بجوازه ومن لم يعتبره اختلفوا فمنهم من جوزه بشرط ان يكون مستند اتفاقهم
على الخلاف القياس والاجتهاد لا دليل قاطع ومنهم من منع من ذلك مطلقا وهو
قول ابي بكر الصيرفي والحق الجواز لنا ان الحق لم يتعين في احد القولين بعينه لعدم الاتفاق
عليه او لانه يجوز العدول عنه الى الاخر لانه لا يخرج بذلك عن قول كل الامة وبعد
الاتفاق يصير اجماعا حجة كالمبتدا قال المرتضى هذا على مذهبنا ظاهر لان المعتبر
قول المعصوم فاذا وقع الاجماع على احد القولين فقد وقع دخول الامام فيه فيكون
حقا وانما الاشكال عند المخالفين لتجويزهم صحة الاجتهاد احتج المانعون بان الاجماع واقع
من الطائفتين على جواز الاخذ باي القولين كان اذا ادى الاجتهاد اليه فلو اجمعوا على
احدهما كان الاجماعان حقين فيكون المتاخر ناسخا للمتقدم لكن نسخ الاجماع و
النسخ به باطل على ما مر ولانه لو جاز ذلك لجاز ان يتفق اهل عصر على قول ويتفق اهل

مخالفة ح

اهل العصر الثاني على قول اخر والجواب منع اجماعهم على الاخذ باي القولين كان لان احدهما
لابد وان يكون خطاء لقوله عم اذا اجتهد الحاكم فاخطأ فله اجر وان اصاب فله
اجران ولا يجوز اجماع الامة على الخطاء سلمنا لكنهم جوزوا الاخذ باحد القولين
فاذا اجمعوا عليه كان موافقا لاجماعهم وموافق الاجماع صواب لا خطاء ولانه لو
اتفق اهل العصر الا واحدا على حكم وخالفهم فيه ذلك الواحد لم يمتنع ان يظهر
له ما ظهر لباقي العصر وان يؤديه اجتهاده الى قولهم وانه قد كان على الخطاء فان منعناه
من المصير اليه لزم ايجاب الخطاء عليه ومنعه من الحكم بالدليل الذي ظهر له ولباقي الامة
والزامه بما يعلم بطلانه وهو باطل قطعا وان لم يمنع منه فقد حصل الوفاق بعد الخلاف لا
اجاب بعض المخالفين بانا لا نحرم عليه الرجوع اليه لكنا نقول انه يستحيل طروه عليه لا من جهة
العقل بل من جهة السمع وهو ما يفضي اليه من تعارض الاجماعين وليس بجيد لاستلزامه
التكليف بالمحال لانه تعالى كلفه اصابة الحق فاذا نصب عليه دليلا ومنعه من الوصول اليه لزم
المحال وتعارض الاجماعين مدفوع باشتراط الاول كما تقدم والفرق واقع بين الاتفاق
والخلاف ونحن جوزنا الاجماع عقيب الاختلاف لا عقيب اتفاق مخالف له على انهم منعوا
من الاجماع عقيب الاجماع ولم يمنعوا منه عقيب الاختلاف وليس لنا الحكم عليهم
بل امرنا باتباعهم فيما اجمعوا عليه تذنيب لو اختلفوا في المسئلة على قولين هل يجوز لهم
الاتفاق على ثالث الوجه التفصيل وهو انهم ان نصوا على عدم الثالث لم يجز والا
فالوجه الجواز لما تقدم عند المخالفين اما عندنا فلا يجوز لانه احداث لقول ثالث وقد
تقدم تحقيق القول فيه البحث الرابع في جواز اتفاق اهل العصر الثاني اذا اختلف اهل العصر
الاول على قولين هل يجوز لاهل العصر الثاني الاتفاق على احدهما الحق ذلك
وانه يكون اجماعا يحرم مخالفته ويجب على المجتهد المصير الى القول الاخر وهو قول المعتزلة
وكثير من اصحاب الشافعي وابي حنيفة وقال ابو بكر الصيرفي من الشافعية وابو الحسن الاشعري
والجويني والغزالي وجماعة من الاصوليين بامتناعه لنا ان اجماعهم ممكن للعلم بعدم
استحالة صيرورة كل مجتهد الى ما صار اليه الاخر لظهور دليله عنده واذا جاز ذلك للواحد

لكن مطلقا او بشرط عدم الاتفاق ... لكن الاتفاق ... بعدم ... سلمنا م ح

للواحد جاز للجميع والعلم به ضروري واذا جاز وقوع الاجماع كان حجة لثبوت المقتضي
وهي ادلة الاجماع السالمة عن معارضة ما ينفيه سبق الخلاف لتساوي الادلة حالة سبق
الخلاف وعدمه ولانه اجماع حدث بعد ما لم يكن فيكون حجة كما اذا حدث بعد تردد اهل
الاجماع فيه حال الفكر وهذا المقيس عليه يشعر الى ادلة المخالف وبالجملة فالنزاع في ذلك
ضائع لانه اما في وقوع الاجماع وامكانه ولا شك فيه ولانه للمعترض واما في كونه حجة
وادلة الاجماع متناولة له قطعا واستدل قاضي القضاة على ذلك ايضا بوجهين اعترضهما ابو الحسين
أ قوله عم لا تجتمع امتي على خطاء فلا يكون قول اهل العصر الثاني خطاء لا يقال فيلزم انه ليس
خطاء لكن يجوز لمن بعدهم مخالفته لانا نقول اجمعوا على انه لا يجوز ان يخالفهم اعترضه بمنع الا
جماع فيه لان الامة مختلفة في اتفاق اهل العصر على احد القولين هل يجوز مخالفته ام لا وفيه
نظر لان ما ذكره لا يدفع الاعتراض فان السائل يقول يجوز مخالفتهم في هذا الاجماع ب
الاجماع المبتدا لا يجوز مخالفته ... ولذا اذا اختلف الصحابة ثم اتفق بعدهم مثله
في التابعين اذا اتفقوا بعد اختلاف الصحابة اعترضه بانه ان اوجبتم ذلك لدخول اتفاقهم
تحت ادلة الاجماع فذلك رجوع الى الادلة السابقة وان كان للقياس فاين العلة لا يقال
العلة انه اجماع لانا نقول ليست هذه علة معلومة والاصل في الجماعة جواز اتفاقهم على الخطاء
وانما منعنا من ذلك للادلة فيجب اعتبارها دون القياس لانه لا نطق في ذلك بعلة معلومة وليس
لكم ان تجعلوا العلة في الاصل كونه اجماعا اولى من ان نجعلها كونه وقع اجماعا مبتدا على انه
قد حكى قاضي القضاة في الدرس عن قوم انهم قالوا اتفاق الصحابة بعد اختلافهم لا يحرم الا
الخلاف احتج المخالف بوجوه أ قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول اوجب
الرد الى كتاب الله تعالى ب قوله عم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم جوز الاخذ بقول
كل واحد من الصحابة واطلق وهو يتناول ما حصل بعده اجماع وما لم يحصل ج اختلافهم
على قولين يتضمن الاجماع على الاخذ بايهما كان فلو انعقد الاجماع الثاني تصادم الاجماعان
د لو كان قولهم اذا اتفقوا حجة لكان قول احدى الطائفتين اذا ماتت الاخرى حجة و
التالي باطل لان الموت لا يصير ما ليس بحجة حجة فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لان المتفق

عند التنازع وهو حاصل لا مع حصول الاتفاق ... الخلاف وجب فيه الرد الى الكتاب صح

المتفق وهو كون المجمعين في العصر الثاني كل المؤمنين موجود في الطائفة الباقية ه اهل
العصر ه لو كان اتفاق العصر الثاني ~~يجعل الامر فلا يكونا~~ حجة لكان لهم لدليل والا لكان خطاء
والتالي باطل لانه لو وجد لما خفي على اهل العصر الاول و اهل العصر الثاني بعض الامة
فلا يكون اجماعهم وحدهم حجة ز قد ثبت ان اهل العصر الاول لو اختلفوا على قولين لم يجز
لمن بعدهم احداث ثالث واهل العصر الاول لما اختلفوا لم يكن القطع بذلك الحكم قولا
لكل واحد منهم فيكون القطع بذلك احداثا لثالث ح الصحابة كالاحياء ولهذا يحفظ
اقوالهم ويحتج بها وعليها واذا لم ينعقد الاجماع مع تلك الاقوال التي اختلفوا فيها حال
حيوتهم فكذا لا ينعقد بعدهم ط لو كان هذا الاجماع حجة لوجب ترك القول الاخر
ولما انعقد به حكم ولوجب نقضه بعد الاجماع على خلافه لو وقع على ضد الدليل القاطع
والتالي باطل لانعقاد اجماع العصر الاول على نفوذ هذا القضاء فنقضه على خلاف
الاجماع والجواب عن أ ان التعلق بالاجماع رد الى الله تعالى والى الرسول ولان
الشرط وهو التنازع مفقود في العصر الثاني وعن ب بعد تسليم الحديث انه مخصوص
بتوقف الصحابة في الحكم حال الاستدلال مع انه لا يجوز الاقتداء به في ذلك بعد انعقاد
الاجماع فوجب تخصيص محل النزاع فيه ولا يختص بالصحابة ولانه محمول على ما اذا لم
يخالفه احد ما لمنع المخالفة فلا يمكن الاقتداء بقول ايهما كان بل بالمصيب وعن ج بمنع
ان الاجماع على الاخذ بايهما كان مشروط بعدم الاتفاق عند القائلين بان كل مجتهد مصيب
ولانه منقوض باتفاقهم حالة الاستدلال على تجويز الاخذ باي قول ساق الدليل اليه
وعلى الوقف مع عدم الدليل ولانه اذا جاز ان لا يكون اتفاق اهل العصر الثاني حجة
جاز ان لا يكون اتفاق اهل العصر الاول حجة لعدم الاولوية واذا لم يكن الاول
حجة لم يلزم محذور من الاتفاق الثاني فقد تبين سائر هذه الحجج من يجعل المصيب واحدا
يحيل اجماع الفريقين على الاخذ بقول ايهما كان لان الحق واحد وان عليه دليلا
والمخطي عنده غير معذور فيه وعن د انا نلتزم بموت احدى الطائفتين ان قول الباقين
حجة لان الموت هو الحجة وعن ه انه لم يخف عن بعضهم ولا يجب عدم خفائه عن

حاكم ح

... اهل العصر الاول جاز خفاؤه عن ... نظرا الى العادة ح

الحجة وعن و لو كان اهل العصر الثاني لغض لانه لم يكن اجماعهم اذ لم يسبقه خلاف
حجة وعن ز نمنع كون القطع ليس فيه لا لاحد على ما سبق سلمنا لكن لا يجوز احداث الثالث
لو اتفقوا الاجماع على عدم جوازه مطلقا اما اذا كان مشروطا بشرط فانه يجوز عند عدم
ذلك الشرط كما قلنا من اجماعهم على التوقف حالة الاستدلال مع انه لا ينافي اجماعهم بعد
ذلك وعن ح ان عنيتم سواء اتفق العصر بعدهم كونها ما ثم من انعقاد الاجماع فهو المسار
وان عنيتم علمنا بانهم ذكروا هذا القول فليس مانعا من انعقاد الاجماع وان قالوا بلفوه وعن
ط الا لا نقض الحكم لغيره وانه مقطوعا به في زمان علم هذا الاجماع انما ينقض لو حكم
حال قيام الدلالة القاطعة على فساده نرعب لو انقسم اهل العصر الى قسمين ثم مات
احد القسمين كان قول الباقي حجة اما عندنا فلوجوب بقاء المعصوم واما
عند المخالف فلان الموت كشف عن اندراج ذلك القسم وحده تحت ادلة
الاجماع وكذا لو كفر احد القسمين البحث الخامس في ان انقراض العصر هل هو شرط ام لا اختلف
الناس في ذلك فذهب الامامية الى انه ليس بشرط وهو مذهب المعتزلة و
الاشاعرة واكثر اصحاب الشافعي وابي حنيفة وقال احمد بن حنبل والاستاذ
ابو بكر بن فورك انه شرط وفصل بعض الناس فقال ان كان اتفاقهم
عن قول او فعل او عنهما لم يكن شرطا وان كان عن قول بعضهم مع سكوت
الباقين كان شرطا لنا وجوه ا قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وصفهم
بالعدالة وهي تنافي الاجماع على الخطاء وكذا قوله ع لا تجتمع امتي على الخطاء
وقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وغيرها من الادلة ب الاجماع انما
يتحقق لو دخل المعصوم فيهم وقوله حجة فلا يشترط غيره ج لو اعتبر انقراض
العصر لم يستقر الاجماع لانه قد حدث في زمن الصحابة مجتهدون من التابعين
فيجوز لهم مخالفتهم لعدم انقراض العصر ولا ينعقد اجماع الصحابة مع مخالفة
المجتهدين ثم الكلام في عصر التابعين كالكلام في عصر الصحابة فجاز ان لا
ينقرض عصرهم حتى يحدث تابع التابعين فيكون اجماعهم مشروطا

يشترط ثم

ها بموافقته وهكذا الى ان انقراض عصر المجتهدين عند حدوث الواقعة لا من يحدث فلا يلزم
اعتبار عصر التابعين اذا حدث فيهم مجتهد بعد الواقعة لانا نقول على تقدير ان يحدث
في التابعين واحد من المجتهدين قبل انقراض عصر من كان مجتهدا من التابعين وهلم
جرا الى زماننا يلزم عدم تحقق الاجماع على ذلك التقدير وهذا الاحتمال متحقق
في كل اجماع فلا ينعقد اجماع ما اعترض ابو الحسين بان من اشترط انقراض العصر
اختلفوا في ادخال من ادرك من التابعين في اجماعهم فقال احمد بن حنبل لا مدخل
للتابعي في اجماع اهل ذلك العصر مع انه يشترط انقراض العصر وفائدته تجويز
رجوع المجتهدين او بعضهم عما اجمعوا عليه وح يندفع الاشكال وبتقدير تسليم دخول
التابع لهم في اجماعهم فلا يمتنع ان يكون الشرط هو انقراض عصر المجمعين عند حدوث الحادثة
الواقعة واعتبار موافقة من ادرك ذلك العصر من المجتهدين لا عصر من ادرك
عصرهم فيندفع الاشكال وفيه نظر فان المجتهد التابعي المتجدد يجوز له المخالفة ان لم
يسبقه اجماع مخالف هو حجة عليه وانما تسوغ المخالفة لو احتمل كون قول المجمعين
خطاء اذ لولاه لم يجز له المخالفة وانقراضهم لا يوجب نصوص قولهم وصيرورته حقا
قطعا فقول احمد ليس بجيد وعدم اشتراط انقراض عصر التابعي مع انه من اهل الاجماع
وقوله شرط فيه ومعتبر في تحققه واشتراط انقراض غيره تحكم محض لان للقسمين
لاشتراط الانقراض هو امكان رجوع بعضهم عن قوله الى ما يخالفه لظهور دليل عنده
ثابت هنا د لا خلاف في ان الاجماع حجة بعد انقراض العصر والحجة ليست في انقراض
العصر والا لكان حجة من دون الاتفاق وهو باطل قطعا ولا في مجموع الامرين
وهو اتفاقهم وانقراض العصر والا لكان موتهم مؤثرا في كون اقوالهم حجة
وهو محال كما في موت النبي صلى الله عليه وآله فالموت في كونه حجة هو الاتفاق لا غير اعترض بجواز كون اتفاقهم
حجة بشرط عدم المخالفة لهم في عصرهم احتج المخالف بوجوه ا قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة
وسطا لتكونوا شهداء على الناس فلو لم يسوغ لهم الرجوع عما اجمعوا عليه لكانوا
شهداء على انفسهم ب سئل علي ع عن بيع امهات الاولاد فقال كان رأيي ورأي

عمر ان لا يبعن وانت رأيي ان يبعن فقال له عبيدة السلماني رأيك في الجماعة احب الينا من رأيك
وحدك فدل قول عبيدة على حصول الاجماع مع مخالفته علي ع ج كان ابو بكر يسوي
في القسم ولم يخالفه احد في زمانه ثم خالفه عمر بعد ذلك د المجتهد ما دام حيا
يجب ان يبحث عن الادلة ويكون في التامل والنظر فلا يستقر الاجماع ه قول المجتهد
لا يزيد على قول النبي صلى الله عليه وآله فاذا كان موته شرطا في استقرار الحجة في قوله
فاعتباره في اهل الاجماع اولى و الاجماع ربما كان عن اجتهاد وظن ولا حجة على المجتهد
اذا تغير اجتهاده والا لكان الاجتهاد مانعا من الاجتهاد وهو باطل لان الرأي الاول
مذموم لقوله تعالى وما نراك اتبعك الا الذين هم اراذلنا بادي الرأي فلا يكون مانعا
من الثاني ز لو لم يعتبر المخالفة في عصرهم لبطل مذهب المخالف لهم في عصرهم لموته لان
من في بعده كل الامة وهو خلاف الاجماع والجواب عن ا لا يلزم من كونهم شهداء
ع غيرهم ان لا يكونوا شهداء على انفسهم الا من حجة للمعصوم وليس حجة بل قبول شهادتهم
ع انفسهم اولى لعدم التهمة وفائدة التخصيص التنبيه بالادنى على الاعلى كما في تقبل
اقرار المرء على نفسه ولا تقبل شهادته على غيره ولان المراد كونهم شهداء يوم القيامة
ع الامم بابلاغ انبيائهم اليهم فلا يكون حجة في صورة النزاع وعن ب قول عبيدة
رأيك في الجماعة لا يدل على انه اجماع وانما اراد انضمام القولين احب من الانفراد
ع ان قول عبيدة ليس حجة وقول علي ع لا يدل على الاجماع بل على الحكم فقوله وقول
عمر خاصة ثم انفرد هو بما لديه على ان الامامية منعوا هذا الحديث بالكلية لان
عليا ع لم يكن يقول بالرأي وعن ج نمنع الاجماع على قول ابي بكر انما عملوا
لله وانما اجرهم على الله وانما الدنيا بلاغ وعن د ان اراد وانتفى الاستقرار
عدم حصول الاتفاق فهو باطل لان كلامنا فيما لو حصل لكان حجة وان اراد فانه
لا يكون حجة بعد حصوله فهو المتنازع وعن ه انه جمع بين الوصفين بغير دليل
مع ظهور الفرق فان قول النبي ع في معرض النسخ وهو انما يكون بوحي قاطع ورفع القاطع
بمثله ع مدة الوحي جائز بخلاف رفع حكم الاجماع القاطع بالاجتهاد وعن و ان

ان الاجماع عندنا يشترط فيه قول المعصوم فلا يكون عن اجتهاد فلا يجوز الرجوع
عنه وعند المخالف لا يجوز الرجوع عنه ايضا لان كل واحد وان ذهب الى الحكم عن اجتهاد
وظن ولكن بعد اتفاقهم على الحكم لا يجوز الرجوع عنه لان الاجتهاد يصير قرينة لا اجماع
قطعيا فلا يجوز الرجوع عنه بالظن بخلاف الرجوع عن الاجتهاد الظني بمثله وعن ز
قال بعضهم نعم يبطل قول المخالف بموته وينعقد الاجماع بقول من بقي وقيل انما
لم يبطل مذهبه ولا ينعقد اجماع بعده لان من بعده ليسوا كل الامة بالنسبة الى هذه
المسألة التي خالف فيها الميت فان فتواه لا تبطل بموته وفيه نظر لانهم لو اجمعوا
بعد موته على حكم اخر لكان حجة ~~اخر لكان حجة~~ لانهم كل المؤمنين وكل الامة وهو
وصف حقيقي لا يعتبر بالنسبة الى فتوى او حكم فلذا في صورة النزاع ترعب ذهب
كثير ممن لم يعتبر انقراض العصر في الاجماع القولي الى اعتباره في السكوتي لاحتمال
رجوع سكوته الى التفكر في الحكم فاذا مات عرف ان سكوته كان عن رضى وليس
بشيء لان السكوت ان دل على الرضى وجب ان يحصل ذلك قبل الموت والا لم يحصل
بالموت لاحتمال موته على ما كان عليه قبل موته البحث السادس في ان الاجماع المنقول بخبر الواحد
اختلف الناس في ثبوت الاجماع بخبر الواحد فاجازه جماعة من الشافعية
والحنفية والحنابلة وهو الحق ومنعه جماعة من الحنفية والغزالي من الشافعية
لنا ان خبر الواحد دليل شرعي تثبت به الاحكام وتخصص به العمومات وتقيد المطلق
فجاز ان يثبت به الاجماع كجزء من الاحكام ولانه ظن العمل به حاصل فيجب دفعا للضرر
المظنون ولان الاجماع نوع من الحجة فيجوز التمسك بمظنونه كمعلومه قياسا على السنة
ولان اكثر الناس ذهب الى ان المحصل الاجماع ظني فنفاصيله اولى ولقوله
ع نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر فيدخل فيه الاجماع المنقول بخبر الواحد
لكونه ظاهرا ظنيا ولان نقل الظني موجب للعمل فالقطعي اولى احتج المخالف بان
الاجماع اصل من اصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد ولان الاجماع المنقول
احادا اصل من اصول الفقه كالقياس وخبر الواحد عن الرسول ع وذلك مما لم

بعد من الامة فهذا اجماع قاطع يدل على جواز الاحتجاج به ولانص قاطع من كتاب او سنة وما عدا ذلك من الظواهر وخبر يحتج بها في الاصول وان احتج بها في الفروع والجواب كلام النوع ١ اصل من اصول الدين ومقتضى قبح خبر الواحد والجهل فالمسئلة دائرة على اشتراط كون دليل الاصل مقطوعا به وعلى عدم اشتراطه فمن اشترط القطع منع من كون خبر الواحد مفيدا في نقل الاجماع ومن لم يشترط ذلك كان الاجماع المنقول على لسان الاحاد عنده حجة في الفهوم وفي هذه المسئلة للمعترض من الجانبين اما من جهة النافي فلانقول لانه امتناع اثبات الاصول بالظن

البحث السابع في ان اجماع اختلفت الناس في ذلك فذهب اليه الامامية والزيدية والكوه الباقون لما وجوه ١ ما ثبت من عصمة الامام ب قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا والخطاء رجس فيكون منتفيا عنهم وقد اكد الله تعالى ذلك بوجوه ١ لفظ انما الدالة على الحصر والتاكيد ب لام التاكيد في ليذهب ح الاسناد بلفظ الاذهاب الدال على الازالة بالكلية د الاتيان بالماهية التي يلزم نفيها نفي جميع الجزئيات ه الاتيان بلفظة ان يذهب الدال على تحققه في كل حال دون الاذهاب الصادق بعد تحقق الفعل فالفرق بينهما كالفرق بين ان يفعل والفعل و تقديم لفظ عنكم الدالة على شدة العناية الاتيان بما يدل عليهم لا باسمائهم تعظيما لهم ح النداء على وجه الاختصاص نحو نحن العرب اقرى الناس للضيف ط تاكيد ذلك بلفظ التطهير الدال على التنزيه عن كل دنس ى تاكيد التطهير بالمصدر واعترض بحمله على الزوجات لان ما قبلها وما بعدها خطاب معهن والجواب من وجوه ١ لو كان كذلك لقال عنكن ويطهركن كما تقدم ب اهل البيت هو علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام للاجماع على انه لما نزلت هذه الاية لف رسول الله صلى الله عليه وآله كساء وقال هؤلاء اهل بيتي ح لما قالت ام سلمة الست من اهل البيت فقال عم انك الى خير ولم يجعلها منهم فلو كان راجعا الى الزوجات لدخلت فيهن ولاجابها بنعم د لفظ انما للحصر فهي دالة

اله لا يقبل الا من جهة الشيء واما من جهة المثبت فان يقول لا نسلم

التعرض التعرض

الترجمة صح

عليهم صح

دلالة على انه تعالى ما اراد ان يزيل الرجس عن احد الا عن اهل البيت لكنه غير حاصل لانه تعالى اراد زوال الرجس عن الكل واذا تعذر حمله على ظاهره وجب حمله على زوال الرجس عنهم لان ذكر السبب لارادة المسبب جائز وزوال الرجس هو العصمة فهو دال على عصمة اهل البيت عليهم السلام وكل من قال ذلك حصر المراد في علي وفاطمة والحسن والحسين عم فلو حمل على غيرهم لزم خرق الاجماع ه مراد الله تعالى واجب الوقوع الذنب ممتنع اعترض على ١ بان التذكير يمنع من قصر الخطاب عليهن لا من دخولهن فيه وعلى ب بما روي عن ام سلمة انها قالت قلت يا رسول الله الست من اهل البيت فقال بلى ان شاء الله ولان اهل البيت حقيقة فيهن لغة وتخصيصه بغيرهن خلاف الاصل وعلى د بمنع دلالة الاية على ازالة كل رجس لان المفرد المحلى بلام التعريف لا يفيد العموم والجواب عن ١ ان الخطاب المساوى للمذكر في حقيقته لا يندرج فيه المؤنث الا بدليل ولم يوجد وقد سبق في باب العموم ولان دخولهن في الخطاب ممتنع لعدم العصمة في حقهن وعن ب ان الرواية ما قلناه وهو قوله عم انك على خير ويمنع كون اهل البيت حقيقة فيهن وخلاف الاصل يصار اليه عند تعذر الاصل وقد بينا امتناعه وعن ح بما تقدم من ان النفي الماهية من حيث هي هي اذ اللام اما للعموم فالمطلوب او للعهد ولا سبق لذكر الرجس او لتعريف الماهية والطبيعة وانما يصح نفيها عند نفي كل الجزئيات ح قوله تعالى قل لا اسالكم عليه اجرا الا المودة في القربى جعل اجر الارشاد الذي ما ينبغي به الثواب الدائم مودة ذوي القربى فيكون واجبة وانما يجب مع عصمتهم اذ مع وقوع الخطاء منهم يجب احسانهم وترك مودتهم لقوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الاخر يوادون من حاد الله ورسوله د لو ان النقل عنه عم انه قال اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي حبلان متصلان لن يفترقا حتى يردا على الحوض حصر التمسك بهما اعترض بانه خبر واحد والامامية يمنع من العمل به ولانه يقتضي وجوب التمسك بالكتاب والعترة فلم قلتم ان قول العترة وحدها حجة والجواب ان الامة اتفقت على تلقي هذا الخبر بالقبول وتعلق بعضهم للاستدلال به على صحة اجماعهم وبعضهم للاستدلال به على فضيلتهم ولا يمتنع

مطلقا عندهم وعندنا في احالة التكلم وقوع الرجس عليهم في الارادة وانما يمتنع جميع المنصوص لا الزوجات لو وقوع صح

كون قول العترة حجة على مقامة الكتاب كالعكس هم اهل البيت مهبط الوحي والنص بهم دونهم فالخطاء عليهم ابعد ولا ينتقض بالزوجات لعدم ملازمتهن له وعدم تميزهم واعتبارهم في الاحكام الشرعية احتج المخالف بان عليا عم خالف الصحابة في كثير من المسائل ولم يقل لاحد ممن خالفه ان قولي حجة فلا يخالفني والجواب انه عم عرف انه لا يتبعه والا لعد مخالفه البحث الثامن في اعتبار الاجماع مع المخالفين من المخالف اختلف الناس في انعقاد الاجماع مع مخالفة المخالف من اهل القبلة في مسائل الاصول فنفى بانعقاده وهو الحق عندنا لا لاعتقاد ان في قول الامام خارجا عن الجميع وايضا ولا يجوز ان يكون الامام هو ذلك المبتدع معاذ الله ان يكون من الباقين وقوله حجة واما الجمهور فاختلفوا وقسموا ما اقسم فقد اختلف فيه فقبل لا يتعمل دون موافقه لانه من المؤمنين ومن الامة فيكون من عداه بعض المؤمنين فلا يكون قوله حجة عاسا انه يكون فاسقا وفسقه غير مخل باهليته في الاجتهاد والظن من حاله فيما يخبر به عن اجتهاده الصدق كاخبار غيره من المجتهدين لانه الفاسق لا يقبل اخباره فجرى مجرى الكافر والصبي لانا نقول انما لم يقبل قوله فيما يخبر به اذ لم يدل على صدقه وكان عالما بفسقه بخلاف الصبي فانه لا يجري مجرى الكافر لعدم اهليته وقيل ينعقد دونه لا في نفسه ولا يعذر الفاسق بجهله كالكافر لا يعذر بجهله وقيل الاجماع لا ينعقد عليه بل على غيره فيجوز للمخالف احداث من علماء ولا يجوز له للمخالف وان كفر ببدعته لم يعتبر قوله في الاجماع بالاجماع لعدم دخوله في مسمى الامة المشهود لهم بالعصمة وفيه نظر لان الامة اما من يتصل بالرسالة او من حيث النبي عم اليه على اختلاف المفسرين وهو منهم والشهادة بالعصمة للجميع لا لكل واحد منهم وعلى تقدير انعقاد الاجماع بدونه لا اعتبار بجهله بكفره فلو خالف في مسئلة فرد عنه وبقي مصرا على المخالفة حتى رجع عن بدعته فلا اثر لمخالفته لانعقاد اجماع جميع الامة قبل اسلامه كما لو اسلم ثم خالف ان شرط في الاجماع انقراض عصر المجمعين ولو ترك الحق

فايده

نعض

بعض الفقهاء العمل لا الاجماع بخلاف هذا المبتدع المكفر فهو معذور وان لم يعلم ببدعته ولا يعذر المخالف كجهل الحاكم بشهادة الزور مع جهله وان علم ببدعته وخالف الاجماع بجهله ان تلك البدعة تلزم لم يعذر لتقصيره عن البحث والسؤال من علماء الاصول العارفين بادلة الايمان والتكفير حتى يحصل له العلم بذلك جليلها لا بالتقليد ان كان من اهل الاجتهاد والا فليقلدهم ان سوغناه في الاصول واعلم انه لا يجوز لنا التمسك على كفرهم في تلك المسائل باجماعنا لانه انما يستقر وجهم عن الاجماع بعد ثبوت كفرهم في تلك المسائل فلو اثبتنا كفرهم فيها باجماعنا وحدنا دار اما قول العصاة من اهل القبلة فانه معتبر في الاجماع عند كثير المخالفين لانه لا يزيل اسم الايمان فيكون قول من عداهم قول بعض المؤمنين وليس معتبرا عند الخارقين بخروجهم عن اسم الايمان بالمعصية وكذا عند الامامية للعلم بدخول الامام فيمن عداهم الفصل الثالث فيما ادخل في الاجماع وليس منه اذا قال بعض اهل العصر قولا وكان الباقون حاضرين لكنهم سكتوا ولم ينكروا فقد اختلف الناس في ذلك فقال الشافعي وجماعة من الفقهاء وداود الظاهري والسيد المرتضى وجماعة من الحنفية وابو عبد الله البصري انه ليس باجماع ولا حجة وهو الحق وقال ابو علي الجبائي وجماعة من الفقهاء وبعض الشافعية انه اجماع وحجة لكن من هؤلاء من شرط انقراض العصر كالجبائي وقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء ليس باجماع لكنه حجة وقال ابو علي ابن ابي هريرة ان كان هذا القول من حاكم لم يكن اجماعا ولا حجة وان لم يكن من حاكم كان اجماعا وحجة لنا ان السكوت يحتمل وجوها غير الرضى ١ ان يكون في باطنه مانع عن اظهار القول وقد يظهر عليه قرائن السخط ب ربما رآه من الاسائغا لمن ادى اجتهاده اليه وان لم يوافقه ح انه يعتقد اصابة كل مجتهد فلا يرى وجوب الانكار د ربما اخر الانكار لوجود مكنه ورأى المبادرة مفسدة فسكت ه ربما اعتقد عدم القبول من انكاره وعدم الالتفات اليه فيلحقه ذل واتكسار في نفسه من غير فايدة و ربما هاب القائل وخشي وقوع فتنة بسبب الانكار كما نقل ان ابن عباس وافق عمر في مسئلة العول واظهر الانكار عليه بعده وقال هبته وكان مهيبا ز ربما كان في مهلة النظر فلم يسع له المسارعة الى الانكار لجواز كونه صوابا ح ربما ظن ان غيره انكر وقام

فايده

وهو مذهب الاول الحاكي السكوتي صح

في ذلك صح

ونسب الى السهيل ابن ابي هريرة في آخر النقل الاصل ١٣

ب نسخة م

مقام فهذا الواجب وان كان قد غلط فيه ط ربما اعتقد ترك الانكار صغيرة
فلم ينكروه واقدم على فعلها ي ربما اعتقد كون الفتوى من الصحابي فسكت عن انكارها
ومع هذه الاحتمالات لم يبق الدلالة على الرضى قطعا ولا ظنا ومن هنا قال الشافعي
وغيره ما قال لا ينسب الى ساكت قول اعترض بان هذه الاحتمالات وان كانت متوقعة
عقلا فهي خلاف الظ من ارباب الدين لبعد عدم الاجتهاد في الواقعة من الخلق الكثير
لما فيه من اهمال حكم الله تع فيما حدث مع وجوبه عليهم وبعد عدم ادائه الاجتهاد
الى شيء من الاحكام لان الظ انه ما من حكم الا ولله تع دلائل وامارات بل الجلية
والظ ممن له اهلية الاجتهاد انما هو الاطلاع عليها والظفر بها واحتمال تاخير
الانكار للتروي والتفكر محال عادة في حق الجم الغفير خصوصا مع مضي ازمنة كثيرة من غير نكير
واحتمال السكوت عنه لكونه مجتهدا لا ينبغي من مباحثته ومناظرته وطلب الكشف
عن ماخذه كمناظرة المجتهدين وائمة الدين فيما بينهم لتحقيق الحق كما في مسئلة الجد والاخوة
والعول وقوله انت علي حرام وغيرها واحتمال التقية بعيد لانه انما يكون فيما يحتمل المخافة
ظاهرا وليس كذلك لان مباحثة المجتهدين غير مستلزمة له لان الغالب انهم
اهل الدين والديانة فلا يخاف المباحث لهم مع ان ذلك قد وقع من غير خوف كما انكر علي
عبد السلم على عمر في عزمه على اعادة الحلد على احد المشهود على المغيرة لتقدم الحد اليه رحم صاحبك
وكذا انكر عليه في عزمه على حد الحامل بقوله ان جعل الله لك على ظهرها سبيلا فما جعل لك على ما في بطنها
سبيلا حتى قال عمر لولا معاذ لهلك عمر وردت المراة على عمر لما نهى عن المغالاة في مهور النساء
بقولها ايعطينا الله بقوله وآتيتم احديهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا ويمنعنا عمر حتى قال
عمر امراة خاصمت عمر فخصمته وفيه نظر لان كثيرا من الاحكام خفيت عنهم ولم يجمع عليهم
البحث عنها لعدم وقوعها وعدم الحاجة اليها والدليل قد يخفى على المجتهد او لعدم النظر
فلا يجب اداء الاجتهاد الى الاصابة وقول ابن عباس يوجب احتمال الخوف واحتمال السكوت
لكونه مجتهدا يمنع من مباحثته ومناظرته لاعتقاده اصابة كل مجتهد ايضا احتمال باب العادة
جارية بان الناس اذا تفكروا في مسئلة مدة طويلة فان الاعتقاد واختلاف ما انتشر من القول

ابن ح مخ

بنيسابور

ل الظهور اذ لو كان هناك تقية ولو كانت لظهرت واشتهرت فيما بين الناس فلما لم يظهر
سبب التقية ولا الخلاف علمنا حصول الوفاق والجواب ما تقدم من الاحتمالات احتج ابو هاشم
بان الناس يحتجون في كل عصر بالقول المنتشر بين الصحابة اذ لم يعرف له مخالف فيكون اجماعا
والجواب المنع من الاجماع على ذلك واحتج ابو علي بان القول اذا كان من حاكم لم يدل
السكوت على الاجماع لان الواحد منا قد يحضر مجالس الحكام ويجدهم يحكمون
بخلاف ما يعتقده فلا ينكر عليهم وان كان من غيره كان اجماعا وهو ضعيف لان
عدم الانكار انما يكون بعد استقرار المذاهب واما حال الطلب فالخصم لا يتم جواب
السكوت الا عن الرضى سواء كان مع الحاكم او مع غيره البحث الثالث في قول الصحابي اذا لم يعرف له مخالف
اختلفوا فيما اذا قال بعض الصحابة او بعض اهل الحل والعقد في اي عصر كان قولا ولم ينتشر بين
اهل عصره لكنه لم يعرف له مخالف هل يكون اجماعا ام لا والحق انه ليس كذلك وعليه
الاكثر لانه انما يتخيل كونه اجماعا من اهل العصر اذا اطلعوا على قوله وسكتوا عن الانكار
كما تقدم فاما اذا لم يطلعوا عليه امتنع رضاهم به او سخطهم ويحتمل ان لا يكون
لهم في تلك المسئلة قول لعدم خطورها ببالهم وان كان لهم فيها قول احتمل ان يكون
موافقا للمنقول الينا وان يكون مخالفا فلا يتحقق الاجماع البحث الرابع في استدلال
اهل العصر بدليل او تفسيرهم الى تاويل اذا استدل اهل العصر بدليل او ذكروا تاويلا ثم استدل اهل
العصر الثاني بدليل اخر او ذكروا تاويلا اخر فقد اتفقوا على انه لا يجوز ابطال التاويل
المتقدم والا لكانوا قد اجمعوا على الخطا وهو باطل واما التاويل الجديد فان لزم
من ثبوته القدح في التاويل المتقدم لم يصح كما لو فسروا المشترك باحد معنييه ثم جاء
من فسره بالاخر لان المشترك لا يجوز ارادة معنييه منه فصحة هذا التاويل تقتضي
فساد المتقدم او يقال انه تع تكلم باللفظ مرتين وهو باطل لانعقاد الاجماع على ضده
وان لم يلزم من صحة التاويل الجديد فساد المتقدم فان كان اهل العصر الاول قد نصوا
على ابطال الجديد من التاويل والدليل لم يجز احداثه لما فيه من تخطئة الامة فيما اجمعوا
عليه وان نصوا على صحته جاز احداثه قطعا اذ لا تخطئة فيه وان سكتوا عن الامرين

بامرنا

فقد ذهب الجمهور الى جوازه وهو الحق وقال اخرون بالمنع لنا ان الناس
في كل وقت يستخرجون ادلة وتاويلات لم تكن معروفة من غير انكار احد فكان
اجماعا احتج المخالف بوجوه ا الدليل الجديد مغاير لسبيل المؤمنين فيكون خارجا
لقوله ويتبع غير سبيل المؤمنين ب قوله كنتم خير امة خطاب مع الحاضرين في الاستناد
ما عدا العصر الاول وقوله تأمرون بالمعروف يقتضي كونهم امرين بكل معروف
كل ما ادركوه والم ولم يذكروه لم يكن معروفا فيكون منكرا ج لو كان الدليل الثاني والتاويل
الجديد صحيحا لم يجز ذهول الصحابة عنه مع تقدمهم في العلم والجواب عن ا قوله
ويتبع غير سبيل المؤمنين حتى يخرج الذم فيختص بمن اتبع ما نفاه المؤمنون وما لم يتعرض
له المؤمنون بنفي او اثبات لا يقال فيه انه اتباع لغير سبيل المؤمنين والحاصل ان الذم على
ترك العمل بما اتفقوا عليه من نفي او اثبات والمحدث للدليل الثاني والتاويل غير تارك
للدليل اهل العصر الاول ولا للتاويل لهم بل غايته ضم دليل الى اخر وتاويل الى اخر ولم
يرتكب ما نهوا عنه اذ التقدير انهم لم ينهوا عن الدليل الثاني وانهم لم يحكموا بفساد ذلك
الدليل لم يكن سبيلا للمؤمنين وجب كونه باطلا وعن ب المعارضة بقوله وينهون
عن المنكر فيقتضي نهيهم عن كل منكر فلما لم ينهوا عن الدليل الثاني والتاويل الثاني لم يكن منكرا
وعن ج انهم اكتفوا بالدليل الواحد والتاويل الواحد عن غيره فلم يطلبوا الثاني البحث الخامس في اجماع اهل المدينة ليس بحجة
عند الجمهور عند الناس كافة عدا مالكا فانه قال ان
اجماع اهل المدينة حجة واختلف اصحابه فقال بعضهم انه اراد ترجيح روايتهم على
رواية غيرهم ومنهم من قال اراد ان اتباع اجماعهم اولى ولا يمتنع مخالفته
وقال بعضهم اراد بذلك اصحاب رسول الله صلعم لنا وجوه ا انهم بعض المؤمنين
وبعض الامة وادلة الاجماع وردت بلفظ المؤمنين في اية المشاقة والامة
في غيرها وهما غير مختص بمكان دون اخر بل عامة فالحجة في الجميع فوجب اعتباره ب
الامكنة غير مؤثرة في ترجيح الاقوال المفروضة ولا يصير من ليس بصواب صوابا ولا بالعكس
ج انه يؤدي الى المحال وهو ان من سكن المدينة كان قوله حجة فاذا خرج لا يكون حجة

نقض م

حجة ومن كان قوله حجة في مكان كان حجة في كل مكان كالنبي صلعم اعترض على ا بان تلك
الادلة لا تمنع كون اجماع اهل المدينة حجة لجواز اثباته بدليل منفصل وعلى ب بجواز اختصاص
اهل بلدة معينة بالعصمة كما انه لا استبعاد في تخصيص اهل زمان معين به وعلى ج انه
قياس طردي في مقابلة النص فيكون باطلا وليس بجيد لان ادلة الاجماع لا تتناول اهل
المدينة خاصة مع اصالة عدم كون اجماعهم حجة فيبقى الاصل سالما عن معارضة الادلة و
تفريق عصمة اهل زمان وعصمة اهل بلد لان الامكنة متشابهة ولو خرج اهل المدينة
عن بلدهم لم يتغير وصفهم بخلاف الازمان على ان قول عصمة هذه الامة لا باعتبار الزمان
بل لحصول النبي صلى الله عليه وآله فيهم والنص مدفوع الظ بالاجماع فتحمل على التاويل بعد تسليم
ولم يحتج فيه بالقياس بل بامر قطعي هو خروج المكلف عن وصف الطاعة عند انتقاله من مكانه
وهو غير معقول احتج مالك بقوله عم ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد
والخطا خبث فيكون منفيا عنهم وبجريرة مشاهدتهم التنزيل وسماعهم ولان العادة تقضي بان مثل هذا
الجمع المحصور من العلماء اللاحقين بالاجتهاد لا يجمعون الا عن راجح لا يقال يجوز ان يكون
متمسك غيرهم ارجح ولو بطلع عليه بعضهم لانا نقول العادة تقضي باطلاع الاكثر واطلاع
الاكثر كاف والجواب الخبر متروك الظ بالاجماع لانه يقتضي ان كل خارج عنها فانه من الخبث
الذي تنفيه المدينة وهو باطل قطعا لانه قد خرج عنها كثير من الصحابة حتى علي الخارج عنها
الى العراق لمقاتلة ونفاة فيهم علي عم وعبد الله بن عباس وتخلف الادون كابي هريرة واضرابه
واعترض بان الخبر يقتضي ان كل خبث فان المدينة تخرجه ولا يقتضي ان كل خارج عن المدينة
فهو خبث سلمنا لكنه خبر واحد فلا يجوز التمسك به في العلميات سلمنا لكن يجوز ان يكون
المراد من خرج عنها كراهية للمقام بها لان في المقام بها بركة عظيمة بسبب جوار الرسول
عم وجوار مسجده مع ما ورد من الثناء على المقيم وكراهة المقام بها ضعف في الدين
فيكون خبثا سلمناه لكنه مختص بزمنه سلمناه لكن يجوز ان يكون القول مختصا بزمانه والمراد
بالخبث الكفار وتشبيه العمل بالرواية بمثل لا دليل مع قيام الفرق وهو ان الرواية ترجح
بالكثرة بخلاف الاجتهاد والعادة غير مختصة بالمدينة بل كل بلد ساواها فان كان ذلك دليلا

ممنوع

جاز ان تقتبس فی الاجماع علی قول کل بلد وهو تحکم ولعلو ان هذا ابن مالک ان الحجة فی اجماع
اهل المدینة خاصة وقال قوم المعتبر اجماع الحرمین مکة والمدینة والمصرین الکوفة والبصرة
وعللوه بالمنتقد المواضع حوت اهل الحل والعقد وهو تحکم فان المجتهدین لم یزالوا
متفرقین فی البلاد المتباعدة ولا ینعقد الاجماع بدون اتفاقهم البحث الخامس فی اجماع الخلفاء
حکی ابو بکر الرازی عن القاضی ابی خازم من الحنفیة انه کان یقول اجماع الخلفاء الاربعة
حجة ولاجل هذا لم یعتد بخلاف زید بن ثابت فی توریث ذوی الارحام وحکم برد اموال حصلت
فی بیت مال للمعتضد الی ذوی الارحام وقبل المعتضد فتواه وانفذ قضاه وکتب به الی الآفاق
وهو قول احمد فی روایة واحتج بقوله علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین بعدی
عضوا علیها بالنواجذ وقال الاکثر انه لیس بحجة وعارضوا الخبر بقوله اصحابی کالنجوم بایهم اقتدیتم
اهتدیتم مع ان کل واحد لیس بحجة علی انه عام فی کل الخلفاء الراشدین فلا ینحصر فی الاربعة واما
الشیعة فلان علیا علیه السلام لما کان احد الاربعة وهو معصوم کان قوله حجة فرع قال قوم من
اجماع الشیخین حجة لقوله اقتدوا باللذین من بعدی ابی بکر وعمر ولما لم یکن الاقتداء
بهما حال الاختلاف وجب ذلک حال اتفاقهما وعارض بما تقدم البحث السادس فی اجماع الصحابة
مع مخالفة من ادرکهم من التابعین اختلف الناس فی اجماع الصحابة مع مخالفة من ادرکهم من
التابعین فاکثر الجمهور علی انه لیس بحجة خلافا للبعض ومن الامامیة انه حجة لان من الصحابة المعصوم
فیکون قوله حجة وان خالف التابعی ثم اختلف القایلون بانه لا یعتد باجماعهم مع مخالفته
فمن لم یشترط انقراض العصر قال ان کان التابعی من اهل الاجتهاد قبل انعقاد اجماع الصحابة
فلا یعتد بخلافه وهذا هو مذهب اصحاب الشافعی واکثر المتکلمین واصحاب ابی حنیفة واحمد فی احدی
الروایتین عنه ومن شرط انقراض العصر قال لا ینعقد اجماع الصحابة مع مخالفته سواء
کان من اهل الاجتهاد حال اجماعهم او صار مجتهدا بعد اجماعهم لکن فی عصرهم وذهب آخرون
الی انه لا عبرة بمخالفته اصلا وهو مذهب بعض المتکلمین واحمد فی روایة احتج الجمهور بانه لو کان
قول التابعی باطلا لما جاز رجوع الصحابة الیه لکنهم رجعوا الیه روی ان ابن عمر سئل عن
من فریضة فقال سلوا سعید بن جبیر فانه اعلم بها وکان انس یسأل عن شیء فیقول سلوا مولانا الحسن

الحسن فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسینا وسئل ابن عباس عن النذر بذبح الولد فاشار الی
مسروق ثم اتاه السائل بجوابه فتابعه علیه وقال ابو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف تذاکرت انا و
ابن عباس وابو هریرة فی عدة الحامل المتوفی عنها زوجها فقال ابن عباس عدتها ابعد الاجلین و
قلت انا عدتها ان تضع حملها وقال ابو هریرة انا مع ابن اخی فسوغ ابن عباس لابی سلمة ان
یخالفه مع ابی هریرة الی غیر ذلک من الوقایع وقد کان مشهورا عندهم ان الصحابة سوغت
للتابعین المعاصرین لهم الاجتهاد معهم فی الوقایع الحادثة فی عصرهم کسعید بن المسیب وشریح
القاضی والحسن البصری ومسروق وابی وائل والشعبی وسعید بن جبیر وغیرهم ولولا ان
قول التابعی معتبر لما ساغ للصحابة تجویزه والرجوع الیه والاعتراضات الاجتهاد انما سوغوه لما
لیس عند اختلاف الصحابة ولا یلزم من الاعتداد بقوله عند الاختلاف الاعتداد به عند الاتفاق
والیه الصحابة مع التابعین المجتهدین بعض الامة وبعض المؤمنین فلا ینتهض الدلیل احتج الآخرون
بوجوه ا قوله تعالی لقد رضی الله عن المؤمنین اذ یبایعونک تحت الشجرة وانما یرضی عنهم لو کان ما یقع منهم
معصیة والقول الباطل معصیة فیکون قولهم حقا ب قوله علیکم بسنتی وسنة الخلفاء
الراشدین من بعدی اصحابی کالنجوم بایهم اقتدیتم اهتدیتم لو انفق احدکم مثل احد ذهبا
ما بلغ مد احدهم وهو یدل علی ان التابعی اذا خالف لم یکن محقا ج انکرت عائشة علی ابی
سلمة بن عبد الرحمن بن عوف مجاراته للصحابة وکلامه فیما بینهم وخلافه مع ابن عباس فی عدة المتوفی
عنها زوجها وهی حامل وزجرته عن ذلک وقالت فروخ یصیح مع الدیکة د الصحابة لهم مزیة الصحبة
علی غیرهم فقولهم اقرب الی الحق من غیرهم والجواب عن ا انه مختص باهل بیعة الرضوان فانه
لیسوا مختصین بالاجماع اجماعا وعن ب انها یدل علی تفضیلهم اما علی احقاقهم بقبول قولهم
دون غیرهم من المجتهدین وعن ج انها انکرت لسوء ادبه فی المناظرة البحث السابع اجماع الاکثر لیس بحجة عند الاکثر فلو
خالف واحد واثنان لم یتم الاجماع وقال محمد بن جریر الطبری وابو بکر الرازی وابو الحسین الخیاط
من المعتزلة واحمد بن حنبل فی روایة انه ینعقد اجماع الاکثر ولا عبرة بمخالفة الاقل وقال قوم ان عدد
الاقل ان بلغ عدد التواتر لم ینعقد الاجماع مع مخالفته والا انعقد وقال ابو عبد الله الجرجانی
ان سوغت الجماعة الاجتهاد فی مذهب المخالف کان خلافه معتدا به کخلاف ابن عباس فی مسألة

القول وان انکرت الجماعة علیه کخلافه فی تحریم ربا الفضل لم یعتد به ومنهم من قال ان قول
الاکثرین یکون حجة ولیس باجماع ومنهم من قال ان اتباع الاکثر اولی وان جاز خلافه وقالت
الامامیة ان المخالف ان عرف نسبه وسبب انعقاد الاجماع دونه لم یدخل المعصوم فی الاکثر
وان لم یعرف لم ینعقد لجواز ان یکون المخالف هو الامام احتج الجمهور فانه لو اجمع
الصحابة اجمعوا علی ترک قتال مانعی الزکوة وخالفهم ابو بکر وحده ولم یقل احد انه عز من خلافه
بل رجعوا الیه لما ناظره وکذا ابن عباس وابن مسعود خالفا الصحابة فی مسائل الفرایض
وحکاهما باق الی الآن وایضا الجماعة مع مخالفة الواحد بعض الامة وبعض المؤمنین
فلا یندرج حکمهم تحت ادلة الاجماع وایضا اذا خالف واحد کان الحکم مختلفا فیه وقال تعالی
وما اختلفتم فیه من شیء فحکمه الی الله وایضا لو انعقد الاجماع مع مخالفة الاقل فاما ان یعمل الا
جماع علیه فیلزم ترک ما علم بالدلیل والرجوع الی التقلید وذلک ممتنع فی حق المجتهد وان
لم یجب علیه لم یکن الاجماع حجة مقطوعا بها فانه لو کان مقطوعا به لما ساغ مخالفته بالاجتهاد
اعترض علیه بانا ان قلنا انعقاد اجماع الاکثر دون الاقل حجة قاطعة فالقول برجوع المجتهد
الواحد الیه واجب وان کان خلاف ما اداه اجتهاده الیه لوجوب الرجوع عن الاجتهاد
الی الدلیل القاطع کما لو اجمع اهل العصر علی حکم ثم جاء مجتهد اداه اجتهاده بعد عصرهم الی مخالفتهم
لم یجز له العمل باجتهاده بل وجب علیه الرجوع الیهم احتج المخالف بوجوه ا لفظ المؤمنین والامة
یتناول الاکثر اذا کان الاقل نادرا کالواحد والاثنین کثور فارسی فیه شعرة قلیلة وکون
اسود فیه شعرات بیض وکالزنجی یقال له اسود مع بیاض حدقته واسنانه ب قوله علیکم
بالسواد الاعظم وقوله الشیطان مع الواحد وهو یدل علی خطأ الواحد المنفرد ووجوب
اتباع الاکثر ولا معنی لکونه حجة سوی هذا ج الاجماع حجة علی المخالف فان لم یوجد
فی العصر مخالف لم یتحقق هذا المعنی د انکار الصحابة علی ابن عباس خلافه للباقین
فی العرف ولو لم یکن انفراده خطأ لما ساغ الانکار ه اعتمد وافی الامامة لابی بکر باجماع
الاکثر مع مخالفة سعد بن عبادة وعلی علیه السلام وجماعة یسیرة و کثرة العدد مرجحة فی روایة
الاخبار فکذا فی اقوال المجتهدین ز تطرق الکذب الی الواحد والاثنین محتمل دون تطرقه

الی العظیم للعادة فاذا اخبر الجمع العظیم عن انفسهم بانهم مؤمنون لم یحتمل الکذب بخلاف
ما لو اخبر الواحد والاثنان عن انفسهم بایمانهم فیکون ما اتفق علیه الکل الا الواحد والاثنین
سبیل المؤمنین قطعا فیکون حجة ح لو اعتبر خلاف الواحد والاثنین لم ینعقد الاجماع
البتة لعدم ادعاء اتفاق الکل بحیث لا یشذ واحد علی الحکم ط خبر الواحد بانفراده لا یفید
العلم وخبر الجماعة اذا بلغ عددهم التواتر افاده فلیکن مثله فی باب الاجتهاد والاجماع
والجواب عن ا ان تناول الکل للاکثر علی سبیل المجاز والاصل عدمه وعن ب السواد
الاعظم کل الامة لان ما عدا الکل فالکل اعظم منه ولولا ما ذکرناه لدخل فیه النصف
اذا زاد علی النصف الآخر بواحد وهو باطل لان کون الکل اعظم من کل ما عداه لا یخرج
ما عداه عن کونه اعظم بالنسبة الی ما دونه وقوله الشیطان مع الواحد لا یرید مع
کل واحد لخروج الرسول عنه والمعصومین منه ولان المراد به الحث علی طلب الصاحب
فی الطریق ولهذا قال وهو عن الاثنین ابعد والثلاثة رکب وعن ج المخالف لا یجب
ان یکون فی العصر بل لو کان بعده کان الاجماع حجة علیه والا لوجب فی کل
اجماع ان یکون فیه مخالف شاذ وعن د ~~المخالف لا یجب ان یکون فی العصر بل لو کان~~
~~بعده کان الاجماع حجة علیه والا لوجب فی کل اجماع ان یکون فیه مخالف شاذ وعن~~
ان انکارهم علی ابن عباس ~~…~~ لا لاجماعهم بل لمخالفة ما رووه له من الاحادیث
الی سعید وعن ه ان الامام عند الجمهور لا یشترط فیها الاجماع بل البیعة کما تقدم و
و الاجماع لیس کالروایة والا لقبل قول الواحد والاثنین کما تقبل روایته وعن ز ذلک
الجمع وان کانوا مؤمنین لکن لیسوا کل المؤمنین فلم یحصل الحکم بقولهم وایضا فنظر کل واحد
بمعزل عن ایمانه ولا معرفة له بایمان غیره فلا فرق بین العدد الکثیر والقلیل فی ذلک وعن ح انا
نفرض اجماع الکل ونحکم بانه حجة فان حصل ذلک والا کان غیر المفروض وعن ط ان خبر
العدد الکثیر انما یفید العلم لو اخبروا عن محسوس لا عن اجتهاد ولو کان قول کل من
افاد خبره العلم اجماعا لوجب ان یکون قول اهل کل بلد مع مخالفة البلد الآخر لهم
اجماعا لافادته العلم ولیس کذلک ي انه لم یحصل فی الاجماع قول من هو کل

من الاجتهاد وان لم يكن مستندا لم يكن حجة لان غرم لعين المؤمنين فلا يندرج تحت الادلة النوع الرابع من بيان الاجماع دفيه مباحث الاول في انه لا يجوز الاجماع الا عن مستند

اتفق الناس الا من شذ على انه لا يقع الاجماع الا عن ماخذ ومستند يوجب الاجماع وقال شاذ يجوز انعقاده على سبيل التخييب وبمنع من توفيق لا توقيف بان يوفقهم الله لاختيار الصواب من غير دليل لنا وجوه ا القول في الدين بغير دلالة او امارة خطاء فلو اتفقوا عليه لكانوا مجمعين على الخطاء وهو قدح فيه وفيه نظر لان المراد من الخطاء ان كان هو مخالفة ما اتفقوا عليه لم يتم فهو لم يجوز ان يكون هو الحكم الذي اوجبه الله تعالى وان كان عبارة عن ان قولهم عن غير دليل حرام فهو المتنازع على انا نقول انما يكون حراما لو لم يجمعوا عليه اما مع الا جماع فلا ب فقد الدليل لا يجب الوصول الى الحق اعترض بانه متى لا يلزم الوصول مع الاجماع او بدونه الاول مم والثاني مسلم لجواز ان يوفقهم الله تعالى للصواب اذا اجمعوا لاستحالة اجماعهم على الخطاء وفيه نظر فان التخييب اذا لم يكن موصلا الى الحق بالنسبة الى كل واحد لم يكن بالنسبة الى المجموع اذ لم يتجدد دليل باعتبار الاجماع وتجويز ان يوفقهم الله تعالى للصواب لا يكفي في كونه حجة كما في الواحد فانه يجوز ان يوفقه الله تعالى للصواب ج ليسوا اكمل من النبي عم وكان لا يقول الا عن وحي فالامة اولى ان لا يحكم في دين الله تعالى الا بدليل اعترض بالفرق لان الخطاء الدليل اذا دل على امتناع الخطاء من الرسول فيما يقول وكذا الامة فلو قال الرسول قولا وحكم من غير دليل لكان حقا لاستحالة الخطاء عليه فيمتنع منه الحكم والقول من غير دليل لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى واما الامة فقد دل الدليل على استحالة الخطاء عليهم فيما اجمعوا عليه ولم يدل على انهم لا يحكمون الا عن دليل فافترقا وفيه نظر لان القول من غير دليل خطاء وهو منفي الا فلا يجوز صدوره عن النبي عم بل لما دل الدليل على عصمته دل على ان قوله عن دليل د لو جاز ان يحكموا من غير مستند يحال لكل واحد فانهم انما يجمعون ع الحكم بان يقول كل واحد منهم به ولو جاز ذلك لاحادهم لم يكن للجميع مزية في ذلك على الاحاد

خط
٤ م م

الصحابة م

الاحاد اعترض المرتضى من حيث ان اجماعهم يكون حجة بخلاف قول كل واحد وبان جواز ذلك للاحاد مشروط بضم قول الباقي اليه لا انه جائز مع بعضهم ولا كذلك قول الجميع فانه جائز على الاطلاق وفيه نظر لان المستدل نفي المزية في هذا الحكم لا في كونه حجة ونمنع ذلك لكل واحد بشرط انضمام قول الاخر اليه مستلزم الدور لان ضم قول الاخر انما يجوز لو جاز للاخر ذلك القول وانما يجوز للاخر لو قال هذا وانما يقول هذا لو جاز له وهو شرط بقول الاخر ه المقالة اذا لم يستند الى دليل لا يعلم انتسابها الى وضع الشارع وما لا يكون كذلك لا يجوز الاخذ به اعترض بانه ان اريد بعدم معرفة الانتساب الى وضع الشرع انه لا يعرف ذلك عن دليل مفصل فهو مسلم وهو المتنازع لو انه لا يعلم كونها موجبة بحكم الشرع فهو نفس النزاع و لو جاز انعقاد الاجماع من غير دليل لم يكن لاشتراط الاجتهاد في قول المجمعين معنى وهو للاجماع على اشتراط الاجتهاد اعترض بان الاجتهاد شرط في حالة الاجماع اما عنده فهو المتنازع احتج المخالف بوجهين ا لو لم ينعقد الاجماع من غير دليل لكان الدليل هو الحجة فتنتفي فائدة الاجماع ب الاجماع لا عن مستند واقع كاجماعهم على بيع المراضاة واجرة الحمام والجواب عن ا انه يقتضي ان لا يصدر الاجماع عن مستند وانتم لا تقولون به ولان فائدة الكشف عن وجود دليل المسالة وعن حاجتهم الى معرفته والبحث عن كيفيته دلالته وللتنزيل للفظ ولان فائدته تحريم المخالفة ونقول يهم على غيره من الادلة ولانه ينتقض بقول الرسول ع فانه حجة اجماعا مع انه لا يقول الا عن دليل وهو ما يوحى اليه وعن ب نمنع الاجماع في تلك الصور عن غير دليل لجاز ولم ينقل استغناء بالاجماع عنه البحث الثاني في انه لا يجوز الاجماع الا عن دليل القائلون باشتراط المستند في الاجماع اختلفوا فقالت الامامية وداود بن جرير الطبري انه لا يقع الاجماع الا عن دليل ولا يقع عن امارة كقياس واجتهاد وجوزه الاكثر لكن اختلفوا في الوقوع نفيا واثباتا والمثبتون اختلفوا فقال بعضهم انه يكون حجة يحرم مخالفته وهو الاكثر منهم وقال اخرون لا يحرم مخالفته وقال قوم الامارة ان كانت جلية جاز والا فلا لنا وجوه ا قوم المعصوم شرط في الاجماع وهو لا يقول الا عن دليل قطعي ب يمتنع اتفاق الجمع على كثرتهم وتباعد الامكنة والدواعي في لحظة واحدة على القول بالامارة مع اختلاف دواعيهم وخفاء الامارات

البحث في انه لا يجوز ان تستند الاجماع هل يجوز ان يكون قياسا او اجتهادا اولا
مرزا

بلاغ

واختلافهم في الذكاء والبلادة كما يمتنع اتفاقهم في ساعة واحدة على ما كول واحد او التكلم بلفظ واحدة بخلاف اتفاقهم على القول بالدليل والمبتنية لقوة الدلالة وجودها المبتنية بجزاء عن من صار اليها وبخلاف اجماع الخلق الكثير في الاعياد لتوفر الدواعي اليه ج لا يجوز زمان من الازمنة ولا وقت من الاوقات من مجتهد يمنعون من العمل بالنافي والراي فلا يوافق في الحكم به فلا ينعقد الاجماع فانه لا يتحقق الاجماع على قياس ولان القياس يختلف فيه د لو جاز ذلك تنافت الاحكام لان الحكم الصادر عن الاجتهاد لا يفسق مخالفه ويجوز مخالفته والحكم المجمع عليه بالعكس فلو صدر الاجماع عن الاجتهاد لاجتمع النقيضان ه الاجماع اصل من اصول الادلة وهو معصوم عن الخطاء والقياس فرع وعرضة للخطاء ويمتنع استناد الاصل المعصوم عن الخطاء الى الفرع الجائز عليه الغلط وكيف يجوز اجماع الامة على ما يجوز فيه الخطاء وهو الاجتهاد ولو عورض ب بالنقض باتفاق الشافعية على قول الشافعي والحنفية على قول ابي حنيفة وليس يجد لانه ليس كل الامة فجاز الخطاء عليهم بخلاف الجميع ج بان الخلاف في حجة القياس حادث ولانه يجوز ان تشتبه الامارة بالدلالة فيثبت الحكم بالامارة على اعتقاد انه اثبته بالدلالة ولا تعارض بالعموم وخبر الواحد فانه يجوز صدور الاجماع عنهما مع وقوع الخلاف فيهما وليس بجيد لان انكار القياس قد حدث من الاكابر الصحابة على ما ياتي واشتباه العلوم بالمظنون لا يتصور عن مجتهد ومن سكر العموم وخبر الواحد يمنع الاجماع بهما وعن د ان تلك الاحكام المترتبة على الاجتهاد مشروطة بان لا يصير المسئلة اجماعية فاذا صارت زال الشرط فزالت تلك الاحكام وليس بجيد لان كل واحد منهم كان قائلا بالحكم قائلا بجواز مخالفته كما صار الحكم مجمعا عليه باعتقاد موافقة كل واحد منهم لم لا يجوز مخالفته مجمعا عليه احتج المخالف بالوقوع فان عمر شاور الصحابة في حد الشارب فقال علي عم انه اذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفتري ثمانون وقال عبد الرحمن بن عوف هذا حد واقل الحد ثمانون لا يبقى لعليهم اجمعوا على ان الحد ثمانون لم استغنوا بالاجماع عن قولهم لا نا نقول انه حاصل لم يفيد جمعهم الى الاجتهاد لان ابا بكر اثبت امامته بالقياس على تقديمه في الصلوة ثم اجمعوا عليها والجواب ان عليا عم يبين الحكم وحكم للمفترى ليثبت لا انه قياس كيف وانكاره للقياس معلوم بالضرورة ه

ره من مذهبه ومذهب اولاده القائلين بمقالته وامامة الى بكر لو كانت بالقياس لم يقم لان منكر القياس ولانه يمتنع قياس الاصل على الادنى ويمنع الاجماع عليها البحث الثالث في الاجماع المتواتر اذا اجمعت الامة على حكم ووجد في الاخبار ما يدل عليه قال ابو عبد الله البصري انه يدل على ان ذلك الاجماع لاجل ذلك الخبر وقال ابو الحسين البصري ان كان الخبر متواترا كان نصا لا يحتاج في الحث وتاويله لاجل الاجماع مستند اليه اذ لا يجوز مع تواتره ان لا يتفق عليه مع علمهم يدل على الحكم ولا يجوز مع ظهوره ان لا يدعو هم الى الحكم سواء ظهر خبر قبله اولا وان احتاج الى البحث والاستدلال لم يجب استنادهم اليه لامكان استنادهم الى متواتر هو اجلى وكذا في الاجماع عن نقله او استدل به بعضهم واستدل الباقي بخبر واحد او قياس وان كان احادا فان لم ينقل الينا ظهوره فيهم جاز استناده اليه وقد كان ظاهرا عندهم ولم ينقل ظهوره ولا نقد اوبعضهم لاجله وتم لغيره وان كان قد ظهر فان رده احاد اجوزنا صدق الاوي وان يكون اجماعهم لاجله وجوزنا كذبه فلا نعلم ان اجماعهم لاجله لكن صدقه مظنون وان نقل ظهوره بالتواتر جاز ان يجمع لاجله ونقطع على ذلك بانه يبعد لو اجمعوا لاجله او كانوا متوقفين عن الحكم باجمعهم لو كان بعضهم حكم لاجله ما سمعوه قالوه وجاز ان يجمعوا لاجل غيره والاصل فيه ان اجماع الخلائق الكثيرة على رد خبر واحد جائز لانا بقضاء هذا قبلوا حكم على مقتضى خبر الواحد لم يقطع على صدق الخبر لجواز ان يكون المصلحة الحكم بما على صدقه من الاخبار سواء كانت صادقة او كاذبة ولا يلزم من كذب الخبر كذب الحكم الفصل الخامس في المجمعين وفيه مباحث الاول في انه لا يعتبر في الاجماع الا اعلم ان الخطاء جائز على هذه الامة الا المعصوم كوجهها من الائمة وعند الجمهور الدلائل السمعية بعثت في حق هذه الامة وعند الامامية انه يجب في كل زمان وجود معصوم يكون قوله حقا والادلة السمعية وردت بلفظ المؤمنين والامة ولفظ المؤمنين لا استواق لانه جمع محلى باللام للجنس واما الامة فانه يتناول جميع الامة فيجب عندهم في الاجماع اعتبار قول كل المؤمنين وكل الامة الا ما اخرج بالدليل وان الخبر بالبعض لم يكن اثباته بهذه الادلة بل بادلة اخرى وهذه الادلة كما لا يدل عليه كذا لا يمنع منه ولا يلزم من انتفاء دليل معين انتفاء المدلول وقد سبق اكثر الادلة واحتج لمن منعوا عن قول الجماع العدد الكثير بانهم لجمعوا على القطع بخطاء المخالف و العادة تحيل اجماع هذا العدد الكثير من العلماء المحصلين على قطع في شرعي من غير قاطع لوجب نقله

جاع الامة الحاضرة في القيامة م
اثنا عم

نص فيه بخلاف اجماع اليهود والنصارى لانه لا يمكن اثبات الاجماع بالاجماع او اثبات الاجماع
بنص يتوقف عليه لانا نقول الذي ثبت بكون الاجماع مطلقا حجة انما هو ثبوت نص دال على عصمة
وثبوت ذلك النص مستفاد من صورة من صور وجود الاجماع مطلقا وهو الاجماع الثاني وانما
كان هذا الاجماع مفيدا لوجود النص للعادة على ما قلناه وحينئذ تلك الصورة لعين الاجماع
الثاني ودلالتها على ثبوت ذلك النص لا يتوقف على كون الاجماع مطلقا حجة فلا دور اما
عدم توقف وجود تلك الصورة عليه فلان وجودها مستفاد من التواتر لا من كون الاجماع
حجة واما عدم توقف دلالتها فلانها مستفادة من العادة وهو مبني على اشتراط عدد التواتر في كون
الاجماع حجة وسيأتي اذا تقرر هذا فنقول لا نشترط في الاجماع اتفاق امة الرسول عم الى يوم القيامة
لان الدليل على الاجماع دليل على الاستدلال به وذلك الاستدلال لا يصح بعد يوم القيامة
اجماعا لانقطاع التكليف ولا قبله لجواز حصول آخرين **البحث الثاني في عدم اعتبار قول الكفار** لا خلاف
في انه لا اعتبار بموافقة من هو خارج عن الملة ولا بمخالفته لان الادلة السمعية الدالة على كون الاجماع
حجة وردت بلفظ المؤمنين ولفظ الامة وكلاهما لا يندرج الكافر فيهما لانه ليس من المؤمنين والمفهوم
من لفظ الامة في عرف شرعنا الذين صدقوا دين الرسول عم ولان الكافر لا يقبل قوله فلا يعتبر في اثبات
حكم شرعية ولا في ابطالها اذا عرفت هذا فاسباب الكفر ثلثة ا اعتقاد ما هو كفر كانكار الصانع
وصفاته والنبوة ب اعتقاد ما يمنع اعتقاده من الاعتراف بالصانع وصفاته وتصديق
الرسول عليه السلام لتكاد ذلك من جنس التناقض ح فعل ما ورد التوقيف انه لا يصدر الا
من كافر كعبادة الاوثان والسجود للصنم وجحد سورة من القرآن والتكذيب ببعض الرسل وانكار بعض
الملائكة واستحلال ما عرف بالتواتر تحريمه وهذا البحث ساقط عندنا الامامية اذ الحجة عندهم في الا
جماع انما هو قول المعصوم **البحث الثالث في قول العامي** ذهب الاكثر الى انه لا اعتبار بقول العامي
في الاجماع وقال القاضي ابو بكر لا ينعقد الاجماع مع خلافه لنا وجوه ا قول العامي لا عن دليل
ولا امارة قول في الدين فيكون خطاء فلو كان قول العالم المخالف له خطاء لزم اجتماع
الكل على الخطا وان تعددت الجهة ب العصمة من الخطاء لا يتصور الا في حق من يتصور في حقه الا
صابة والعامي لا يتصور في حقه ذلك لان القول في الدين من غير دليل غير صواب قطعا ح اجمع

فلان دلالتها

اجمع الصحابة الخاصة والعامة على انه لا عبرة بقول العوام د العامي ليس من اهل الاجتهاد
فلا عبرة بقوله كالصبي والمجنون لان الامة انما كان قولها حجة اذا استند الى الاستدلال
ه العامي يلزمه تقليد العلماء في الاجماع فلا يكون مخالفته معتبرة فيما يجب عليه التقليد
فيه و قول العامي في الدين من غير دليل خطاء مقطوع به والمقطوع بخطائه لا تأثير
لموافقته ولا لمخالفته ز الامامة انما عصمت عن الخطا في استدلالها لان اثبات
الاحكام الشرعية من غير دليل خطاء والخطاء ليس من اهل الاستدلال فلا يتصور
ثبوت العصمة في حقه وفي ا نظر لان تخطئة العالم في الحكم محاربة لتخطئة العامي
في القول بغير دليل وذلك يستلزم تخطئة كل واحد لا فيما اتفقوا عليه فيكون غير الثابت
اذ المجموع اجماعا وانما هو محض عند الامامية واعترض على ب باحتمال ان يكون العامي
لا يتصور منه الاصابة لو انفرد بالحكم فما المانع من تصويبه مع الجماعة بشرط موافقته
لهم في اقوالهم ولا شك في ان العامي مصيب في موافقته للعلماء وعلى ح لا يجوز ان
يكون موافقته شرطا في جعل الاجماع حجة وفيه نظر لان قول العلماء ان كان حقا
لم يعتبر موافقة العامي فيه فاستحال جعلها شرطا في كونه حجة لان شرط كونه حقا
وان كان خطاء لم يعتبر موافقته لها في حقا فلا يكون شرطا في كونه حجة وعلى ح بحجة اجماع
الصحابة عليهم وعلى ح انه وان كان لابد في الاجماع من الاستدلال لكن من اهل الاستدلال الكل
او مطلقا الاول مسلم والثاني مم وعلى هذا امكن ان يكون موافقة العامة للعلماء
المستدلين شرطا في جعل الاجماع حجة وان لم يكن العامي مستدلا ولا يلزم من عدم اشتراط
موافقة الصبيان والمجانين عدم اشتراط موافقة العامة لما بينهما من التفاوت
في قرب الفهم في حق العام الموجب للتكليف وبعده في حق الصبيان والمجانين
المانع من التكليف وفيه نظر فان الاجماع اذا توقف على الدليل وجب الرجوع
اليه سواء انضم اليه قول العامي او لا فان انضمام قول العامي اتفاقي كطلوع الشمس
معه فكما لا يجوز جعل طلوع الشمس شرطا فكذا انضمام قول العامي وعلى ه انه وان كان
يجب على العامي الرجوع الى اقوال العلماء فلم في ذلك ما يدل على ان اقوال العلماء دون

[illegible]

حجة قاطعة على من هو من المجتهدين في مسائل الحمد هو لجواز ان يكون الاحتجاج بما اتفق عليه من
بعدهم مشروطا بموافقة العامة لهم وان لم يكن ذلك شرطا في وجوب اتباع العامة لهم
فيما يفتون به وفيه نظر لان قول العامي ليس بحجة لا بانفراده ولا مع انضمامه في العبرة
في قول العلماء خاصة فلا يجوز ان يكون شرطا اصلا وعلى و ان قول العامي في الدين
من غير دليل وان كان خطاء لكن لا يمنع من كون موافقته للعلماء في اقوالهم شرطا في الاحتجاج
باجماع غيرهم وفيه نظر فان ما يعلم كونه خطاء لا يجوز جعله شرطا في الحق وعلى ز ان العامي و
ان لم يكن من اهل الاستدلال فلا يمتنع ان يكون موافقته من غير استدلال شرطا في كون الا
جماع حجة وقد يعلم الكلام على احتج المخالف بان ادلة الاجماع تقتضي وجوب متابعة الكل الذي
من جملة العامي ولا يمتنع ان يكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة
فلا يكون العصمة الثابتة للكل ثابتة للبعض لان الثابت للكل لا يجب كونه ثابتا للبعض والجواب
ايجاب متابعة الكل لا يقتضي انه لا يجب متابعة غيرهم فلان العامي في العلم بمنزلة الصبي
والمجنون وادلة الاجماع المقتضية لوجوب الاتباع تقتضي وجوب متابعة العلماء فوجب
العدول به **البحث الرابع في اشتراط اجماع اهل الكل من باهله** ذهب المحققون من الجمهور الى ان المعتبر بالا
جماع في كل فن اهل الاجتهاد من ذلك الفن وان لم يكونوا مجتهدين في غيره فمسائل الكلام
يعتبر في اجماعها اتفاق المجتهدين في علم الكلام ومسائل الفقه يعتبر في اجماعها اتفاق المجتهدين
في علم الفقه ولا عبرة بالمتكلم في الفقه ولا بالعكس بل كل مجتهد في فن من الفنون يشترط
اجماعه في ذلك الفن فالعالم بمسائل الفرائض خاصة تشترط موافقته في علم الفرائض لا
النحو ولا عبرة بالفقيه الحافظ للاحكام والمذاهب اذا لم يكن متمكنا من الاجتهاد لان
كل هؤلاء كالعوام فيما لا يتمكنون من الاجتهاد فيه فلا عبرة بقولهم اما الاصولي المتمكن
من الاجتهاد اذا لم يكن حافظا للاحكام فان خلافه معتبر عند المحققين لتمكنه من الا
جتهاد الذي هو الطريق الى التمييز بين الحق والباطل خلافا لقوم **البحث الخامس في عدم اشتراط عدد
التواتر** اختلف الناس في ذلك فمن اخذ الاجماع من دليل العقل واستحالة الخطاء
بحكم العادة كالجويني فيلزمه الاشتراط ومن اخذه من السمع اختلفوا فمنهم من شرط

[illegible]

عدد منهم في من لم يشترط وهو الاشهر لنا تناول الادلة المذكورة للامة وان قلوا وانهم معصومون
وان بلغوا والعياذ بالله الى الواحد احتج المخالف بوجهين ا اذا نقص عددهم عن عدد التواتر لم
يحصل العلم بقولهم ب لو نقص عدد المسلمين والعياذ بالله عن عدد التواتر ادى الى انقطاع التكليف
فان التكليف يدوم بدوام الحجة والحجة انما تقوم بخبر التواتر عن اعلام النبوة وعن وجود النبي صم
وتحديه بالنبوة والكفار لا تقوم الحجة بنقلهم اعلام النبوة بل يجتهدون في طمسها والسلف مجمعون على دوام
التكليف الى يوم القيامة والجواب قد يعلم ايمان الواحد بالقرائن او بخلق علم ضروري فيه على انه
آت في الكثير على ما تقدم وعن ب انا اذا قلنا ان اهل الاجماع هم اهل الحل والعقد فلا يلزم من نقصان
عددهم عن عدد التواتر ان يكون انقطاع الحجة بالتكليف لامكان حصول الحجة بذلك
من اخبار المجتهدين والعامة جميعا فانه ليس من شرط التواتر ان يكون ناقله مجتهدا وان قلنا ان
العوام داخلة في الاجماع ومع ذلك نقص الجمع دون عدد التواتر فلا يلزم انقطاع
التكليف لامكان ان يعلم الله تعالى قبل ذلك باخبار المسلمين والكفار معهم وان لم يعترفوا بالنبوة
لكن يخبرون بظهوره وبدعواه ويحتج بانه وان لم يعتقد فيكون مخبرا او يخبر العدد القليل المحتف بالقرائن
المفيدة للعلم لقوله عم لا يزال طائفة من امتي تقوم بالحق حتى يأتي امر الله اما الواحد فقد اختلف فيه
فقال بعضهم ان قوله حجة مستعمل لانه اذا لم يوجد سواه صدق عليه اسم الامة لقوله تعالى ان ابراهيم
كان امة ومنهم من منع لان الاجماع مشعر بالاجتماع وانما يكون بين اثنين فصاعدا **البحث السادس
في عدم اشتراط كون المجمعين من الصحابة** ذهب المحققون الى ان الاجماع لا يختص بالصحابة بل ينعقد في
كل عصر كان حجة وخالف داود ومتابعوه من الظاهرية وقالوا اجماع التابعين ومن بعدهم
ليس بحجة وانما الحجة اجماع الصحابة خاصة لنا ادلة الاجماع وهي الكتاب والسنة والعقول يتناول
اهل كل عصر لان قولهم سبيل المؤمنين فيجب اتباعه ولانهم امة محمد صم فيدخلون تحت قوله لا تجتمع
امتي على الخطاء كغيرهم من الامة ولان العادة تحيل اجتماع الخلق العظيم على الكذب ولان المعصوم
موجود في كل عصر احتجوا بامور ثلاثة ا ادلة الاجماع انما تناول الصحابة لان قوله كنتم خير امة
كنتم خطاب مواجهة فلا يتناول الا الحاضرين وكذا قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين لان من
سيوجد بعد لا يصدق عليه في الحال انه مؤمن فلا يتناول الآية الا من كان موجودا حال

ذلك بخطهم

بالحق صح

نودنعا ولايجوز القطع بان اجماع غيرهم حجة لعدم الدليل عليه اجماع التابعين ان كان الناس فيهي
باطل لانه يستلزم عدم الكل فلا يكون طريقا الى صدور الاجماع من الكل وان كان الحق وهو انا نقول الجهد
من الصحابة فكان اجماع الصحابة حجة لذلك لا يجوز ذلك النص اولى مما لو يوجد على عدمه ح يشترط في الاجماع
اتفاق كل اهل العصر لان لا يحصل الا بعد المشاهدة والعلم بقول كل واحد وهو انهم الباقين وهو ممتنع
لانتشارهم في الارض واما يتفق في زمن الصحابة لانحصارهم وقلتهم د اجمع الصحابة على تسويغ الاجتهاد
في كل ما لم يجمع عليه فالمسئلة التي لم يجمع الصحابة عليها هي الاجتهاد باجماع الصحابة فلو اجمع التابعون فيها
على حكم خرجت عن محلية الاجتهاد فتصادم الاجماعان ه اذا اختلف الصحابة على قولين ثم اجمع التابعون
على احدهما صار القول الثاني مهجورا حتى لو مات في مسائل السابقة وح نقول المسئلة التي اجمع التابعون
عليها جاز ان يكون لبعض الصحابة فيها قول بخلاف قول التابعين ولم ينقل الينا فلا يثبت الاجماع
لا يقدح في هذا الباب بنفسه عدم قوله شيء من النصوص لاحتمال تطرق النسخ والتخصيص ولم
ينقل لانا نقول الفرق ان اجماع التابعين مشروط بعدم قول بعض الصحابة بخلاف قولهم
فالشك فيه شك في شرط الاجماع فيكون شكا في الاجماع والاصل بقاؤه وعلى العدم اما النص
فظاهر اللفظ يقتضي العموم والشك وقع في طريان المزيل والاصل عدم طريانه فافترقا و الحكم متناول لسائر
كل المؤمنين وكل الامة وليس التابعون الا بعض الامة فلا يكون قول جميع الامة ولا يحرم الاخذ بقول الصحابي
فاذا كان يخالف بعض الصحابة يرتفع اجماع التابعين مع موافقتهم انهم بعض لانهم بالموت لم يخرجوا
من الامة كالحي لا يخرج الصحابة لانا نقول مقتضى الدليل ان الشرط انعقاد التابعين ومن بعدهم الى يوم
القيمة لكن اعتباره يرفع الانتفاع بالاجماع فيثبت ان وصف الكلية لمن دخل في الوجود وهم الصحابة
خاصة ن الاصل عدم الرجوع الى قول احد سوى الصادق المعصوم لتطرق الخطا والكذب
الى من عداه لكن النبي صلى الله عليه وآله اثنى على اصحابه بقوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم عليكم
بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين بعدي وذم الاعصار المتاخرة بقوله ثم يفشو الكذب
د ان الرجل يصبح مؤمنا ويمسي كافرا وان الواحد منهم يحلف على ما لا يعلم ويشهد قبل ان يستشهد
ومثل ذلك يوجب ان يقتصر الاجماع على قول الصحابة ح لو كان في الامة من هو غائب لم ينعقد
الاجماع دونه وان لم يكن له في المسئلة قول نفي ولا اثبات لكونه لو كان حاضرا لكان له فيها

ح ٢

كل الامة والا لكان الكرا موهوم الامة ولا يكون مخالفة واهل العصر التابعون صح

يفشو را

فيما قول يكون للميت من الصحابة في التابعين ط الصحابة اختصت بمشاهدة النبي عم والحضور
عند الوحي فلهم مزية على غيرهم والجواب عن الاول انه لو مات واحد من الحاضرين عند نزول
الاية خرج اجماع الباقين عن كونه حجة وذلك يقتضي سقوط العمل بالاجماع وهم لا يقولون
به ويقتضي ايضا ان لا يعتد بخلاف من اسلم بعد نزولها الخروجه عن المخاطبين وعن ب جاز ان
يعلم اجماعهم عن نفي خلاف بعض الصحابة ولو علموا به الباقون لعدم حدوث الواقعة عندهم فلم يحكم عنهم
او حكم عن ذلك النفي وغيرهم من قياس او اجتهاد وعن ج يمنع عدم معرفة كل المجتهدين فانهم مشهورون
وان سلمت الحكم سلمنا لكن التقدير حصول الاجماع فيكون حجة ولا نزاع في التقدير وعن د يمنع
الاجماع على تسويغ الاجتهاد سلمنا لكنه مشروط بعدم تجدد اجماع اخر وعن ح انه يتطرق في الصحابة
مثله لاحتمال ان يكون الصحابي الذي مات قبل وفاة النبي عم له فيه قول فلا يكون اجماع الباقين
حجة وهذا باطل لعدم اعتبار الاجماع واتفاق الصحابة في زمن النبي عم بل بعده فانه و عن و
ان الماضي من الصحابة لا يعتبر والمستقبل لا ينتظر والا لم يحصل اجماع بعد ان استشهد حمزة
وتداعي حجية اجماع الصحابة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وبعد موت من مات بعد النبي عم فيكون
وصف الكلية حاصلا لكل الموجودين في كل وقت ويمنع جواز الميل الى قول الصحابي الميت
المخالف لاجماع التابعين وعن ز ادلة الاجماع لا تفرق بين اهل عصر وعصر ومدح الصحابة
لا يقتضي ذم غيرهم وذم الاعصار المتاخرة يقتضي ظهور الفساد والكذب لا على خلو كل عصر
ممن يقوم الحجة بقولهم وعن ح انه ينتقض بالصحابة فانه لو مات واحد منهم انعقد اجماع الباقين
ولو كان غائبا لم ينعقد والاصل ان الغائب في الحال له اهلية القول والحكم والواقعة فالحاضر
بخلاف الميت وعن ط لانه اذا لم يوجب لهم مزية في كون قولهم حجة دون غيرهم الفصل
السادس في الحكم الذي يثبت بالاجماع وفيه مباحث الاول فيما يثبت بالاجماع ومذهب ان الاجماع
حجة على الاحكام الشرعية ويجوز ان يكون حجة في الاحكام العقلية لعموم الادلة ولا يجوز
ان يكون حجة في كل الاحكام لاستلزامه الدور لان من الاحكام ما هو مقدم في حجية الاجماع فلو اثبت به دار والحاصل ان كل ما لا يتوقف العلم بكون الاجماع لاستلزامه الدور لا
~~من الاحكام ما هو مقدم في حجية الاجماع كالواجب~~ فانه حجة على العلم به امكن اثباته

وجه امكنتهم صح

اثبت بدار

ابانه بالاجماع وكل ما يتوقف لا يمكن ثبوته به فاثبات الصانع وكونه تعالى قادرا عالما بكل
معلوم والنبوة لا يمكن بالاجماع لتوقف كونه حجة عليها اذ كونه حجة انما عرف بالسمع المتوقف على
هذه المطالب اما حدوث الاجسام فيمكن اثباته به لامكان اثبات الصانع بحدوث الاعراض
ثم يعرف صحة النبوة ثم يعرف به كون الاجماع حجة ثم يعرف به حدوث الاجسام ويصح اثبات
الوحدانية بالاجماع لامكان العلم بصحة الاجماع قبل العلم بالوحدانية اما الامامية فلما كان
دليل الاجماع عندهم كون المعصوم داخلا فيهم امكن اثبات هذه المطالب كلها بالاجماع
كلها البحث الثاني في الاجماع في الامور الدنيوية اذا اجمع اهل العصر على امر يتعلق بالدنيا
كالاجماع على ما يتفق عليه من الاراء في الحروب وتدبير الجيوش وترتيب امور الرعية
كعقود لا حرب في المصلح العلاني هل يكون حجة يحرم مخالفته ام لا اختلف قول
قاضي القضاة فيه فتارة منع المخالفة وهو مذهب السيد المرتضى وطائفة اخرى
وتارة سوغها وهو مذهب طائفة اخرى احتج الاولون بعمومات ادلة الاجماع وان الامة
معصومة من الخطاء ويجب اتباعهم في الذي اجمعوا عليه فيحمل على عمومه لعدم المخصص
احتج الاخرون بان حالهم ليست اعظم من حال النبي عم وقد علم انه ع راى رايا في الحرب
لسائغ مراجعته والجواب المنع من مخالفة النبي عم في ذلك والراجح ان اراد وانها انما هي
منعاه وان اراد و تاكيد الموقف هو مسلم قال ابو الحسين البصري الوفق ان النبي صلى الله عليه وآله يمنع
عليه الخطا فيما دل الوحي عليه وهو امور الدين وذلك لا يتعلق بامور الدنيا ولذلك
الامر وهو بناء على عدم عصمته ع وقد بينا انه معصوم في علم الكلام البحث الثالث في الاجماع
في الاديان السالفة اختلف الاصوليون في الاجماع في الاديان السالفة هل كان حجة ام لا وهو
من يثبت الاجماع بالدليل العقلي ويشترط في ذلك عدد التواتر والامامية فانهم يقولون بوجوب
المعصوم عندهم في كل وقت واما من اثبت الاجماع بالدلائل السمعية فانه في محل التوقف لعدم دليل
عقلي وسمعي على كل واحد من طرفي النقيض فبقي الشك وبعضهم جزم بالمنع و الاقرب مزية هذه الامة
على سائر الامم السالفة مع ان الله قد فضلهم بمحمد عليهم البحث الرابع في انه لا يجوز خطاء الامة
في الاحكام كلها اذا انقسمت الامة الى قسمين وقال كل قسم منهما بحكمين متقابلين في مسئلتين متعددتين هل يجوز

دكلما لا يتوقف يمكن ثبوته به

فائده

المتعددة صح

يجوز تخطئته كل قسم في مسئلة واحدة اخرى كالو قال نصف الامة بان القاتل لا يرث والعبد يرث وقال
النصف الاخر ان القاتل يرث والعبد لا يرث احتملوا في ذلك فالاكثر على عدم الجواز وهو قول الامامية
لان المعصوم داخل في احد القسمين وقوله صواب في الحكمين واستدل الاخرون بان خطاء هم
لا البعض ويحقق في كل واحدة من المسئلتين بعض الامة البحث الخامس في امتناع الكفر على الامة هذا
ع مذهب الامامية ظاهر لامتناع الارتداد على المعصوم واما غيرهم فقد اختلفوا فالاكثر
على ذلك لانه تع اوجب علينا اتباع سبيل المؤمنين وهو مشروط بوجودهم والامر الواجب
المطلق الا به فهو واجب هذا اذا حملنا لفظ المؤمنين على الايمان بالقلب اما اذا حملناه على التصديق
باللسان كان اظهر وقبره الاية دالة على ان المتدين في الكل لا يجوز اجماعهم على الخطاء وهو يؤمننا
من اجماعهم على الكفر وفيه نظر لان وجوب الاتباع ليس مطلقا بل مشروط بوجود المتبوع اذ هو
المفهوم من الاتباع ولا يلزم وجوب شرط الوجوب بل شرط وقوع الواجب احتج الاخرون
بانه جائز على كل واحد فكان جائزا على الكل والادلة لا تنافيه لانه لا يخرجون بذلك عن كونهم امة محمد
ومن كونهم مؤمنين فيبطل الاستدلال بقوله عم لا تجتمع امتي على خطاء وبقوله ويتبع غير سبيل
المؤمنين وبقوله كنتم خير امة وهذا لا يتمشى عند الامامية كما بينا البحث السادس في
جواز اشتراك الامة في عدم العلم اختلف الناس في ذلك فالاكثر على جوازه لان عدم العلم بذلك
الشيء اذا كان صوابا لم يلزم من اجماعهم عليه محذور احتجوا بانهم لو اجتمعوا على عدم العلم بذلك
الشيء لكان عدم العلم به سبيلا لهم فكان يجب اتباعهم فيه حتى يحرم تحصيل العلم به ومن هذا
الباب امكان وجود خبر ودليل لا معارض له ويشترك الامة في عدم العلم به والخلاف
ما تقدم والوجه جوازه ان كان عملهم موافقا لمقتضاه لعدم تكليفهم عما لم يبلغهم ولم يظهر لهم
وقد يمنع من سبيل المؤمنين لا يتناول ذلك لان المفهوم من السبيل الفعل المقصود وعدم العلم
ليس مقصودا فلا يكون سبيلا فصار انما هم فيه واذ يخالفهم في عليه كيف والمراد لا يحث على
الجهل بادلة الشرعية اما لو عملوا بخلافه فانه ممتنع لما فيه من اجماع الامة على الخطا البحث السابع
في ان الاخذ بالاقل ليس اجماعا اختلف الناس في دية اليهودي فقال قوم ان ديته مثل دية المسلم

الجميع صح

عالم بالمكلف به صح

اراد

وقال اخرون انها نصفه وقال اخرون انها ثلثه وعند الاماميه ثمان مائه درهم وقال الشافعي وهو الاتي عند الجمهور يجب عليه ثلث الديه ... بالاجماع اذ القول بالكل والنصف يشتملان على الثلث وليس بصحيح لان الحصر في الثلث مبني على حكمين وجوب الثلث ونفي الزائد والاول وان كان مجمعا عليه فالثاني ليس كذلك بل مستفاد اما من دليل او من اصالة براءة الذمه وليس ذلك من الاجماع الفصل السابع في حكم الاجماع وفيه مباحث الاول في حكم جاحده اختلف الناس في جاحد المجمع عليه فقال قوم من الفقهاء انه كافر مطلقا ومنعه اخرون لان اصل ادلة الاجماع لا يفيد العلم فما تفرع عليه اولى ان لا يكون كذلك فغايته الظن وجاحد المظنون ليس بكافر اجماعا ... الحق انه ان كان ... داخل في ماهية الاسلام ... الحكم بالاسلام ... كون الاجماع حجة ... في الاسلام واذا لم يكن العلم باصل الاجماع معتبرا في الاسلام ... وان كان حكم الاجماع داخلا في مفهوم اسم الاسلام كالعبادات الخمس واعتقاد التوحيد والرسالة كان جاحده كافرا والا فلا البحث الثاني في امتناع تحقق اجماع مخالف لاجماع سابق ذهب الاكثر الى امتناع انعقاد الاجماع بعد اجماع سابق على خلافه وجوزه ابو عبد الله البصري لنا ان احدهما يكون خطا فلا يجمع الامة عليه احتج بامكان اجماع الامة على قول بشرط عدم ... اجماع اخر ... اهل الاجماع ... ودام للعرف لم يمنع ... وهذا لا يتاتى على من ... الوجود ... وهو خطا لانه ... الى الاجماع ... وجوب الاوام ... الاجماع ... ولا يمكن الاستدلال به البحث الثالث في الاجماع اذا عارض قول الرسول عليه السلام اعلم انه يمتنع تنافي الادلة ... من الاجماع وقول الرسول ... دليل قطعي ... لكلام ظاهر ... اهل الاجماع ... ذلك ... ان احدهما اراد الظاهر ... الاخر ... فاته ... اولى ... وان لم يعلم ان واحدا منهما اراد ظاهره فان كان احدهما اخص خصصنا به الاخر جمعا بين الدليلين ... على ظاهره ... فتساقطا ... المصنف رحمه الله ... في جمادى الاول سنة ... وصلى الله على سيدنا محمد واله اجمعين تمت

[illegible]

سم الكريم

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد التاسع في الخبر وفيه فصول الفصل الاول في ماهيته وفيه مباحث الاول في لفظ الخبر لفظ الخبر يطلق على القول المخصوص وعلى غيره من الاشارات والدلائل كقوله تخبرني العينان ما القلب كاتم وقوله وكم لظلام الليل عندك من يد تخبر ان المانوية تكذب وقوله تخبرك ... بانك ... يخبر ان الشعوب ... وهو حقيقة في القول المخصوص اجماعا ومجاز في غيره لتبادر الاول الى الذهن دون الثاني في قولنا اخبر فلان كذا وفلان مخبر والغالب انما هو استعمال اللفظ في حقيقته دون مجازه وهو عند بعض الاشاعرة مشترك بين القول المخصوص والمعنى القائم بالنفس وعند اخرين انه مجاز في الثاني حقيقة في الاول لتبادره الى الفهم ... واما المعنى ... حقيقة في القول وليس مستعملا في الثاني لاحقيقة ولا مجازا لعدم الثاني ... والبحث في ذلك موكول الى علم الكلام البحث الثاني في انه هل يحد ام لا اختلف الناس في ذلك فذهب قوم الى انه لا يحد لانه ضروري وقال اخرون انه يحد وانه معلوم بالاكتساب احتج الاولون بوجهين الاول ان كل عاقل يعلم بالضرورة معنى قولنا انا موجود وانا لست بمعدوم وان الشيء الواحد لا يوصف بالوجود والعدم ومطلق الخبر جزء من هذا الخبر الخاص والعلم بالكل موقوف على العلم بالجزء فلو كان تصور ماهية مطلق الخبر موقوفا على الاكتساب كان تصور الخبر الخاص موقوفا عليه ولم يكن ضروريا ... كل عاقل يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر ويميزه عن الموضع الذي يحسن فيه الامر ولولا ان هذه الحقائق متصورة بالبديهة لم يكن الادراك كذلك ... الخبر نوع من الالفاظ وانواع الالفاظ ... فكيف يكون ماهية الخبر ... لانا نقول حكم الذهن بامر على امر بان احدهما هو الاخر او ليس كذلك ... الزمان والمكان ... ويفرق بينه وبين الاحوال النفسانية كالالم واللذة والطلب ... اذا ثبت هذا فالمراد من الخبر ان كان هو الحكم الذهني فلا شك في ان تصوره في الجملة بديهي وان كان المراد منه اللفظ الدال على هذه

عندم

تصورم

هذه الماهية فلا شك ان ... مطلق اللفظ الدال على البديهي المتصور يكون تصوره بين ... الاول نقول ... يمنع كون المطلق جزءا من الخبر الخاص لانه اما مطابق في نفس الامر او لا وانهما كان ... الاخر والانقسام اليهما باعتبار ... لا الماهية ... عارض ... التصديق بالكل على العلم بالجزء لجواز العلم باعتبار ما ... يمنع استلزام بداهة الكل بداهة الجزء ... الاول باعتبار ما ذكر ... فان الحكم بالتميز بين امرين ... بداهتهما فانا نميز بين وجود الجن والملك ... وهو كسبي ... الاستدلال على انه ضروري دليل على ان العلم به غير ضروري لان الضروري هو الذي لا يفتقر في العلم به الى نظر ودليل ... الى ذلك ... نظري لا ضروري ... الدليل ... لانا نقول ... دعوى الضرورة في كل علم نظري ... الدليل منه ... لكن الخبر المطلق ليس جزءا من الخبر الخاص لانه اعم فلو كان جزءا للاخص ... الاعم في الاخص ... بين الامر والخبر ... التوقف بين ما يجد الانسان في نفسه من طلب الفعل و النسبة بين امرين على وجه خاص وليس هو العلم بحقيقة الامر عن التجريد كما ... الخبر وهذا المستدل عرف الامر وهذا كله ليس بجيد لان الاستدلال ... على انه ضروري ليس استدلالا على الضروري بل على وصف له هو كونه ضروريا وهو مغاير له وكون الشيء ضروريا جاز ان يكون كسبيا وكون العام ليس جزءا من الخاص ... فان الجزء قد يكون اعم ونفس ... ليس كالتحديد وقال اخرون انه يحد ... لان العلم به لا يجري مجرى العلم البديهي ... الفرديات ... والفرد ... البحث الثالث في حده اختلف القائلون بان الخبر يحد في حده فقال الجاحظ وابو عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار وغيرهم في ... الخبر هو الكلام الذي يدخله الصدق والكذب ... اشكالات الصدق والكذب من الاعراض الذاتية لمطلق الخبر ولا يمكن تعريف العرض الذاتي الا بذكر موضوعه ... عطف بين الصدق والكذب باو ... بالواو ...

وليس ... ضم

والجزء ... والخبر ... المعلوم ... كان ... التجريد ثم ... الامر صح

الصدق والكذب ... من ... والخبر ... النوع ... دور لا يمكن معرفة النوع الا به

للحدود اذ الصدق والكذب متقابلان لا يجتمعان في شيء واحد ٤ خبر الله تعالى وخبر رسوله
صدق قطعا ولا يمكن دخول الكذب فيه ٥ قول القائل محمد ومسيلمة صادقان خبر وليس
صادقا ولا كاذبا ٦ لو قال كل كلامي في هذه الساعة كاذب ولم يوجد منه سوى هذا الكلام
لم يكن صادقا ولا كاذبا والا يجتمع النقيضان ولو كان كاذبا والا لكان بعض افراده صادقا
وليس الا هذا الفرد وكذا لو كانت جميع اخباراته كاذبة وقال كل كلامي كذب لم يكن كاذبا
والا لصدق في بعضها والفرض خلافه ولا صادقا لانه من جملة اخباراته والجواب من حيث الاجمال
ومن حيث التفصيل اما الاجمال فان التعريف قد يكون للماهية وقد يكون للاسم وتعريف الخبر
بالمعنى الثاني وهو انما يتم لو قلنا انه من ذلك واما التفصيل فالجواب عن ١ ان النوع
يتوقف على معرفة الجنس اذا كانت معرفته تامة اما الناقصة فلا وعن ٢ ان الموضوع
خارج عن ماهية الوصف الذاتي فيكون التعريف به رسما لا حدا والرسوم لا يحصر في شيء بعينه
واجاب قاضي القضاة بان الخبر معلوم لنا وما ذكرناه لم نقصد به تعريف الخبر بل تميزه عن غيره
من اساليب الكلام فاذا عرفنا الصدق والكذب بالخبر فلا دور ولمعترض بانه اذا كان تميز الخبر
عن غيره انما يكون بالنظر الى الصدق والكذب فتميز الصدق والكذب بالخبر دور ولو قيل
ان الصدق والكذب انما كان داخلا في حد الخبر ومعرفته فلا نسلم ان الصدق والكذب
متوقف في معرفته على الخبر بل الصدق والكذب اذا كان داخلا في حد الخبر معلوم بالضرورة
لكان اولى وفيه نظر لان معرفة الخبر لا الكذب وتعريف حقيقة الصدق والكذب بالخبر
لا يقتضي الدور واحتياج الخبر الى المعرف مستلزم احتياج الصدق والكذب اللذين
هما نوع منه اليه وعن ٣ ان المراد شموله لاحدهما فلا شك وعن ٤ ليس المراد من
دخول الكذب فيه الدخول بالفعل بل الدخول وهو ثابت في كل خبر باعتبار النسبة
الحكمية لا من حيث صدوره من صادق وخبر الله تعالى من حيث انه خبر لا بالنظر ٢
الى المخبر محتمل للامرين وهو لا ينافي امتناع دخول الكذب فيه بالنظر الى المخبر لاختلاف
الاعتبار ولان خبر الله تعالى فقد قبل احدهما وعن ٥ وقال ابو علي الجبائي انه كاذب

فيه والاثنان صح

بالصدق صح

صدقه صح

لانه يفيد صدق الاخر وليس بجيد لان التثنية لا يستلزم المصاحبة نعم هو كاذب باعتبار انه
اضاف الصدق اليهما وهو كاذب وقال ابو هاشم انه خبران احدهما اضافة الصدق الى الرسول
عم والاخر اضافته الى مسيلمة والخبران لا يوصفان بالصدق ولا الكذب لكنا هنا فانما
يوصف بالصدق والكذب الخبر الواحد حد من حيث هو خبر وليس بجيد بل هما
خبر ان في الحقيقة وكل واحد منهما يوصف بالصدق او الكذب لكن احدهما صدق قطعا
والاخر كذب قطعا وقال القاضي عبد الجبار الهمداني في قولنا ما دخله الصدق والكذب ٢
ان اللغة لا تحرم ان يقال للمتكلم قد صدقت او كذبت واعترض ابو الحسين بان ذلك يرجع الى
التصديق والتكذيب وغير الصدق والكذب في نفس الخبر فان اهل اللغة انما يسمون
ذلك بما كان كاذبا في نفس الامر وصادقا وليس كذلك فيما نحن فيه فان قول القائل
هنا صدق يقتضي بضد نفعه في اضافته الصدق الى مسيلمة وذلك نقض عدم صدقه
ممتنع وليس بجيد فانه محتمل لاحدهما من حيث انه خبر ويتصف بهما في نفس الامر وقد
قول القائل وقال ابو عبد الله البصري انه كذب لانه افاد اضافة الصدق اليهما وعدم
اضافته اليهما وهو الذي اختاره في الجواب اولا واعترض بانه اذا كان كاذبا لا يدخله
الصدق وقيل الخبر ما يدخله الصدق والكذب وليس بجيد فانا لا نريد اضافة الامرين معا
في كل خبر بل احدهما او عن ٦ ان الصدق والكذب انما يوصفان الخبر حال تحقق عنه
حتى يتصور فيه المطابقة فيحكم بصدقه وعدمها فيحكم بكذبه وهنا الحد
فلا يدخله الصدق والكذب وقيل في الحد الخبر ما يحتمل التصديق والتكذيب او انه
ما يتحقق لقائله انه صادق او كاذب واعترض بان التصديق والتكذيب عبارة عن الاخبار
عن كون الخبر صدقا او كذبا فقولنا الخبر ما يدخله التصديق والتكذيب جاريا مجرى ان الخبر
هو الذي يجوز الاخبار عنه انه صدق او كذب فيكون تعريفا للخبر بالخبر وبالصدق والكذب
والاول تعريف الشيء بنفسه والثاني بما لا يعرف الا به وقال ابو الحسين الخبر كلام يفيد بنفسه
اضافة امر من الامور الى امر من الامور اثباتا او نفيا واحترز بنفسه عن الامر فانه

احدهما في حال صدق الاخر فكأنه
قال احدهما صادق حال صدق
الاخر

يفيد وجوب الفعل لا بنفسه لان ماهية الامر استدعاء الفعل والصيغة لا تفيد الا هذا القدر
ثم انها تفيد كون الفعل واجبا بما لك وكذا القول في دلالة النهي على قبح الفعل فاما
قولنا هذا الفعل واجب او قبيح فانه مفيد صريحا تعلق الوجوب والقبح بالفعل واعترض عليه
بوجوه ١ الوجود عنده نفس الماهية فاذا قلنا السواد موجود كان خبرا مع انه لا يفيد
اضافة شيء الى شيء اخر لا يقال السؤال يلزم لو قلنا الخبر امر وقلنا اليه امر وهو
اعم من ان يكون اخرا ونفسه ولانا نعني السواد موجود المسمى بلفظ السواد مسمى بلفظ
الموجود لانا نقول الاضافة مشعرة بالتغاير ولو لا اعتبار لدخل اللفظ المفرد في الخبر
والالزام ليس في الاخبار عن التسمية بل عن وجوده وحصوله في نفسه ومعلوم ان من عرف
ماهية المثلث امكنه الشك في وجوده وفيه نظر لان كونه خبرا انحصارهما في واحد لتنزيله منزلة الاثنان
بتكثر الا ان معنى التسمية ب اذا قلنا الحيوان الناطق يمشي انتفى نسبة الناطق الى الحيوان مع انه ليس
بخبر للفرق الضروري بين الخبر والوصف لا يقال لو زيد في الحد بحيث يتم معه الكلام فيخرج النعت لانا نقول
انه عنده لا افادة لتمام الخبر فتوقف معرفة الخبر عليه دور وفيه نظر لان المراد من الافادة هنا الاثبات او النفي
واعترض بارادة صحة السكوت عليه ج انه توجب دوري لان النفي الاخبار عن عدم شيء والاثبات الاخبار
بوجوده البحث الرابع في انه هل يشترط في الخبر الارادة قال السيد المرتضى وابو الحسين لا بد في الخبر من الارادة
مع معنى ان الصيغة تكون خبرا باستعمالها في افادتها شرط الارادة ولا شرط الارادة في كون الخبر على صيغة الخبر
واحتجا بان هذه الصيغة قد تصدر عن الساهي والحاكي والتجوز بها عن الامر كقوله تعالى والجروح قصاص
وان كانت صالحة للخبر وغيرها لم يتصرف الى احد الامرين دون الاخر الا بمرجح وهو الارادة او الداعي
وخالف فيه الاشاعرة وقد تقدم مثله في باب الاوامر قال الجاحظ ان الصيغة الخبرية كونها
خبرا صدقا معلولة بتلك الارادة وخالف فيه الاشاعرة فانه لا يعني لكون الصيغة خبرا الا ان التلفظ
بها تلفظ وكان مفهومه تعريف الخبر ثبوت المخبرية عنه او سلبيته عنه وقد تقدم انه في الامر
البحث الخامس في مدلول الخبر اذا قلنا العالم حادث كان مدلوله الحكم بثبوت الحدوث
للعالم لا ثبوت الحدوث للعالم والا لكان حيث وجد قولنا العالم محدث كان علم المخبر بصدق الخبر بوجد المخبر عنه فلا يكون
الكذب خبرا ولما بطل ذلك عرف ان مدلول الصيغة هو الحكم بالنسبة لا نفس النسبة وبين هذا الحكم

تمام الكلام وافادته لو
دخل النعت لافادة قولنا
الحيوان الناطق لفائدة
بتمامه وان عدت افادته
صح

للمخبر صح

لا نفس ثبوت الحدوث للعالم صح

الحكم ليس هو الاعتقاد فقد يخبر الانسان بما لا يعتقد كمن يخبر بوجود زيد وهو لا يعتقد ولا
الارادة لان الاخبار قد يكون عن الواجب والممتنع ان الارادة تتبع تعلقها بهما فلم يبق
الا ان يكون الحكم الذهني مغايرا لجنس الاعتقادات والقصود وذلك هو كلام النفس ولم
يقل به الا الاشاعرة وفيه نظر لمنع الاخبار عما لا يعتقده الخبر بل يوجد صورة الاخبار وصيغته
كالساهي والحاكي لا معنى الخبر ثم انه يخالف للاشعرية لانهم يقولون بمغايرة الكلام النفساني
للخبر وغيره من اساليب الكلام البحث السادس في اقسامه اعلم ان الخبر ينقسم ثلاثة انواع ١
انقسامه الى الصدق والكذب ب الى التواتر والاحاد ج الى ما يعلم صدقه وما يعلم كذبه و
ما يجهل فيه الامران وهذه متداخلة وقد اطبق المحققون كافة على ان القسمة الى الصدق والكذب
حاصرة وانه لا ثالث لهما لان الخبر اما مطابق للمخبر عنه او لا والاول الصدق والثاني الكذب وقال
الجاحظ واسطة بينهما لقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة حصر دعوى النبوة في الكذب
والجنة وليس اخباره بالنبوة حالة الجنون كذبا لانه جعلوها في مقابلة الكذب ولا صدقا لانهم
لم يعتقدوا صدقه فثبتت الواسطة وهي حالة الجنة بين الصدق والكذب ولان من اخبر بحصول
شيء في الدار عن ظن ثم ظهر البطلان لم يحكم بكونه في هذا الخبر ولا يعطى الاثم وليس صدقا لعدم
المطابقة ولو اخبر بحصوله في الدار معتقدا انه ليس فيها وكان فيها لم يوصف بالصدق ولا
يستحق المدح وان كان خبره مطابقا ولا بالكذب للمطابقة فعلم ان المطابقة وعدمها ليسا كافيين
في الوصف بالصدق والكذب بل لا بد من العلم والعقد ولان اكثر العمومات والمطلقات مخصصة
ومقيدة فلو كان الخبر الذي لا يطابق كذبا لتطرق الكذب الى كلام الشرع ولان بين العلم
والجهل المركب واسطة في الاعتقاد وهي اعتقاد المقلد المطابق فجاز ان يثبت بين الصدق والكذب
واسطة في الخبر والجواب الخبر الذي وقع به الاخبار والمجنون لا يقصد صدقا كالساهي
والنائم اذا صدر عنهما صيغة الخبر فانه لا يكون خبرا وحينئذ لم يعتقدوا صدقه لم يبق الا ان يكون
كاذبا او لا يكون ما اتى به خبرا وان كان صورة الخبر وانه فان فيه نظرا لان الكذب
اعم من الافتراء فان الافتراء اخص من نقيض الصدق الذي هو الكذب فكان الصورة التي
باعتبارها كان اعم هي صورة الخبر وغير الكذب في صورة الخبر

عن ظن مع عدم المطابقة وان لم يستحق الذم وكذا يمنع الصدق مع المطابقة وان لم يستحق المدح وحمل العام على الخاص والمطلق على المقيد وان لم يكن محمولا على ظاهره ليس بكذب لانه محمول على مجازه ومدلوله عن مخبره و المجازليس بكذب واي ملازمة من ثبوت الواسطة في الاعتقاد بين العلم والجهل المركب وبين ثبوتها في الخبر ولو كان التشبث كما في ثبوت الواسطة بين السلب والايجاب ونحوه كانت تلبيس لما خفا بطل في النفس اجمع الجمهور باتفاق الامة على تكذيب اليهود والنصارى مع انا نعلم ان منهم من لا يجد فساد تلك المذاهب واعترض بان ادلة الاسلام لما كانت قوية جلية لا جرم اشتبهت حالهم حال من يجحد الشيء مع العلم بفساده والنزاع في هذه المسئلة لفظي حيث اطلق بعضهم الكذب على كل خبر غير مطابق وخصه اخرون باشتراط الاعتقاد الفصل الثاني في التواتر وفيه مباحث الاول التواتر لغة تعيد العلم مقدم التواتر لغة مجي الواحد بعد الواحد بفترة بينهما قال تعالى ارسلنا رسلنا تترى اي رسولا بعد رسول بينهما فترة كذا في الاصطلاح عبارة عن تتابع الاخبار على السمع خبرا بعد خبر لكن بشرط ان يكثر الا الى ان يحصل العلم بقولهم وقد خص الاشاعرة التواتر بانه عبارة عن جماعة بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم وهو غلط فان التواتر ليس هو الجماعة اذا عرفت فنقول ذهب اكثر الناس سواء كان خبرا عن امور موجودة في زماننا كالاخبار عن البلدان النائية او عن امور ماضية كالاخبار عن وجود الانبياء والملوك الماضين والكتب السمية والبراهمة وقالوا انه يفيد الظن ومنهم من سلم افادته العلم لو كان عن امور موجودة في زماننا لا في الامور السالفة لنا انا نجد انفسنا جازمة بوجود البلاد النائية والامم الخالية والانبياء والملوك الماضية جزما من دون ريب جاريا مجرى جزمنا بالمشاهدات فالمنكر لها مكابر فان قيل الظن لا شك في وجوده اما العلم فلا لكن الظن اذا كان قويا اشتبه بالعلم وهو هنا كذلك لانه معلوم اما اولا فلانه فرع لعدم اجماع العدد الكثير على الاخبار عن شيء واحد وهو ممتنع لاختلافهم في الامزجة والاخلاق والارادات والاغراض وقصد الصدق والكذب ولا يتصور اتفاقهم على الصدق واما ثانيا فلان كل واحد حالة الاجتماع والحكم عبارة عن الاحاد ويصح حال الكذب عليها فلا يمنع صدقهم ولهم هذا الحكم ممتنع ان يكون تعيينا للجميع يجوز ان يجزا جماعة منهم ينفي جزمهم مثلا نجد جماعة لا يجوز تواطؤهم على الكذب لوجود زيد ويجزيا

شاهدكم

ما مثلوه موجودا ويستحيل حصول العلم النفسي وعدم الاولوية في احدهما ب لو افاد خبر الجماعة العلم لحصل العلم بما ينقله اليهود عن موسى عم والنصارى عن عيسى عم من الامور المكذبة لنبينا محمد صلى الله عليه وآله مع ما علمنا التواتر ويستحيل تناقض العلمين ج لو حصل العلم الضروري بخبر التواتر لما خالف في نبوة محمد صلى الله عليه وآله احد لان العاقل لا يخالف ما يعلم ولا يعاند في اعتقاده د لو كان معلوما لما وقع الفرق بين علمنا بوجود جالينوس وافلاطون وبين علمنا ان الواحد نصف الاثنين وانه لا واسطة بين النفي والاثبات لكن التفاوت معلوم وانما يحصل لو تطرق احتمال الى الاعتقاد الثاني وقيام الاحتمال فيه كيف كان يخرجه عن كونه يقينا الجزم بوجود مقتضى الخبر ليس يقينيا من الجزم بان ما شاهدناه ثانيا هو الذي شاهدناه بالامس مع انه ليس بقطعي لجواز ان يخلق الله تعالى مثله من كل وجه وهذا مجوز عند الفلاسفة والمسلمين لانه يجيء بركونه مغايرا للمشاهد بالامس يؤدي الى الشك في المشاهدات والله تعالى وان كان قادرا لكن يمتنع منه تعالى لافضائه الى التلبيس لانا نقول الاستلزام كونه خوبره يقضي الى الشك في المشاهدات والله تعالى وان كان قادرا لكن يمتنع منه تعالى لافضائه الى التلبيس لانا نقول لا نسلم كونه تجويزه الى الشك في المشاهدات فان المشاهد هو وجود مثل ما ان هذا هو ذلك فليس هنا الكن حكم من النفس يقع فيه الخطاء ولا يلزم من الشك فيه الشك في المشاهد ونقول الاشتباه لا يمنع الالزام لان هذا الجزم ان كان مستندا الى ذلك البرهان كان الجاهل بالبرهان جاهلا بذلك الجزم والعوام لا يعرفون هذا الدليل فكان يجب ان لا يحصل لهم ذلك الجزم و لو كان العلم الضروري حاصلا من خبر التواتر لو خالفهم فيه احد لان الضروري لا يخالف فيها والجواب من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما من حيث الاجمال فهو انه تشكيك في مقابلة الضروري فلا يسمع كشبه السوفسطائية واما من حيث التفصيل فلوجود مساواته للظن لتطرق في كل مرة ريب ذلك ا اجتماع الخلق الكثير على الاخبار بحسوس ليس محالا لجواز وقوعه بجمع على احتماعهم على الاكل شيء معين وجواز الكذب على كل واحد لا يستلزم جوازه على الجميع من حيث هو مجموع والمجموع وان كان هو الاحاد لكن لا كل واحد ولا يلي اجتماع الخلق الكثير على الاخبار بما شاهدوا الخبر للخلق الكثير اذا كان كل منهما مفيدا للعلم نقوض بمحالد تواتر اليهود انقطع في قصة بخت نصر والنصارى لانو اتراهم في المهد القتلم حتما والضروريات المحسوسة او التي

شاهدكم

او التي يوجد بها الاحساس لا يجب اشتراك الناس بينهما والتواتر يفيد العلم في الامور المحسوسة كما في النبوة للسفادة بالبحث والنظر ويمنع التفاوت سلمنا لكن لا ينافي العلم الضروري فان الضروريات متفاوتة والفرق المجاد ما شاهدناه ثانيا ما شاهدناه اولا فرع الابهج المشاكل المخبر بالجسم الحادث لا ينافي عدمه بالنسبة الى الاعتقاد ان الجماعة فان العلم العادي قاصر عن الضروري والخلاف من المكابر لا يرفع الحكم الضروري كخلاف السوفسطائية البحث الثاني في ان العلم المستفاد منه ضروري عند اكثر العقلاء وعند الشافعي قال ابو الحسين البصري وابو القسم الكعبي من المعتزلة والجويني والغزالي والدقاق من الحنفية الاشاعرة انكسى وتوقف المرتضى فيهما لنا وجوه ا لو كان نظريا لما حصل الا من اهل النظر والناس والحجب والتدابط فانه حاصل للصبيان والبله فيكون ضروريا اعترض ابو الحسين والمرتضى بشيء واحد وهو ان الدليل ليس الا ترتيب العلوم باحوال المخبرين وهذا الامر حاصل للعامة والمراهقين لحصول علوم كثيرة لهم وهم قادرون على استنباط علوم اخرى من تركيبها اذا كانت مقدماتها قريبة من الطبع وان عجزوا عن الدلائل الغامضة كحدوث العالم وجود الصانع والاستدلال على صفاته وسماتها ناقص الدليل لو كان ب نظريا لما عن بحضرتنا العلم كمكة وبغداد والبلاد النائية عند تواتر الاخبار ونظيره انه لا يجد من نفسه قدرة على نظير فيما يسبب من العلوم الموقوفة عليه ولا في ترتيبها المفضي اليه ولو كان نظريا لتوقف على المقدمات وترتيبها ج العلم بخبر التواتر لا يبقى بالتشكيك وهذا اقوى امارة الضروري د لو كان نظريا لامكن الامر بتحصيله كسائر النظريات وجب لما كان ذلك دليلا على نه ضروريا ه لو كان نظريا لوقع فيه الخلاف بين العقلاء وحيث لم يقع كان ضروريا احتج القايلون بانه نظري بوجوه ا لو كان ضروريا لما اختلف فيه العقلاء كوجوه من الضروريات ب خبر التواتر لا يزيد في القوة على خبر الله تعالى وخبر رسوله مع مماثل او ادنى والعلم بخبر الله ورسوله نظري فالمماثل والادنى اولى ج استدل ابو الحسين بان الاستدلال يترتب علوم ليس من بابه ولكا يتقف وجود على ترتيب فهو نظري والعلم الواقع بخبر التواتر كذلك فكان نظريا وبيانه انه انما يعلم عقيب الخبر لو علمنا ان المخبر لم يخبر عن داعية عن امر محسوس لا لبس فيه وانه لا داعي له الى الكذب فعلم انه لا يكون الا بمركن ان صدق فانه متى احتمل شيء من هذه الامور لم يحصل لنا العلم و هذا هو معنى النظري والجواب

البلخي

سابقدم

ان من اليمين من الملائمة فان كثيرا من الضروريات قد اختلف العقلاء فيها اما المتصورين فيهم عن تصور اتفا او لعدم اسبابها عندهم كالاولوية او الطوسي ودعوى ب المنع فان خبر الله ورسوله يتوقف على العلم بما وتطريب فلذلك كان ما يتوقف عليه نظريا ودعوى ج ان كل ضروري يكون فيه مثل هذا التوسط فيه وهذا الترتيب البحث الثالث في احتجاج من ادعى الاكتساب احتج ابو الحسين البصري على ان خبر التواتر صدق بانه لو كان كذبا كان المخبرون اما ان يجمعوا مع علمهم بكونه كذبا اولا معه والثاني نفيهم باطل فالمقدم مثله واذا بطل كونه كذبا وجب ان يكون صدقا فكان مفيدا اما بطلان الاول فلانه ان قد قص وكذب للعرض ويرجع الى حصول الغرض القاصر ثبوت الصارف وهو الكذب الذي هو جهة قبح وجهة القبح صارفة وانتفاء الداعي دينا او دنيا وانفصال لوجهين فاما نفس كونه كذبا او هو مع انه جهة مرغب لا يشيعا او امامه فاما ان يكون دينيا او دنيويا وعلى التقديرين فاما ان يكون رغبة او رهبة وعلى التقديرات فاما ان يقال كلهم كذبوا لداع واحد من هذه الاقسام او يختلفون فيه وعلى كل التقديرات فاما ان يجعل الداعي الدواعي بالتراسل او بالتواصل والاقسام كلها باطلة اما انتفاء داعية الدين فلان قبح الكذب متفق عليه بين الاديان سواء كان ذلك عقليا او شرعيا وكان صارفا دينيا لا داعيا دينيا واما الرغبة الدنيوية وهو كونه عوض على الكذب وهو باطل لان بعض الناس لا يرضى على الكذب العوض الكثير وان احتاج الا لاجل ان يشبع عرضا شيئا عريبا وان لم يكن له اصل والاكثر لا يرضى لنفسه ذلك واما الرهبة فانما يكون من السلطان وتجد رعليهم تحقق العظم على الكذب فانا انا نعلم عجزه عن ذلك في اهل بلد واحد لعدم علمه بكل واحد فلا يحوله مضطرا الى الكذب ولا السلطان كثيرا ما يخوف ويعجم على الخلق شيء من يظهر منهم اخر الامر ولا يعلم في كثير من الامور واستغناء عن السلطان في الحمل على الكذب ولا يجوز ذلك في الجماعة الكثيرة لكن يحمل بعضهم الرغبة وبعضهم الرهبة وبعضهم الدين لان كل انسان في جماعة عظيمة اجماعا جماعات عظيمة عجبية لتأديهم احوالها فوق مجمع الدواعي واما بطلان كونهم لا مع العلم بالكذب فلانه غير ملحق الامر الاشتباه ولا يمكن وقوع الاشتباه في الضروريات ومشرط التواتر استناده الى امر ضروري محسوس وهذا ان اخبرونا عن المشاهدة وان اخبرونا عن جماعة اخبروهم عن المحسوس او عن جماعة اخرى اليهم فانه لا يحصل العلم الا مع اتفاق الوسايط والطرفين

بالمراسل

شرط التواتر وانما يعلم بان يحرم اهل التواتر ان اوليك الماضين كانوا جامعين للشرايط او بان ما ظهر يحتاج
و قوي بعد ضعف فلا بد وان يشتهر بين الناس حدوثه ووقت حدوثه كما اشتهرت معالم الكرامية
و المجسمة وحدوثها ووقت حدوثها ولما لم يظهر شي من ذلك عرف ان الامر كذلك في كل الازمنة
و هذا على طوله لا يفيد اليقين لوجوه | ا التقسيم انما يكون قطعيا لو اشتمل على طرفي النقيض
و ينحصر في المطلوب وهذه التقسيمات ليست كذلك يجوز ان يكذبوا لا للوجوه ولا ينتقل
العقل الى المرجح والالزم الجبر لان قدرة العبد صالحة للضدين والا لزم الجبر فان افتقر في ترجيح احدهما الى
مرجح فان كان من العبد تسلسل وان كان منه تعالى فان وجب ترتب الاثر عليه لزم الجبر والا
كان اختصاص وقت الترتيب دون الاخر ان كان لمزية اختص بها ذلك الوقت فقبلها لم يكن
المرجح التام حاصلا وقد فرضناه حاصلا هف ونتقل الكلام الى تلك المزية اما ان يكون
من فعله تعالى او من فعل العبد وان لم يكن لمزية تساوت الاوقات فالترجيح في بعضها
يكون ترجيحا لاحد طرفي الممكن لا لمرجح وهو محال فظهر ان العبد ان لم يحصل له مرجح تأخر
امتنع ان يكون فاعلا ومع المرجح من الغير يجب فعله وهو عين الجبر سلمنا ان بتقدير حصول
المرجح من الوجود يترتب الاثر عليه لكن الاشكال باق لان عند حصول مرجح الوجود اذا جاز الترجيح
كان الوجود واقعا لا عن مرجح لان عند حصول مرجح الوجود يستحيل حصول مرجح العدم فعند حصول مرجح
الوجود لو حصل العدم لكان لا عن مرجح واذا جاز ذلك بطل في ذلك الفعل لا بقيد الاخبر الداعي فجاز ان يجمع اهل
التواتر ان يكذبوا لا للداعي وفيه نظر ج لما تقرر مرارا من ان الوجوب المستند الى الداعي لا ينافي القدرة ج
عند حصول الصارف ان وجب الترك لزم الجبر والا جاز الكذب عند الصارف وفيه نظر لما علم
ان الوجوب بالنظر الى الداعي د سلمنا وجوب الصارف لكن يجوز وجود مجموع متعلق بالكذب
لكونه كذبا فيقدم عليه لا لغرض سواه لانه يستحيل ان يشتهي العاقل الكذب لمجرد كونه كذبا ولو جاز في
الواحد والاثنين لم يجز في الخلق الكثير كما جاز في الواحد الاطعام معين في وقت بعينه ويمتنع
اجتماع الخلق كلهم عليه لانا نقول يمتنع امتناع ذلك فانا نرى جماعة اعتادوا الكذب ولا يصدر
منهم هو صدق مرة الا عاجلا واجلا واجتماع الخلق العظيم على اكل الطعام معين وان كان معلوم
العدم لكنه ليس معلوم كيف وانه جائز على كل واحد وجوازه على كل واحد لا يمنع صدوره عن الكل

الاثنين فيكون صدوره عن الكل كصدوره عن كل واحد ومع هذه الجمع العظيم كيف يدعي الامتناع
نظر لان الجواز هنا كالجواز في العلوم العادية وكما ان ذلك الجواز لا ينافي القطع بالعدم كذا هنا ه لانا
نحصر في الغرض الديني والدنيوي والرغبة والرهبة وفيه نظر فان الغرض ثابت بين الاشتغال بمصالح
الدنيا وما يتعلق بمصالح الاخرة وذلك الغرض اما جلب نفع او دفع ضرر و سلمنا لكن جاز
ان يكون لمصلحة دينية ويمنع اتفاق الناس على تحريمه فان منهم من اعتقد جوازه بل وجوبه اذا
اقتضى الى مصلحة في الدين والدنيا ولهذا فان كثيرا من الزهاد وضعوا اشياء كثيرة من الاحاديث
في فضايل الاوقات لتحريض الناس على العبادات فلعلهم اتفقوا على الكذب لما اعتقدوا فيه
مصلحة دينية ز جاز ان يكون لرغبة دنيوية ولا يحجر في اخذ المال واستماع الخبر كلاما غريبا ومع الحصر
يمنع ما ذكرها ويمنع القطع بامتناع اشتراك الخلق العظيم في الرغبة الى احدهما فان حصل اعتقاد
قطعي فانه انما جاز في الشرع والكل لان ثبوت الحكم النوعي لا يمنع من ثبوته للباقي
فانا نعلم لو ان اهل بلد علموا ان سلطان البلاد لو عرف منهم ما في الدهم من الوبا العام لاسعوا
من شي الى سحصل مشيتهم فانه يجوز حينئذ تطابق اهل البلد على الكذب وان كثر واحدا فوق الف
للخلق العظيم على الكذب لرغبة ح جاز تطابقهم للرهبة ويمنع ادعاء اليقين في عدم تمكن السلطان
من ذلك لا يقال لحصل العلم الضروري بذلك من غير دلالة لانا نقول هذا الاعتقاد ليس اقوى
من اعتقاد وجود محمد وموسى وعيسى صلوات الله وسلامه عليه فادعوا الضرورة في ذلك ط يجوز
اختلاف دواعيهم بجمعهم للرغبة وبعضهم للرهبة وبعضهم للمنافقة وبعضهم بالتراسل وليس من شرط
التواتر ان يكون اجماعا على خبر حد التواتر والا لزم اشتراط ذلك في اجماع الا لعامة
و تسلسل ي يجوز ان يكذبوا سهوا للاشتباه وهو جائز في المحسوسات عقلا ونقلا اما عقلا
فلانه تعالى قادر على خلق مثل زيد في شكله وتخطيطه فينتفي الاعتقاد على التواتر لجواز ان شاهدوا مثل زيد
فان الاجسام المعدنية والنباتية متشابهة بحيث يعسر التمييز بينها فيجوز في الاشخاص مثله والقدرة لا يمنع الاحتمال
ولان غلط الناظر لو تمشى من شأن الانسان فيما هو المتحرك ساكنا وبالعكس وهو يقتضي اللبس في الحسيات
واما نقلا فان اليهود شبه حقيقة وجبريل جاء الى النبي صلى الله عليه وآله في صورة دحية الكلبي او شكلت

المقاصد نحو مريد ومالكان يتحكم وقد يحصل للانسان عند الخوف الشديد او الفكر الشديد صور لا تحقيق لها في
الخارج وكذا يقتضي الاشتباه لابطال تصحيح المسيح بحمد كان في زمن عيسى ع و حرق العادة في زمن
الانبيا جائز لانه يخرج ولان المصلوب يتغير خلقته وشكله فيكون الاشتباه فيه اكثر والنباش ون ان كل الحق
كانوا قليلين يجوز عليهم الكذب عمدا او لا يعدونه والبعض بعيد وهو نظم الاشتباه لا يمكن جوازه في
زمن الانبيا يقتضي عموم الجواز وينتفي القطع ولان الكرامات جائزة وبعضها لا يثبت من ابي الحسن الاعترافه
بها ولان استعمالها ليس بضروري بل يوجد بفعل العلم بمحاله او ثبات الخلق يحيح التواتر متوقف
ع رفع هذه الاحتمال ممن لا يجوز امتناع الكرامات لا يحصل له العلم بالتواتر والنصرانيون بعد الصلب
لاحالة والاشتباه حصل حالة الصلب اذ لو يميز بين ذلك الشخص وبين المسيح ثم تصليبه والذين
حضروا الصلب كانوا قريبين وناظرين الى والنصارى قوانين والعلامة نبي بعد الصلب وقبل الموت مدة
طويلة بحيث رأه الجمع العظيم في باطن السماء وليس بجيد لان الوافي العزير يرفع ذلك يا سلمنا حصول
العلم عقيب التواتر في الامور الموجودة لكن يمنع الزايد في الامور الماضية ويمنع اخبار كل واحد من
الذين اخبروا باحتماع الشرايط فمن اخبرهم افضى ما بقي انهم استندوا الى جمل من الصحابة كثيرة
فان اكثر الفقهاء و المحدثين لا يعرفون هذا الذي كيف يدعي عليهم ذلك بب يمنع ظهور المقالات
الحادثة ووقتها لجواز ان يضع الواحد مقالة ويذكرها لجماعة قليلين ثم لا يسمع ان ذكرها لجماعة اخرى من غير
اسناد الى القايل الاول الى ان يشتهر ذلك الخبر ولا يعرف واحد منهم لا يعرف زمان حدوثها وباعتبار
ذلك يحصل الا احتيج بين الناس ولان الوقايع الكبار لعظماء الملوك قبل الاسلام وكيفية وقايع الانبيا
السابقين لو نقل احادا فكيف تواتر مع انها من العظائم لا يق علم النقل لتطاول المدة او لعدم الداعي
الى نقلها لانا نقول لا يدعي ضبط طول المدة وقدرها ولانه يلزم ان لا يكون حين التواتر بوجود نوح وادم
عليهما السلم مفيدا للعلم لانه لا يفيد مالم يثبت استواء الطرفين والوسط في نقل الرواة ولا يثبت ذلك الا بانه
لو كان موضوعا لا شتهر الواضع وزمان الوضع فاذا لم يحصل ذلك عند نظر دل على انه لم يوجد ذلك الخبر العلم
سلمنا لكنه معارض بوجوه | لو افاد العلم لكان اما ضروريا وهو باطل لان الضروري لا يحرم من الشك
فيه من القضايا من الشك فيه وهنا يلزم الوجودان بهم اما الضروري او لا لم يحصل الجزم بان الامر كذلك
فلا يكون العلم ضروريا واما نظريا وهو باطل لعدم النظر في حق الصبيان والمجانين ولان لا يحصل لهم العلم لكن

لان اعتقاد العقلاء هنا لا يزيد في القوة على اعتقاد الصبيان والبله فان الم يكن اعتقادهم علما فكذا العقلاء
وفيه نظر فان وقع الشك في سبب الضروري لقضي الشك فيه وهنا الشك وقع في سببه ب كون التواتر مفيدا
للعلم يتوقف على عدم تطرق اللبس على الحس لكن اللبس ثابت على ما مر فلا يفيد التواتر العلم ج ان حصل العلم
عن التواتر جوز ان لا يحصل لاستناد القطع بحسبه لم فلا يمكن القطع بافادة التواتر العلم كما في قول الواحد العلم
الضروري بل قول الواحد لا يفيد العلم ولان قول كل واحد اذا استقل بالاستلزام فان حصلت دفعة اجتمع على الاثر
الواحد مؤثرات كثيرة وهو محال وان تعاقبت فان حصل بالسابق امتنع حصوله باللاحق لامتناع تحصيل الحاصل ومثله
فيخلو اللاحق عن التأثير فالعلم القطعي متولد عن معلولها وهو محال ولا في المجموع لان قول كل واحد ان لم يكن عند الاجتماع
كما كان عند الانفراد ولم يحدث زايد عند الاجتماع فكما لم يكن الاستلزام حاصلا عند الانفراد لم يحصل عند الاجتماع
وان حصل زايد اما الزوال او الحدوث فالمقتضي له ان كان كل واحد عاد المحذور والا تسلسل ولان
التسليم يقتضي الاستلزام التي هي عدمي فالمستلزم منه ثبوتية فلو كان صحة المجموع لم يحصول الصفة الواحد
في الاشياء الكثيرة وهو محال ولان التواتر عادة انما يكون بورود خبر عقيب اخر فعند حصول كل واحد يكون الباقي
معدوما فلا وجود للمجموع في زمان البتة فيستحيل ان يكون المؤثر المجموع لان ايجاد العدم موقوف على وجود المؤثر
ولان المشهور ان كل واحد لما لم يكن موثرا وجب ان لا يكون الكل كذلك كما ان كل واحد من الزنج لما لم يكن ابيض
استحال ان يكون الكل ابيض وفيه نظر فان المجموع حاصل بالضرورة مع عود التقسيم فيها د المسلك ٣
للعلم اما الحادث بعد الخبر وهو باطل قطعا او المجموع ولا وجود له فلا يستلزم شيئا ولا الحرف الاخير شرط وجود
سائر الحروف قبله او شرط مسبوقه الحرف الاخير بسائر الحروف لان الشرط لابد من حصوله حال حصول الشرط
والحروف السابقة غير موجودة حال حصول الحرف الاخير ومسبوقته للشيء امر ثبت فهو حادث
حادثة فتسوقيها والوضع احرى وتسلسل اذا كانت المسبوقة عدمية استحال ان يكون جزء العلة او شرطها
وفيه نظر فان العلم الضروري حاصل بعد فعاله عقيب تمام الاخبار لحصول العلم المحسوس عقيب الاحساس
منه معه والحق منازع وافادة التواتر عن الماضي للعلم يوقع على امور باطلة كنقل اليهود والنصارى
والمجوس وغيرهم مع كثرتهم وتوقعهم في الخرق والكذب في امور باطلة عند المسلمين وهو حق في التواتر
لان شرط التواتر استواء الطرفين والوسط وهو منتف في هذه الفرق لان اليهود في زمن بخت نصر والنصارى

في الابتداء وكذا المحسوس لانا نقول لبس الطريق الا استواء الطرفين والواسطة العقل المحض والنقل الى كان
من الواحد لم يحصل العلم الا ان يكون مخصوصا او من الجم بان يخبر اهل التواتر عن كثرة قتل العرب كالذى كذلك
اذا الكل كما يدعى المسلمون ذلك كذا هذه الفرق والمركب من العقل والنقل بان يقال لو كان حرب موصوف عا
لوقال ان الامر كذلك وقد عرفت ضعف ذلك ثم ان جميع الفرق مجمعون على انهم عجزة القرآن فلا اولى بنقل
احدهم دون الباقين وجميع استيصال بحث شر لا نعلم انه عظيم بنهم ذلك ولو لم يكن النصارى في الابتداء
في بلوغ احد التواتر الى ان يرجع الحجم الى زمان ظهوره وهذه الاسولة والمعارضات لا تؤثر في فساد بعضها
لكن ذلك انما يكون في ادعاء العلم الضروري لا اليقين التام وقول ابو الحسين ان الاسئلة لا تخرج التواتر عن مرتبة العلم
في الحصول حتى الصبيان والبلهاء تحقق ذلك مفقود الا بعد الجواب عن هذه الاشكالات واما لم يكن بعد تلفيقهم وكل
عاقل يجد ان علمه بوجود مكة ونحوها اظهر من علمه بصحة هذه الادلة وابطال ما بينا من الاقسام سوى القسم المطلوب
ولا يجوز بناء الواضح على الخفي فالحق ان العلم الحاصل عقيبه ضروري ولا يحتاج الى الجواب ح **البحث الرابع في شرايط التواتر**
وفيه مطلبان **الاول** في الشرايط الصحيحة الضابطة في اجتماع الشرايط حصول العلم عقيب الاخبار فان حصل العلم وحصول
الشرايط فيهم يتحقق ولو لم يكونوا على هذه الصفة لم يقع العلم بخبرهم من الشرايط المتفق عليها اما ان ترجع الى المخبرين او
الى السامعين اما الاول فاربعة | ان ينتهوا في الكثرة الى حد يمتنع تواطيهم على الكذب ب ان يكونوا عالمين بما اخبروا به
لا ظانين ج ان يستند علمهم الى الحس لا الى العقل د استواء الطرفين والواسطة في هذه الشرايط لان خبر اهل كل عصر
مستقل بنفسه ولكن هذه الشرايط معتبرة واما الثاني فامران | ان لا يكونوا عالمين بما اخبروا به اضطرارا لاستحالة
تحصيل الحاصل ومثله الجرد والتقوية في الضروري ب قال السيد المرتضى يجب ان لا يكون السامع قد سبق بشبهة او تقليد
الى اعتقاد نفي موجب الخبر لان العلم الحاصل عقيب التواتر اذا كان بالعادة جاز ان يختلف باختلاف الاحوال
فيحصل للسامع اذا لم يكن قد اعتقد نفيه ذلك الحكم قبل ذلك ولا يحصل اذا اعتقد ذلك قال وانما احتجنا
الى هذا الشرط لئلا يلزم الحكم قوله من خالف البلدان في الاخبار الواردة بمعجزات النبي غير القرآن كحنين الجذع
وانشقاق القمر وتسبيح الحصى واي فرق بينه وبين الخبر عن البلدان وعن النص الجلي على امير المؤمنين الذي ينقله الامامية
بانهم والاخبار لا يكون العلم بذلك ضروريا لانا نجوز ان يجوز واحد من اخبر الا وهم بوجود البلاد
الكبار والحوادث العظام بالاخبار المتواترة لاجل شبهة اعتقد هكذا في نفيه الامثلة لا انا نقول لا داعي يدعو العقلاء

ما حصل علم ان متواترة الاخلا ولاحاجة الى اعتبار رجال الخبر بل الواجب الخبر الى مع كال نفسه م م م

الى سبق اعتقاد في هذه الاشياء ولا شبهة في نفيها ت ب يشترط ان يكون السامع متاهلا لقبول العلم
بما اخبر به وان جعلنا العلم الحاصل من التواتر ضروريا امكن كون السامع عالما بالاكتساب **المطلب الثانى**
في امور ظن انها شروط الاول العدد ظن قوم ان لحصول العلم عقيب خبر التواتر شرط عدد معين وليس
بحق فان الضابط هو الذي يحصل بعده اليقين دائما دون العكس فرب عدد افاد العلم في قضية او لشخص ولا
يحصل مع مثله في تلك القضية لغير ذلك الشخص او في غيرها او اختلفوا فقال بعضهم اقل العدد خمسة وجزم القاضي
ابو بكر ان قول الاربعة لا يفيد العلم قال وانوقف في الخمسة لان ما دونها وهو الاربعة بينة شرعية يجوز للقاضي
عرضها على المزكين بالاجماع لتحصيل غلبة الظن ولو كان العلم حاصلا بقول الاربعة لما كان كذلك ولانه لو حصل
العلم بقول اربعة صادقين لو حصل بخبر كل اربعة صادقين والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو وقع
بقول اربعة ولا يقع بقول غيرهم مع تساوي الاحوال والقائلين والسامعين في جميع الشروط لم يسم ان
يحصل قال للصالح بوجود نبي ثم فمن لم يجز ما يأتيهم بوجود المذنب ظلا نوعها ولما بطل ذلك صح
قولنا واما بطلان التالي فلانه لو وقع العلم بخبر كل اربعة كانوا صادقين لكان اذا شهد عند الحاكم
اربعة بالزنا فان حصل العلم بخبرهم كانوا صادقين واستغنى القاضي عن الاسترشاد وان لم يحصل قطع
بكذبهم فاستغنى عن الاسترشاد ايضا ولما لم يكن كذلك بل اجمعوا على اقامة الحد وان لم يوله القاضي
صدقهم علمنا ان العلم لا يحصل بخبر الاربعة اعترض بمنع الملازمة ولا يلزم من حصول العلم بقول
اربعة حصوله بقول كل اربعة لان العلم عقيب الاخبار من فعله تعالى فجاز ان يخلق العلم عند اربعة
ويخلقه عند اربعة لخرجين غيرها ولا يستمر العادة في ذلك على قانون واحد وان استمرت في الجماعات الكثيرة كما ان التكرار على البيت الواحد الف مرة سبب لحفظه معتادا ويكون مرتين الى الفا
قد يكون سبب الحفظ وقد لا يكون سلمنا ان اطراد العادة في شئ تقتضي اطرادها في مثله لكن الامر في
حصول العلم عقيب رواية اربعة حصوله عقيب شهادتهم فان العلم عقيب الخبر دون عقيب الشهادة سلمنا
عدم الفرق بين لفظ الشهادة ولفظ الخبر الذي ليس بشهادة لكن جاز ان يقال لما كان من شرط
الشهادة اجتماع المخبرين عند الشهادة والاجتماع يوهم الاتفاق على الكذب فلم يفيد العلم بخلاف
الرواية سلمنا ان ما ذكرتم يقتضي الجزم بان الاربعة لا يفيد قوله العلم لكنه يقتضي ان قول الخمسة كذلك
لانه لو امكن ان يفيد فاذا شهد اربعة عند الحاكم فان كانوا صادقين افاد قولهم العلم الضروري

اطراد م
قد لا يقال الشهادة ولا كانت شهادة مع كالمعتبر مع الصلح ... في ان يجرى العادة على م م

وان لم يحصل وجب القطع بكذبهم سلمنا لكن يجوز ان يقطعوا بان عدد الشهادة لم يفيد العلم كما تقدم في الخمسة
واوجب لورود الثلاثة الاولى على الحاضرة بالخمسة بجواز ان يقع العلم بخبر خمسة والحاكم لم يعلم صدقهم
وانما وجب عليه اقامة الحد لجواز ان يشاهد الاربعة منهم والخامس لم يشاهد فلزم اقامة الحد بقول
اربعة منهم وان لم نعلم بالعيان بهم وكان الخامس كاذبا فوجب عليه البحث عن المزكين بخلاف الاربعة فانه اذا لم
يحصل العلم بقولهم فيجب ان يكون فيهم واحد كاذبا وبعد التوقف يحصل العلم بقولهم ولزم الحاكم ردقولهم
واقامة الحد عليهم وهذا الجواب يقتضي القطع بكذب واحد او القطع بان قول الخمسة لا يفيد العلم اصلا او الافراد
بانه لا كثر من كونه قول خمسة معين ان العلم لم يكن قد حصل قول كل خمسة كذلك وقال اهل العراق من الشام اثنا عشر
حصورون بقوله تعالى ليعلم ان كل واحد منهم ما نقل وقال قليلا فكل واحد يخبر عن خبر ملخبر عند الاخر وعند الامام منهم
والشافعي بحلف حسورون من المعينين كل واحد منهم بحسب اعتقاده فيخبر كل واحد عن خبر الاخر وقال
اخرون ان اقل عدد يحصل التواتر معه اثنى عشر عدد نقباء بني اسرائيل قال الله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا خصهم
بذلك العدد لحصول العلم بخبرهم وقال ابو الهذيل عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين
اوجب الجهاد على العشرين وانما خصهم بالجهاد لانهم اذا اخبروا حصل العلم بصدقهم وقال قوم اقله اربعون لقوله
تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين نزلت في الاربعين ولا عدد اهل الجمعة وقال قوم سبعون
لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا خصهم بذلك العدد ليحصل العلم بما يخبرون به وقال اخرون ثلاثمائة وثلاثة عشر
اهل بدر حصوا بذلك ليحصل ما يجب من ذبح المشركين وقيل عدد بيعة الرضوان والحق خلاف ذلك كله وانه
لا ضابط في ذلك ولا عدد معلوم فيه فانه لا عدد يفرض الا ويمكن عقلا صدور الكذب فيه وان النقص
عنه بواحد او الزائد عليه بواحد لا يؤثر في جواز الكذب لا بل اذا كان العلم موقوفا على كمال العدد لم
يمكن الاستدلال على الحكم لا بالنقل لا بالاستدلال على حصول العلم في المتواتر من الرجوع الى الوجدان الثاني
شرط قوم في اهل التواتر ان لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد وهو غلط فان اهل الجامع لو اخبروا بسقوط
المؤذن من المنارة فيما بين الخلق افاد العلم **الثالث** شرط اليهود ان لا يكونوا على دين واحد وهو
غلط فان النقلة ان حصل لم يحصل العلم باختلاف الاديان او اختلفت وان لم يحصل حصل العلم كيف كانت
اديانهم **الرابع** شرط قوم ان لا يكونوا من نسب واحد ولا من بلد واحد وهو باطل لما تقدم **الخامس** شرط
ابن الراوندي وجود المعصوم فيهم لئلا يتفقوا على الكذب وهو غلط لان المفيد للعلم ح قول المعصوم لا خبر

البكية
مسلم م
لحصول م
تميز م

عدة **البحث السادس** شرط بعضهم الاسلام والعدالة لان الكفر عرضة للكذب والتحريف والاسلام والعدالة
ضابط الصدق ولهذا اعتبر اجماع المسلمين دون غيرهم ولانه لو وقع العلم بخبر اخبار الكفار لوقع بخبر اخبار
النصارى مع كثرتهم عن قتل المسيح وصلبه وهو غلط فان العلم قد يحصل بخبر الكفار اذا عرف انتفاء
الداعي الى الكذب كالواخبر اهل بلد كافرون بقتل ملكهم والاجماع احتج بالمسلمين حذرا منهم لاستفادة
من السمع المختص باجماع المسلمين واخبار النصارى عن غير متواتر لتطلبهم في المبدأ **السابع** شرطت اليهود
ان يكون مشتملا على اخبار اهل الذلة والمسكنة لئلا يتواطؤهم على الكذب وهو غلط فان العلم قد يحصل حاصلا
عقيب اخبار الاكابر والمحققين والرذائل من حصوله عقيب خبر المساكين واهل الذلة لا يمنع اولئك
عن رذيلة الكذب لئلا يتلمزنهم **البحث الخامس** في التواتر المعنوي اعلم ان الاخبار التي لا تفيد العلم قد تشترك
في معنى كلي يبلغ حد التواتر وان كانت الجزئيات احادا كالو جاءت جماعة تخبر جماعة الفتن انه علي ابن ابي طالب عليه السلام قتل في غزاة كذا رجلا وشخص جاءهم اخرى غيرهم كما يخبر وقيعة التواتر انه قتل عددا من الكفار في غزاة احد وهكذا
الاحاد لم تفد النوادات فبلغوا حد التواتر فيتبين واحدا افاد العلم فانه يحصل العلم بشجاعة المشترك بين احاد النوادات
لان كل واحد من تلك الاخبار اشتركت فيه هو الشجاعة والرواية لجزئي اوالكلي المشترك فيه بالتبعية فاذا بلغوا
حد التواتر صار ذلك الكلي مرويا بالتواتر او نقول هذه الرواة باسرهم لو كذبوا او الا بد وان يصدق واحد منهم
فيصدق جزئي واحد من هذه الجزئيات المروية واي جزئي ثبت افاد الشجاعة **البحث السادس** في كيفية العلم عقيب
التواتر اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وجمع الفقهاء على ان خبر التواتر لا يولد العلم وقال بعض الناس انه يولده احتج
الاولون بوجهين | ا لو افاد العلم تولدا فاما ان يتولد عن الاخير جماعة او عنه وعن جملة الاخبار السابقة
عليه والاول محال والا لتولد بتقدير انفراده وكذا الثاني لانها متعددة والمسبب الواحد لا يصدر
من سببين ولقوم بجواز تولده عن الاخير بشرط تقدم ما سبق من الاخبار او عن الهيئة الاجتماعية
نعم لو قيل ان حكم الاخبار معلومة فلا بد ان كان نتيجة فيه نظر لانه وان كان كل خبر معدوما لكن حصل
منه في النفس هيئة قابلة للزيادة وتلك الهيئة ثابتة في النفس وحصل العلم عند اجتماع تلك الهيئات الثابتة
ولست معدومة ب قالوا كل ما هو طريق من الجهات فانه يجوز ان يتولد عنه شيئا في غير محله كالاعتماد
والحركة وما ليس كذلك لا يتولد عنه شئ في غير محله والقول والخبر ليس لجسم فلا يتولد عنه العلم لا
لو تولد عنه العلم لتولد في غير محله وهو محال ولا مشاكلة دليل اخر وهو امتناع موجد غير الله تعالى وقد

العلماء في كتبنا الكلامية البحث السابع في عدم وجوب اتحاد العدد وقال ابو الحسين البصري والقاضي ابو بكر [illegible]
وقع العلم بخبر في واقعة لشخص لابد ان يكون مفيدا للعلم بخبر تلك الواقعة لو زاد التشخص اذا سمعه
وهذا انما يتم على اطلاقه لو كان العلم قد حصل بمجرد ذلك العدد من غير ان يكون للقرائن المحتفة به دخل
في التاثير لكن العلم قد يحصل بالقرائن العائدة الى احاد المخبرين واحوالهم واحوال السامعين في فهم
السماع للخبر والتميز [illegible] ومع فرض التساوي في القرائن قد يفيد احادها الفق ويحصل من اجتماعها
العلم فامكن حصول العلم بمثل ذلك العدد في بعض الوقائع لشخص دون شخص لما احتف به من القرائن
التي لا تحصل لغيره ولو سلم اتحاد الواقع وفي انها المرتبتين من حصول العلم بذلك العدد لبعض الاشخاص
حصوله لشخص اخر لتفاوتهما في الفهم للقرائن وتفاوت الاشخاص في الادراك والذكاء معلوم بالضرورة
الفصل الثالث في باقي الاخبار المعلومة الصدق وفيه مباحث البحث الاول وخبر من اتفق الناس كافة
على انه خبره صدق وان اختلفوا في الاستدلال اما المتواتر فاحتج عليه بان الكذب قبيح بالضرورة والله تعالى
عالم به غني عنه حكيم في فعله فلا يصدر عنه بالضرورة واعترض بان البحث في امتناع الكذب عليه تعالى موقوف
على نفي الكذب فتوقف التصديق على التصديق فان كان المراد منه الكلام الذي لا يطابق الخبر عنه في الظاهر بحيث
لو احتمل [illegible] زيادة او نقصان من [illegible] الحكم بقي ما استدعيه منه لان اكثر العمومات مخصوص واذا كان
كذلك فهل بقي ظاهر العموم مطابقا للخبر عنه ولذا الحذف والاضمار فانه واقع في كلامه تعالى او لم
فان من الناس من قدر الحمد في بسم الله الرحمن الرحيم ومنهم من اخره وكذا قالوا في الحمد لله رب العالمين
معناه قولوا الحمد لله واتفقوا على حسن المجاز فيه ومعناه الجزء الذي يكون ظاهره كذبا ولو بعد تعذر احمال
شرط خاص او تقييد خاص وان كان المراد الذي لا يكون مطابقا ولا يحكي احيانا لم يتمسكوا قم تفوح قبيح بتقدير
الوقوع لكنه عن مكن الوجود لان الاخبار يفضي كذبه الا وهو يحيث في لو امر هذا صدق في نفي الامان عن ظواهر
الكتاب والسنة لانا لو كان مراده غير ظواهرها لوجب ان يبينه والا كان ملبسا ولانا لو جوزنا ذلك انتفت
الفائدة في كلامه فيكون عبثا وهو سفه وجهلا لانا نقول لا نعنيت التلبيس انه تعالى فعل ما لا يحتمل الا التلبيس
والتجهيل فهو غير لازم لانه قرر في عقول المكلفين ان اللفظ المطلق حال ان [illegible] ويراد به التقييد بقيد عن زيد لو
منه ثم انه يبين المخلف وقيده في اكثر الايات والاخبار فقطع المطلق بتقضي الظاهر خلط من يخالف لا تقتضيه
ثم حيث قطع لا في موضع القطع كان في اوائل المتشابهات فانه هو عند الجهل الا انه انما احتمل غير الظواهر

هي الباطلة كان القطع باراده تاجهلا وتقصيرا من المكلف لا تلبيسا منه تعالى والعيب ممنوع ولو ساعدنا على انه
لابد له تعالى في كل فعل من غرض لكن يمنع انه لا غرض من تلك الظواهر الا تفهيم معانيها الظاهرة كان الغرض من انزال
المتشابهات ليس تفهيم ظواهرها بل امور اخر فيجوز هنا كذلك لا يقال جواز انزال المتشابهات مشروط
بان الدليل قائم على امتناع ما اشعر به ظاهر اللفظ فلم يتحقق هذا الشرط لم يكن انزال المتشابه جائزا لانا نقول
معلوم ان انزال المتشابه غير مشروط بان يكون الدليل المبطل للظواهر معلوما للسامع بل هو مشروط بوجود
الدليل في نفسه علمه سامع المتشابه او لا فما لم يعلم السامع انه في نفس الامر دليل مبطل لذلك الظاهر لم يكن
اجراؤه على ظاهره لان [illegible] في العلم به من الدليل المبطل الظاهر عدم العلم بهذا الدليل فانه لا يلزم من عدم العلم
العدم واذا كان كذلك فلا ظاهر يفهم الا ويجوز وجود دليل عقلي يمنع من حمله على ظاهره ومع هذا
التجويز لم يبق الوثوق بشيء من الظواهر وهو ليس بجيد لان المراد من الكذب الاخبار بما لا يكون مطابقا
مع ارادة ما دل اللفظ عليه ظاهرا وتقدير الزيادة والنقصان لا يخرجه عن الكذب مع عدم ارادته وان
كان جائزا لكن التلبيس المراد به فعل ما يحصل منه التلبيس بقصد التلبيس وان احتج عنه اذا لم يكن مرادا
ونحن لا ننازع في انزال المتشابهات مما علم ان ظاهرها غير مقصود له تعالى وانتهى الاشاعرة بوجوه ا اخبر
الرسول عليه السلام بانه تعالى صادق فيكون خبره صادقا ب كلامه تعالى قائم بذاته ويستحيل الكذب في كلام النفس
على من يستحيل عليه الجهل اذ الخبر يقوم بالنفس على وفق العلم والجهل عليه تعالى محال وهذا دليل الغزالي ج الصادق
الحي من الكاذب بالضرورة فلو كان كاذبا لكان الواجب ناقصا اخس صدقه الحي منه تعالى محال د وهو دليل البطلان
لو كان كاذبا لكان [illegible] هذا من يستحيل عليه الصدق لانا نعلم ان من قدر على ان يخبر ان العالم ليس
بحادث امكنه ان يخبر ان العالم حادث لاستلزام القدرة على التركيب القدرة على المفردات والمانع بانه حادث
مكون لا محالة والجواب عن ا بان الدليل في الرسول موقوف على دلالة المعجز على صدقه لان
المعجز قائم مقام التصديق بالقول فصدق الرسول مستفاد من تصديق الله تعالى اياه وذلك انما
يتم لو ثبت انه تعالى صادق وانه لا يجوز الكذب عليه لا يدرى هو تصديق او تكذيب فلم يكن صادقا في العلم بصدق الرسول
موقوف على العلم بصدقه تعالى فلو استفيد منه دار لا يقال نقول لانا نصدقهم لم يرسل الا من كونه صادقا
لان قوله انت رسولي انشاء وهو يدل على الرسالة فلا دور لانا نقول اكثر الانشاء في الاحكام الشرعية لا الامور
الحقيقية فلا يلزم من قوله انت رسولي صدق الرسول في كل اقواله لاحتمال ان يكون مرخصا ولا يخفى

ولا يخفى باختلاف الجهل الشرعي فانه لا طريق الى معرفة صدق الرسول فيما يخبر عنه الا من قبل كونه تعالى صادقا
فيه ودور هذا نقص لان الصدق وان كان من الصفات الحقيقية لكنه يتوقف على الاخبار الذي لا يدخله
الصدق فلا دور وعن ب بان اصول الفقه لا يتعلق بالكلام النفساني بل بالمسموع المركب من الحروف
والاصوات المقطعة ولا يلزم من كون النفساني صدقا كون المسموع صدقا سلمنا لكن لم قلت النفساني
صدق ولا يلزم من امتناع الجهل استحالة ان يخبر الكلام النفساني خبرا كاذبا بما هو عالمه لا خبر فيه فاين البرهان
وفي ج نظر فان هذا انما تم على تقدير القول بالحسن والقبح العقليين وهم ينكرونه والحكم بهذا النقص
انما يمشي على قواعد المعتزلة اما على قول الاشاعرة فلا وفي د نظر لامكان استحالة الصدق فيما
اخبر كذبا وان امكن صدقه في غيره والقدرة انما تتعلق بالحادث اما الكلام النفساني القديم عندهم
فلا البحث الثاني وخبر الرسول عليه السلام اتفق الناس على صدق الرسول عليه السلام في اخباره الذي دل المعجز على صدقه
فيه واما ما عداه فاختلفوا فذهب الامامية الى وجوب صدقه في كل شيء لانه معصوم [illegible] وقال اخرون
لا يجب وقد هذا البحث في العصمة واحتج الغزالي بان المعجز يدل على صدقه مع استحالة ظهوره على يد الكاذبين
مستلزم لعجز الله عن تصديق الرسول فكذا يلزم من الحكم بعدم اقتداره على خرق العادة فليس نفي احد العجزين
عند اولى من الاخر وايضا اذا فرضنا انه تعالى قادر على اقامة المعجز على يد الكاذب مع هذا الفرض ان
امكن تصديق الرسول بطل قوله انه يلزم من قدرته على اظهار المعجز على يد الكاذب عجزه عن تصديق
الرسول وان لم يمكن فلا عجز اذ العجز انما هو عما يمكن ان يكون مقدورا في نفسه ولهذا لا يوصف
بالعجز عن خلق مثله تعالى وايضا اذا استحال ان يصدق الله تعالى على تصديق الرسول الا انه استحال منه اظهار
المعجز على يد الكاذب وجب ان يظهر او لا ذلك هل هو محال ام لا وان لا يستدل باقتداره على تصديق
الرسول على علمه قد تمنع اظهاره على يد الكاذب لان ذلك تصحيح الاصل بالفرع وهو دور
وايضا التأمل يعطي امكانه فان قلب العصا حية لما كان مقدورا له تعالى وممكنا في نفسه ولم يخرج منه
فعله في شيء من الاوقات وشيء من الجهات فلو قال زيد انا رسول الله وكان كاذبا لم يخرج عن القدرة
ولم يقل الممكن مستحيلا سلمنا لكن المعجز يدل على صدقه في ادعاء الرسالة فقط او في كل ما يخبر عنه الاول
مسلم والثاني ممنوع بانه انه اذا ادعى الرسالة واقام المعجز كان المعجز لا على صدقه بما ادعاه وهو
لا في غيرها فلو ادعى صدقه في كل شيء ثم ظهر المعجز للصدق لم يجب عموم صدقه فالدليل المذكور يتوقف على

على عموم الدعوى واقترانه بالمعجز وذلك لا يكفي فيه فقام المعجز على ادعاء الرسالة خصوصا وقد اختلف العلماء
في جواز السهو عليهم حتى جوز بعضهم الكباير والمتفق الناس عند الامامية على جواز السهو عليهم والحق ان هذه
الدعوى انما تمشي على قواعد الامامية البحث الثالث في الخبر المحتف بالقرائن اختلف الناس في ان الخبر
الذي لا يعلم صدقه هل يحصل العلم عقيبه اذا احتف بقرائن خارجة فقال به النظام والغزالي والجويني وانكره
الباقون والحق الاول لنا ان الضرورة قاضية بثبوت العلم عند الخبر المحتف بالقرائن فانه قد يحصل امور يعلم بالضرورة
عند العلم بها كون الشخص خجلا او وجلا ولا يمكن التعبير عن تلك القرائن ولا تفي العبارات بتفاصيل احوالها لمجرها
جماعة ومن يخبر المريض عن المرض فيخيم اليه من القرائن ما يحصل معه ولو رضي ملك مشرف على التلف وروعي
نشر الشعر في الاه وعلامة والصراخ العظيم والجنس عند المرض وما يتعلق احتج المنكرون بامور ا لو افاد الخبر
مع القرائن التي يذكرها الناظر العلم لم ينكشف عن الباطل والتالي باطل اذ قد ينكشف عند فان الخبر عن الموت
مع القرائن كالصراخ واحضار الجنازة والاكفان قد يظهر بطلانه بان يكون قد اغمي عليه او لحقه سكتة او لاظهار
ذلك للسلطان لمنعه عن قتله فالموت قتله والقرائن ظاهرة ب لو كانت القرائن هي المعينة للعلم لم يحصل
العلم عقيب التواتر اذ اخلاعنها وهو محال ذلك باطل ج لو وجب العلم عند خبر واحد لوجب في كل
خبر واحد كما ان التواتر لما افاد العلم افاده في كل موضع والجواب عن ا القرائن في صورة خاصة لا يقتضي
القرائن في كل الصور والقرائن لا ضابط لها يرجع اليه في افادة العلم وعن ب التزام ذلك فان خبر التواتر
ان لم ينضم اليه القرائن لم يفد العلم لجواز ان يجمعهم جامع من رغبة او رهبة مستندين الى القرائن لا مجردا لخبر
وعن ج العلم لم يحصل من خبر الواحد لذاته بل مع القرائن فمتى حصل المجموع مع المخبر كان افاد العلم سلمنا لكن العلم عقيب التواتر بالعادة فجاز حصوله معها
بالعادة والعادة لا يجب اطرادها في كل شيء فجاز ان يطرد في التواتر دون خبر الواحد المقرون بالقرائن
البحث الرابع في باقي الاخبار الصادقة ا الخبر الذي عرف وجود مخبره بالضرورة صدق الخبر الذي
عرف وجود مخبره بالاستدلال صدق هذا ان لم يشترط سوى المطابقة اما ان شرطنا العلم او الاعتقاد
فلا ج خبر كل الامة صدق لما عندنا لدخول المعصوم واما عند الجمهور فالدلائل الدالة على صدق الاجماع د
خبر الجمع العظيم عن الصفات القائمة بقلوبهم من الشهوة والنفرة لا يجوز ان يكون كذبا وانهم الجمع العظيم البالغ حد التواتر
اذا اخبر كل واحد عن شيء غير ما اخبر به الاخر فلابد وان يكون فيما يكون صدقا ولهذا نقطع بان الاخبار المروية

عن النبي عم بطريق الاحاد ما هو قولوا انا لا نعرف ذلك بعينه وفيه نظر لان خبر الجماعة انما يفيد العلم لو اشتركوا في امر يقتضي الجزم بكل واحد اما مطابقة او تضمنا او التزاما اما الاحاد كل واحد عن شي وتحت ذلك احاد عن شي يخص به لا يشاركه في الاخبار به غيره فلا يفيد قوله العلم في حق غيره ولم يخبر عن غيره فلا يحصل بقول الاخر ولم يحصل بين الرواية ما يفيد العلم ه قال الشيعة لو توفرت الدواعي على ابطاله ثم اعترض باحتمال انه كان من اخبار الاحاد ثم اشتهر بحيث عجز العدو عن اخفائه لان الصارف من بني امية وان حصل لكن الداعي من جهة الشيعة حصل ولامتنع الناس عن ... حرصهم على شدة اظهاره وليس بجيد فان العادة تقتضي بصيرورة المتواتر مع الحرف احادا دون الحكي والشيعة كانوا احاديين في الغاية فكيف يحصل بينهم داع البحث الخامس

يعاطى اليه من هذا الباب ا قال بعض الناس اذا اخبر واحد بحضرة الرسول عم عن شي ولم يكره عليه دل على صدقه وهي التفصيل وهو ان الخبر ان كان عن دين ... على الصدق ...

والا يجوز تغير الحكم لان بيان الحكم لو تقدم واما عدم تغيره كان ما سبق من البيان ما نفى استيناف البيان ولهذا لا يجب عليه تجديد الانكار على الكفار في تردده الى كنايسهم وان كان عن دنيوي فسكوته انما يدل على الصدق بشرطين ان يستشهد بالنبي عم ويدعي عليه الخبر عنه وان يعلم الحاضرون علم النبي عم بذلك القضية ففي هذين يجب صدق الخبر الا سكوته عم يوهم التصديق فلو كان الخبر كاذبا لزم صدور التلبيس عنه عم وهو محال ب اذا اخبر واحد بحضور جماعة من غير بحيث لو كان كاذبا لما سكتوا عن التكذيب كان دليلا على صدقه لبطلان سكوتهم علم علمهم بكذبه لقيام الداعي الى التكذيب وانتفاء الصارف فحيث الفعل فلما لم يوجد دل على عدم علمهم اما الداعي فلما انه يشهد على الكذب لا يصبر عن التكذيب ويحرم شتمه فلا بد من وجود الداعي واما انتفاء الصارف فلانه اما رغبة او رهبة والجمع العظيم لا يجمعهم رغبة ورهبة يحملهم على كتمان ما يعلمونه ولهذا لم يجتمعوا على كتمان الرخص والغلا وبطلان سكوتهم لا مع علمهم بالكذب لبعد عدم الكل واحد من الجمع العظيم عليه وهذا يفيد الظن اذ لا يمكن القطع بامتناع اشتراك الجماعة الحاضرين في ... ما منعهم من السكوت ... ح زعم ابو هاشم والكرخي وتلميذهما ابو عبد الله البصري ان الاجماع اذا وقع على العمل بموجب الخبر دل على صحته وهو باطل لانه يعلم بمقتضى الخبر لجواز ان يكون للدليل اخر فان قيام الدلائل الكثيرة على مدلول واحد جائز فكان ... الامة

معه بمقتضاه لا يتوقف على القطع بصحة ذلك الخبر لان العمل بخبر الواحد واجب في حق الكل فلا يكون عملهم متوقفا على القطع به واذا لم يتوقف على القطع به لم يلزم من ثبوته ثبوته احتجوا بان عادة السلف فيما لم يقطعوا بصحته ان يرد مدلوله بعضهم ويقبله اخرون والجواب منع العادة لاتفاقهم على حكم المجوس بخبر عبد الرحمن د احتج كثير من الفقهاء والمتكلمين في تصحيح خبر الاجماع واشباهه بان الامة فيه على قولين منهم من احتج به ومنهم من اشتغل بتاويله وهو يدل على انها تقوم على قبوله ولقد ضعف احتمال انهم قبلوه كما يقبل خبر الواحد والجواب خبر الواحد انما يقبل في العمليات لا العلميات وهذه المسئلة علمية فلما قبلوا الخبر فيها دل على اعتقاد صحته واعترض بمنع قبول كل الامة بل كل من يحتج به في الاجماع طعن فيه ابن خبيب واحد فلا يجوز التمسك به في مسئلة علمية ثم ربما لم يطعنوا فيه على التفصيل لكن لا يلزم من عدم الطعن من جهة ولحدة عدم الطعن مطلقا الفصل الرابع في الخبر المقطوع بكذبه وفيه مباحث الاول في الخبر المخالف للمعلوم الخبر الذي ينافي مدلول وجوده اما بالضرورة المستندة الى الحس او الوجدان او البداهة او بالدليل العقلي كذب قطعا لعدم المطابقة ومنه قول من لم يكذب قط انا كاذب فانه كذب قطعا لان الخبر يصير فيه اما الاخبار الماضية وهو يدل على كذبه لانعقاد الكذب فيها قطعا او نفسه وهو باطل لان الخبر متاخر في الرتبة عن المخبر عنه ولو جعلنا الخبر خبرا عنه لزم تاخر الشي عن نفسه بالرتبة وهو محال اما ما يخالف الدليل القاطع ان احتمل التاويل امكن صدقه لجواز ان يكون النبي عم تكلم به لارادة ذلك المعنى كما في ايات المتشابهات وان لم يقبل التاويل او كان التاويل بعيدا جدا علم بكذبه او بانه قد حذف منه او زيد فيه ما يغير الكلام معه ويحتمل ان الخبر الذي يروى في وقت قد استقرت فيه الاخبار فاذا فتش عنه في بطون الكتب وصدور الرواة لم يوجد لانه لما بطل الاستقراء لا اصل له بخلاف عصر الصحابة فان الاخبار لم تستقر جوزوا ان يروي احدهم ما لم يوجد عند غيره البحث الثاني فيما يتوفر الدواعي على نقله الامر الذي يتوفر الدواعي على نقله لو وجد اما التعلق للدين به كاصول الشرع او لغرابته كسقوط موذن من المنارة او لهما معا كالمعجزات فاذا لم يرد ذلك مع استواء النية والخوف دل على الكذب والا لجوزنا وجود بلدة بين البصرة وبغداد اعظم منهما مع ان الناس لم يخبروا عنها ولجوزنا ان يكون الرسول عم اوجب عشر صلوات ولم ينقل الا الخمس ولما كان ذلك باطلا فكذا ما ادى اليه اما مع وجود التقية كما نقول

٢٥٦

الشيعة فانه لا يدل على كذبه لوجود الصارف عن النقل فان قيل العلم بعدم هذه الامور ان توقف على العلم بانه لو كان لوجب نقله وجب ان يكون السالك في الاصل سالكا في هذه الفروع ولكن الناس كما يعلمون ضرورة وجود بغداد والبصرة يعلمون ضرورة عدم بلدة بينهما اكبر منهما والضروري لا يتوقف على النظري وان لم يتوقف فالعلم بعدم البلدة غير متوقف على العلم بانها لو كانت لنقلت ولا يلزم من علم هذا عدم ذلك ... توقف العلم بعدم هذه الامور على العلم بانها لو كانت لنقلت الى ما ذكرتموه مثال واحد ولا يلزم من حصوله حصوله في كل الصور فان قست باقي الصور على المثال لم يفد اليقين لجواز ان يكون الفارق بين الاصل والفرع شرطا في الاصل او مانعا في الفرع ثم يبين عدم العموم في كل الصور بعدم نقل ما لا قامة بنحو نقلها افرادا وتثنيتها مع انها من اجلى الاشياء واعظمها تكرارا وكذا هيئات الصلوة من رفع اليدين والجهر بالتسمية وغير ذلك مع ظهورها غاية الظهور وهو يدل على ... انشقاق القمر وتسبيح الحصى واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ونبوع الماء من بين اصابعه من الامور العظام والاشياء العجيبة ولم يتواتر نقلها وكون القران معجزا لا يعرف الا بدقيق النظر واعجاز هذه الاشياء ظاهر فلا يفيد نقلها مقام نقلها وكذا قاصيص الانبياء المتقدمين والجواب لو لم يتوقف العلم بعدم الواقعة العظيمة على انها لو كانت لنقلت قوله انا نعلم باستواء وجود بلدة بين بغداد والبصرة ضروري قلنا هذا القاعدة نظرية فلا يتوقف عليه ... قلنا يمنع كونه ضروريا ولهذا لو سئل كل من يدعي علمه عن سبب علمه لاجاب بانها لو كانت موجودة لاشتهر خبرها كاشتهار بغداد والبصرة فعلمنا ان ذلك العلم مستفاد من هذا الاصل والتمثيل ذكرناه للتنبيه على القاعدة الكلية والنقض بالاقامة لحاب الفكحي ايهم بان ذلك من المؤذن فلعله كان يؤذن تارة ويثني اخرى والراوي لم ينقل ذلك لانه نقل البعض واهمل الباقي وهو اسناد ذلك الى المؤذن اعتقادا منه لسهولة هذا التساهل اولا لعله عرف ان هذه المسئلة من الفروع التي لا يجب الخطا فيها كفرا ولا بدعة فتساهلوا فيها حتى صار مع اشتغالهم بالحروب والجهر بالتسمية لعله من اختلاف فعله حسب كان يجهر تارة ويخافت اخرى او لانه يخص صوته فاما ... بعد ذلك على التدريج بسبب ... منهم

جهر التسمية لا يبعد واما المعجزات فجاز ان يكون اتيان كل معجزة قليلا لا يبلغ حد التواتر ولم يتواتر اما سيرى الانبيا المتقدمين فعلى عهود دينهم برواتها واعلم ان النص الجلي على امامة علي عم وان نقل عن الامامية متواترا اختلفوا عن سلف الامة لم يتواتر عندهم للتقية والخوف ولعضو الدواعي عن نقله كما لم ينقل نص انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون ولم ينقل خبر الغدير وخبر المنزلة والطاير وغير ذلك وان كانت خفية الا انها صارت سببا لتوفر الدواعي عن نقل النص الجلي البحث الثالث في وجود الكذب في الاخبار الاخبار المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد وجد فيها ما هو كذب قطعا لوجوه ا روي انه قال عم سيكذب علي فهذا الخبر ان كان صدقا ثبت في الاخبار المروية كذب بعضها وان كان كذبا فالمطلوب ب في الاخبار ما لا يجوز نسبته الى الرسول عم ولا يقبل التاويل فوجب القطع بكذبه ج روي عن شعبة ان نصف الحديث كذب والداعي الى الكذب اما من جهة السلف وهم منزهون عن تعمد الكذب وانما يقع لوجوه ا ان يكون الراوي يروي نقل الخبر بالمعنى فيبدل لفظا باخر يتوهم انه بمنزلته وهو لا يطابقه ب ربما نسي لفظا لانهم لم يكن من عادتهم الكتابة لما يسمعونه فيبدل لم يخرج وربما نسي زيادة يتم بها الخبر ح ربما روى عن الواسطة ونسي ذلك فاسنده الى الرسول عم فتوهما انه سمعه منه لكثرة صحبته لو لهذا كان عم يبتدأ الحديث اذا دخل عليه شخص لاكمال الرواية كما روي انه عم قال الشوم في ثلثة المراة والدار والفرس فقالت عايشة انما قال عم ذلك حكاية عن غيره د ربما خرج الحديث على سبب وهو مقصور عليه ويصح معناه فيحذف روايته مع السبب وان حذف اوهم الخطا كما روي انه قال التاجر فاجر فقالت عايشة انما قال في تاجر دلس ه روي ان ابا هريرة كان يروي اخبار الرسول عم وكعب كان يروي اخبار اليهود ويشتبه على السامعين فروى بعضهم ما سمعه من كعب عن ابي هريرة ولما من جهة الخلف فوجوه ا الملاحدة وضعوا اباطيل نسبوها الى النبي عم لتنفير الناس عنه كما روي ذلك عن عبد الكريم بن ابي العوجا ب ربما يكون الراوي يجوز الكذب المؤدي الى اصلاح الامة فان مذهب الكرامية وضع الاخبار في المذهب اذا صح عندهم لانه سبب لترويج الحق ج الرغبة كما وضع في ابتداء دولة بني العباس اخبار في الثنا على امامة العباس وولده قال فخر الدين الرازي ومن ذلك ان الامامية يسندون

الى الرسول عم كما صح عنه حين بعض اثنيهم قالوا الان القحم قال حدثني حنتب الى وحديث باب
حديث جدي وحديث جدي حديث رسول الله صلوات الله وسلامه عليهم فلا حرج عليكم اذا اسمتم
مني حديثا ان تقولوا قال رسول الله صلعم وليس يجد اما لا كلاله معصوم ولا يخبر الا بالحق فكالجون
لنا اسناد ما يخبر به رسول الله الى الله لا اضاوا ماما اثباتا فلان الراوي اذا قال اذا
حدثنا حدثنا فانما ا رجبر عن فلان ثم حديث حانان يروي حتى اسند اليه فكيف اذا قال الامام حديثي ر
المعصوم حديثي حديث ابي البحث الرابع في احكام الصحابة المشهور ان الصحابة كلهم من للطبي
بل هم انص والحق ان الاصل فيهم العدالة الا عند ظهور المعاصي للالة الكذاب وهو صحبه ثم
كسر حتى انه وكان اك حيل الكرامة وسطا لتكون لو فيه نظر لما بينا في باب الاجماع عدم احتصاص
الاستثنى بالصحابة ودلالة السنة كقوله اصلح خير الناس قرني ومالم ابهم النظام في الطعن فيهم
فقال انما نجيهم قادحا في الطعن وذلك يوجب القدح اما في القادح او في المدوح فيه
وبين القدح من وجوه ا قال عمران بن الحصين والله لو اردت لحدثت يومين متتابعين عن رسول
الله صلعم فاني سمعت كما سمعوا وشاهدت كما شهدوا ولكنهم يحدثون احاديث ما هي كما يقولون
واخاف ان يشبه لي كما شبه لهم ب كان حذيفة يحلف لعثمان بن عفان بالله على اشياء
انه ما قالها وقد سمعناه قالها فقلنا له فيه فقال اني اشتري ديني بعضه ببعض مخافة ان يذهب كله
ج ابن عباس بلغه ان عمر يرويه ان الميت ليعذب ببكاء اهله فقال عبد الرحمن انما مر النبي صلعم بكاء م
بيهودي يبكي عليه فقال انه ليبكي عليه وانه ليعذب د عمر عن النبي عم قال في الضب لا اكله
ولا احله ولا احرمه فقال يزيد ابن الاصم قلت لابن عباس ان ناسا يقولون انه صلى الله عليه
واله قال في الضب لا اكله ولا احله ولا احرمه قال بئس ما قلتم ما بعث الله النبي الا محللا
محرما ه ابن عمر ان النبي عم وقف على قليب بدر فقال هل وجدتم ما وعد ربكم حقا ثم قال انهم
يسمعون الحماما اقول فذكروه لعائشة فقالت لا بل قال انهم ليعلمون ان الذي كنت اقول
لهم هو الحق قال النظام وهذا عين التكذيب و روت فاطمة بنت قيس ان زوجي
طلقني ثلثا ولم يجعل الى رسول صم سكنى ولا نفقة فقال لا نقبل قول امراة لا ندري اصدقت عمر م
ام كذبت وقالت عائشة يا فاطمة قد فتنت الناس ومعلوم انها كانت من المهاجرات

ان مع انفاسه وعائشة كانت ز اراد عمر ضرب ابي موسى لخبره في الاستيذان حتى
شهد له ابو سعيد قال النظام واستحق لوني لا يجوز تهمتهم ح كان علي عليه السلام يستحلف
الرواة ولو كانوا عنده متهمين لما حلفهم فان عليا عم اعلم بهم منا ط روي ابو سعيد الخدري و جابر
جابر والناس انه قال عم وقد كبر سنه مائة اتى لا يبقى على ظهرها نفس منفوسة ثم يروي ان عليا عم قال
لابن مسعود انك يقول الناس قال اجل واجرهم ان الاخر شر قال فاخبرني ما سمعت منه قال
سمعته يقول لا ياتي على الناس مائة وعلى الارض عين مطرفة فقال عم اخطأت استك الحفرة علي م
واخطأت في اول فتواك انما قال ذلك لمن حضره يومئذ وهل الرجال الا بعد مائة ي روي ابو
هريرة انه قال عم الشمس والقمر ثوران مكوران في النار يوم القيمة قال الحسن ما ذنبهما قال الحلي
عن رسول الله وهذا من الحسن رد على ابي هريرة يا قال علي عم لعمر في قصة الجنين ان كان هذا جهد رايهم
فقد قصروا وان كانوا ارادوا ليقربوك فقد غشوك وهذا من علي عم حكم عليهم بجواز الغش يب قال قادبوك م
ابن الاشعث كنا في غزاة وعلينا معوية فاصبنا ذهبا وفضة فامر معوية يبيعها في الناس في عطيا تهم
فتسارع الناس فيها فقام عبادة بن الصامت فردها فاتى الرجل معوية فشكى اليه فقام معوية خطيبا فهاهم م
فقال ما بال اقوام يحدثون عن رسول الله صلى الله عليه احاديث يكذبون فيها فقام عبادة فقال والله لنحدثن
عن رسول الله وان كره معوية وهو دال اما على كذب معوية او كذب عبادة ج قام ابو موسى على منبر
الكوفة لما بلغه ان عليا عم اقبل يريد البصرة فحمد الله ثم قال يا اهل الكوفة والله ما اعلم واليا احرص على
اصلاح الرعية مني والله لو تحتكم حقا كان لكم عليه كاذب فاستغفر الله منها وهذا اقرار
منه على نفسه باليمين الكاذبة يد روي ابو بكر وعمر يوم السقيفة انه عم قال الائمة من قريش ثم
رويتم اشياء تناقضه كقول عمر في احزمويه لو كان سالم حيا لما يخالجني فيه شك وسالم مولى
امراة من الانصار وهي اعتقت ميراثه وكقوله النبي عم اسمعوا واطيعوا ولو كان عبدا حبشيا وروتم
عنه عم لو كنت مستخلفا احدا من هذه الامة لحدا من غير مشورة لاستخلفت ابن ام عبد يه روى ابو
هريرة انه عم قال ان المراة والكلب والحمار يقطعون الصلوة فسمعت عائشة في خف واحد وقالت
لا احتوي الا هريرة فاني ربما رايت الرسول وسط السرير وانا على السرير بينه وبين القبلة يو روى
ابو هريرة عنه عم ان الميت على من غسله الغسل وعلى من حمله الوضوء فبلغ ذلك عائشة فقالت لا نجاس

موتى المسلمين وهذا التكذيب يز عن ابراهيم ان عليا عم بلغه ان ابا هريرة يبدا بميامنه في الوضوء وفي
اللباس فدعا بماء فتوضا وبدا بمياسره وقال لاخالفن ابا هريرة يح ان اصحاب عبد الله لما
بلغهم خبر ابي هريرة من قام من منامه فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلثا قالوا ان ابا
هريرة مكثار فكيف نصنع بالمهراس يط لما قال ابو هريرة حدثني خليلي قال له علي عم متى كان
خليلك ك لما روى ابو هريرة من اصبح جنبا فلا صوم له ارسل مروان في ذلك الى عائشة
وحفصة فقالتا كان النبي عم يصبح جنبا ثم يصوم فقال للرسول اذهب الى ابي هريرة فاخبره
بذلك فقال ابو هريرة اخبرني بذلك الفضل بن العباس قال النظام والاسناد لا اصل
ثلثة اوجه ا استشهد ميتا ب لم يكتف بتماميهم لما سالوا عنه ج عائشة وحفصة كذبتاه كا
لما روى ابو سعيد الخدري خبر الربوا قال ابن عباس نحن اعلم بهذا ومنا نزلت آية الربوا
فقال الخدري احدثك عن رسول الله صلعم وتقول لي ما تقول والله لا اظلني واياك سقف
بيت وهذا تكذيب من ابن عباس وابي سعيد كب لما قدم ابن عباس البصرة سمع الناس
يحدثون عن ابي موسى عن النبي صم فقال ابو موسى لا اعرف مما الا حديثا كج كان عمر اذا ولي
اصحاب رسول الله الاعمال وشيعهم قال لهم عند الوداع اقلوا الحديث عن رسول الله قال النظام
فلولا التهمة والا لما جاز لهم منع العلم كد روى عن سهل بن ابي حثمة في القسامة ثم
ان عبد الرحمن بن عبيدة قال والله ما كان الحديث كما حدث سهل ولقد وهم وانما كان النبي عم
كتب الى خيبران قتيلا وجد في ابنيتكم فدوها فكتبوا يحلفون بالله ما قتلوه فوداه الرسول اعلم م
من عنده قال محمد بن اسحق سمعت عمرو بن شعيب في المسجد الحرام يحلف بالله الذي لا اله الا هو
ان حديث سهل ليس كما حدث كه قال اصحاب الشعبي لم انك لا تروي طلاق المكره قال انهم كذبوا
علي والحي فكيف لا اكذبون على ابراهيم و فرعات كو قال ابن ابي مليكه الا تعجب حدثني عروة
عن عائشة انها قالت اهللت بعمرة وقال القسم انها قالت اهللت بحجة كز قال صدقة بن
يسار سمعت انه عم قال في الذي سار وحده وفي الاثنين شيطانا وشيطانان قال فلقيت
القسم بن محمد فسالته عنه فقال كان النبي عم يبعث البريد وحده وكان النبي وهاجر وهذا من
القسم تكذيب لهذا الخبر كح كان ابن سيرين يعيب الحسن في التفسير وكان الحسن يعيب له

يعيبه في التفسير ويقول كانه من ولد يعقوب كط قال ابن عباس الحجر الاسود من الجنة اشد وكان م
بياضا من الثلج حتى سودته خطايا اهل الشرك فسئل ابن الحنفية عن الحجر وقيل ابن عباس نقول هو
من الجنة فقال هو من هذه الاودية قال النظام ولو كان كما اهل الجاهلية سود الحجر لكان
اسلام المؤمنين يبيضه لان الحجارة قد يكون سودا وبيضا ولو كان ذلك السواد من اللمس لوجب
ان يكون سوادها بخلاف ساير الاحجار يحصل التتبع ولانه لو كان كذلك لاشتهر لانه من الوقايع العجيبة ل كاشتهر م
روى ابو سعيد الخدري انه لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية فقال له مروان كذبت وعنده
رافع بن خديج وزيد بن ثابت وهما قاعدان على سريره فقال ابو سعيد لو شاء هذان لحدثاك ولكن
هذا يخاف ان تنزعه عن حق قومه وهذا يخشى ان ينزعه عن الصدقة فسكتا فرفع مروان
عليه الدرة فلما راءا ذلك قالا صدق لا قيل لعطاء ابن ابي رباح روى عكرمة عن ابن عباس
انه كان يقول سبق الكتاب الخفين فقال كذب انا رايت ابن عباس يمسح على الخفين
لب قال ايوب لسعيد بن جبير ان جابر بن زيد يقول اذا اسلمت الامة تحت العبد فالطلاق بيد
السيد قال كذب جابر لج قال عروة لابن عباس اضللت الناس يا ابن عباس قال وما ذاك
يا عروة قال تامر بالعمرة في هذه الايام وليست فيها عمرة قال افلا تسال امك عن هذا فانها
قد شهدته قال عروة فان ابا بكر وعمر يفعلانه قال هذا الذي اهلككم احدثكم عن رسول الله
وتحدثونا عن ابي بكر وعمر قال عروة ابو بكر وعمر كانا اتبع لسنة رسول الله واعلم بها منك
وهذا تكذيب من عروة لابن عباس لد قال ابو بكر اي سماء يظلني واي ارض تقلني اذا قلت
في كتاب الله برايي ثم سئل عن الكلالة فقال اقول فيها برايي فان كان صوابا فمن الله
وان كان خطاء فمني ومن الشيطان قال النظام وهذان الامران متناقضان قال عمر اني لاستحيي
ان اخالف ابا بكر فان كان عمر استحيى مخالفة ابي بكر فلم خالفه في ساير المسايل فانه خالفه في الحكم
وفي اهل الردة وفي قسمة الغنيمة وقدح النظام في ابن مسعود خاصة في انكاره كون المعوذتين
من القران وغير ذلك من الاخبار الكثيرة واما الخوارج فقد طعنوا في الصحابة من وجوه ا
قبلوا خبر الواحد في مناقضة القران وهو يوجب القطع بفساد ذلك الخبر والطعن في
العامل به لانه تعم ذكر انواع المعاصي من الكفر والقتل والسرقة واستقصى في الربا والنهي عن الولاية

فقال ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة ثم ذكر الجلد ثم خصه باحضار المسلمين والنهي عن الرافة
عليه وجعل على رمي المحصنة عقوبة ثمانين جلدة ولم يجعل على رماه بالكفر والقتل وهما اعظم ثم بكى عليه ذلك
ثم منع من قبول شهادتهم ابدا واكده بتفسيقهم ثم ذكر من رمى زوجته وبين احكام اللعان
ثم قال الزاني لا ينكح الا زانية او مشركة ثم خصه بشهادة اربعة ومع هذه المبالغات العظيمة
كيف يجوز اهمال ما هو اعظم مراتبها وهو الرجم مع انه رواه بقوله فاجلدوا كل
واحد منهما وهو صريح في الجلد على كل زان وفي نفي الرجم وقوله فعليهن نصف ما على
المحصنات من العذاب والرجم لا ينتصف ولانه لو كان مشروعا لنقل متواترا لانه
من الوقائع العظيمة حيث لم ينقل دل على انتفاء مشروعيته ب خرج النبي عم يوما
على اصحابه وهم يكتبون احاديث من احاديثه فقال ما هذه الكتب اكتابا مع كتاب الله
يوشك ان يغضب الله لكتابه فلا يدع في قلب منه شيئا الا اذهبه وروي انه عليه السلم
قال اذا احدثتم بحديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه والا فذروه ومع
ذلك جوزتم المسح على الخفين مع صريح وامسحوا وجعلتم حد العبد ثمانين والله تع
ذكر ذلك في الاماء حيث قال فعليهن نصف ما على المحصنات ورددتم شهادة العبيد
مع قوله واشهدوا ذوي عدل منكم ح ما روي عن الصحابة من شتم بعضهم بعضا حكي
ان ابن داب في مجادلات قريش قال اجتمع عند معوية عمرو ابن العاص وعتبة ابن ابي
سفيان والوليد بن عتبة والمغيرة بن شعبة ثم احضروا الحسن بن علي عليهما السلم ليشتموه فتكلم
عمرو بن عاص وذكر عليا ولم يترك شيئا من المساوي الا وذكره وفيما قال ان عليا شتم ابا بكر
وشرك في دم عثمان الى ان قال فاعلم انك واباك من شر قريش ثم خطب كل واحد منهم بمساوي
علي عم والحسن وسبوا عليا الى قتل عثمان فلما آل الامر الى الحسن خطب ثم بدا بشتم معوية وطول
فيه الى ان قال له انك كنت ذات يوم تسوق بابيك ويقود به اخوك هذا القاعد وذلك
بعد ما عمي ابوسفيان فلعن رسول الله الجمل وراكبه وقائده وسائقه وكان ابوك الراكب واخوك
القائد وانت السائق ثم قال لعمرو بن عاص انما انت ابن سمية كانت فلانة لزانية اختصم فيك خمسة نفر
من قريش فغلب عليك من الامهم حسبا واقلهم منصبا واعظمهم لعنة ما انت الا شانئ محمد فانزل الله على نبيه

صح — لسعيهم

مجادلات صحابه بعضهم بعضا

سه ان شانئك هو الابتر ثم هجوت رسول الله صلى الله عليه وآله بسبعين قافية فقال رسول الله
صلعم اللهم اني لا احسن الشعر اللهم العنه بكل قافية لعنة واما انت يا ابن ابي معيط فوالله ما الومك
ان تبغض عليا وقد جلدك في الخمر والزنا وقتل اباك صبرا بامر رسول الله صلعم يوم بدر وسماه
الله مؤمنا في عشر آيات وسماك فاسقا وانت علج من اهل صفورية واما انت يا عتبة فما انت
بحصيف فاجيبك ولا عاقل فاعاتبك واما وعيدك اياي بالقتل فهلا قتلت الذي وجدت
على فراشك مع اهلك واما انت يا مغيرة فمثلك مثل البعوضة اذ قالت للنخلة استمسكي فاني اريد
ان انزل فقالت النخلة فوالله ما شعرت بوقوعك واما زعمك انه قتل عثمان فلعمري لو قتل عثمان ما كنت
معه في شي وانك لكاذب قالت الخوارج ومنه المشاجرة تدل على طعن بعضهم في بعض قالوا وكان
عثمان عنها اي يعني ارزاقها فغضبت ثم قالت يا عثمان اكلت امانتك وضيعت الرعية وسلطت
عليهم الاشرار من اهل بيتك والله لولا الصلوات الخمس لمشى اليك قوم ذوو بصائر يذبحونك كما يذبح الجمل فقال
عثمان لها ضرب الله مثلا للذين كفروا امرأة نوح وامرأة لوط الاية فكانت عائشة تحرض عليه جهدها
وطاقتها وتقول ايها الناس هذا قميص رسول الله لم يبل وقد بليت سنته اقتلوا نعثلا قتل الله نعثلا
ثم ذهبت عائشة الى مكة فلما قضت حجها وقربت من المدينة اخبرت بقتل عثمان فقالت ثم ماذا فقال
بايع الناس علي بن ابي طالب عم فقالت عائشة قتل والله مظلوما وانا طالبة بدمه والله ليوم من عثمان
خير من علي الدهر كله فقال لها عبيد بن ام كلاب ولم تقولين ذلك فوالله ما اظن ان بين السماء والارض
احد في هذا اليوم اكرم على الله من علي بن ابي طالب فلم تنكرين ولايته ولم تحرضين الناس على قتله
وقلت اقتلوا نعثلا فقد كفر فقالت عائشة قد قلت ذلك ثم رجعت عما قلت وذلك انكم استتبتموه
حتى اذا جعلتموه كالفضة قتلتموه فوالله لاطلبن بدمه فقال لها عبيد بن ام كلاب هذا والله التخليط
يا ام المؤمنين وايضا المخاصمة العظيمة التي كانت بين عبد الله بن مسعود وابي ذر وعمار وبين عثمان
والمخاصمة التي كانت بين عبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت حتى آل الامر الى الضرب والنفي عن البلاد
واللعن وكل ذلك يقتضي توجه القدح الى عدالتهم وايضا مقاتلي عثمان والجمل وصفين قالت الخوارج انا
لنجد المحدثين يخرجون الراوي بادنى سبب ومع علمهم بمثل هذه القوادح يقبلون رواياتهم ويعدلون برواية
القادح والمقدوح فيه بل هؤلاء المحدثون ابناء كل ناعق ويميلون مع كل ريح يروون لاهل كل دولة

فاعاتبك — ابن شعبة صح — سلطت صح — والله صح — استتبتموه صح

في مجلسهم فان اتفقت دولتهم ذكروهم ولان النبي عم ما كانت الصحابة يكتبون كلامه من اوله الى اخره لفظا لفظا
وانما كانوا يسمعونه ثم يخرجون من عنده وربما رووا ذلك الكلام بعد ثلثين سنة ومن المعلوم ان العلماء
الذين تعودوا تلقي الكلام لو سمعوا كلاما قليلا مرة واحدة فارادوا اعادته في تلك الساعة
بتلك الالفاظ من غير تقديم ولا تاخير لعجزوا عنه فكيف الكلام الطويل بعد المدة الطويلة من
غير تكرار ولا كتابة ومن انصف علم ان الالفاظ المروية ليست الفاظه ع ثم بعد المدة الطويلة لا يمكن
اعادة المعنى بتمامه فان الانسان مظنة النسيان بل انما يعيد بعضه حقيقة وقد جربناهم فرأيناهم
يروون المعنى الواحد بالفاظ كثيرة مختلفة مع زيادات ونقصانات وهذه المطاعن كلها في روايات الاحاد
لا يعارض الآيات والاحاديث المشهورة عن النبي ع من الثناء على اصحابه وهذه المطاعن مروية بالاحاد
فان صدقت رواة هذه الاحاد صدقت هذه المطاعن وان صحت صدقت هذه المطاعن انتهى
ومطاعن الخوارج مبنية على انه لا يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وقد تقدم جوازه وقولهم اللفظ
ان هذه الالفاظ ليست الفاظ الرسول عم ضعيف بالطعن عدالة الرواة الفصل الخامس في خبر الواحد
وفيه مباحث الاول في حده قال بعضهم خبر الواحد ما افاد الظن وهو غير مطرد بالقياس فانه يفيد
الظن وليس خبر واحد وغير منعكس فان الواحد لو اخبر بما لا يحصل معه الظن فانه خبر واحد
وان لم يفد الظن فقد وجد المحدود دون الحد في الثاني وبالعكس في الاول ح ان الظن قد يرد
للعلم المتواطي قال الذين يظنون انهم ملاقوا الله اي يعلمون والحد يجب عدم استعمال المشترك
فيه وفيه نظر لان استعماله في العلم مجاز فلا يصح من ذكره في الحد اذا اريد منه حقيقته وقيل ما كان
من الاخبار غير منته الى حد التواتر والاقرب انه ما لم يفد العلم من الاخبار وان زاد رواته على الثلثة سمي
مشهورا ومستفيضا البحث الثاني في ان خبر الواحد لا يفيد العلم ذهب المحققون الى ان خبر الواحد
العدل اذا تجرد عن القرائن لا يفيد العلم وقال بعض اهل الظاهر واحمد بن حنبل في رواية انه يفيد العلم
في كل شيء وقال بعضهم انه يفيد العلم في بعض الاخبار دون البعض لنا وجوه ا لو افاد خبر الواحد العلم لافاده
كل خبر كالمتواتر لما اوجب العلم كان كل متواتر موجبا له اعترض بانه قياس تمثيلي لا يفيد العلم و
لان العلم عقيب التواتر اذا كان ضروريا عاديا من فعله تع جاز ان يخلقه عقيب كل تواتر لحكمة يعلمها
مختصة بالمتواتر وان كان كسبيا جاز استواء جميع اخبار التواتر فيما لا بد منه في حصول العلم ولا يلزم

يعلمون — بالطعن في

ولا يلزم من ذلك استواء جميع اخبار الاحاد وفيه نظر لان المقتضي يستلزم وجوده وجود
معلوله فلو كان خبر الواحد موجبا للعلم لاستند الى كونه خبر واحد وهو موجود في كل خبر
واحد ب انا نجد الادلة في النفوس بحسب التواتر ولا نجد في انفسنا من خبر الواحد وان بلغ العالم
في العدالة سوى ترجيح صدقه على كذبه من غير قطع وذلك غير موجب للعلم لا يقال اعترض
بان حاصلها ترجع الى محض الدعوى في موضع الخلاف من غير دليل لانا نقول ذلك نفي معارضة
بالمثل فان الخصم ايضا يقول انا اجد في نفسي العلم ح لو افاد خبر الواحد العلم لما ادعى فيه شرط
الاسلام والعدالة كما في التواتر اعترض بجواز ان يكون الله تعالى اجرى العادة بخلق
العلم عنده اي جعل العلم عقيب التواتر ضروريا وهو غير لازم في خلقه عند خبر من ليس بمسلم ولا عدل
وان يكون التواتر من حيث هو تواتر مشتملا على ما يوجب العلم ان قيل انه ليس وخبر من ليس بمسلم ولا
عدل غير مشتمل على ذلك د لو افاد العلم لتناقضت الاحكام عند تناقض الروايات وفيه نظر
لاحتمال ان يكون الافادة مشروطة بعدم المعارض كما لو اخبر جماعة لولا حصول المعارض لاخبارهم
لافاد العلم ح عموم الطعن في افادة المتواتر العلم ه كل عاقل يجد من نفسه تزايد اعتقاده المستفاد من
خبر الواحد عند ازدياد الاخبار ولو كان الاول مفيدا للعلم امتنعت الزيادة لا يقال العلوم يتفاوت
في الزيادة والنقصان كالضروري كانه اقوى من الكسبي لانا نقول لا نعلم التفاوت من حيث هي علوم
بزيادة او نقصان لاستحالة احتمال النقيض فيهما قطعا ولا نسلم كونه علوما والتفاوت بين النظري
والضروري ليس في نفس العلم بالمعلوم بل من حيث الاتساق في النظري وعدمه في الضروري
و لو افاد العلم لحصل العلم بالنبوة من اخبر بكونه نبيا من غير حاجة الى معجزة دالة على صدقه ولو
ان تجهل الحاكم العلم بشهادة الواحد ويستغني عن الاخر وعن التزكية وفيه نظر لان خبر التواتر
يشترط عدم الداعي الى التواطؤ على الكذب وفي خبر الواحد اولى فههنا داع الى الكذب واما
الشهادة فلما عارضها قول المنكر لم يبق كون الواحد مفيدا للعلم ز لو حصل العلم بخبر الواحد
لوجب تخطئة مخالفه بالاجتهاد وتفسيقه ولصح معارضته بالتواتر وان يمتنع التشكيك بما
بما نصه كما في التواتر وفيه نظر لامكان اتصاف غير العالم بما ينافي العلم كما شرط المرتضى

بالعلم صح — النقيض صح

نقف

فى افادة التواتر العلم عدم السبق بشبهة تخالف الخبر اجيب للمخالف بوجوه ١ قال تعـ ولا
ما ليس لك به علم نهى عن اتباع غير العلم وقد اجمعنا على منع لجنس الواحد فلو لم يفد العلم لكان
الاجماع منعقدا على مخالفة النص وهو باطل ب ذم تعـ اتباع الظن فلو لم يفد خبر الواحد
العلم لدخل العامل به تحت الذم ج لو لم يفد العلم لما وجب وان كثر العدد الحد التواتر
لان ما جاز على الاول جاز على ما بعده د لو لم يفد العلم لما ساغ قبل المقر على نفسه بالقتل ولا
بشهادة اثنين عليه لكونه قاطعا على دليل العقل واصالة البراءة هـ قال على عمـ ما حدثنى احد بحديث
الا استحلفته الا ابو بكر قطعه نص قد وهو واحد وهذه محامى فرقين خبر وخبر والجواب
عن ا و ب ان الاجماع دل على وجوب العمل بخبر الواحد وانما عم اتباع الظن لا الظنى ا ف
يحمل محل النهى من اتباع الظن فى اصول الدين كوجود الصانع وصفاته عن ج ان حكم الجملة
مخالف لحكم الاحاد وعن د ان احكام الشرع لا يتوقف على اليقين الاجماع ولانه
معلل فانا لو نعقل باعتبار انه فتى بها اعتبار القراره او البينة التى جعلها الشارع سببا لترتب
الاحكام وعن هـ لا يلزم من عدم الاستحلاف الوثوق بالقدر بل الظن البحث الثالث
فى جواز التعبد عقلا بخبر الواحد الاكثر على جواز التعبد بخبر الواحد العدل عقلا خلافا
للجبائى وجماعة من المتكلمين لنا ان فرض وقوعه لا يستلزم المحال فكان جائزا بل ولا
استبعاد فيه وتجويز الكذب لا يمنع من ذلك كما فى المفتى والشاهد ولانه واقع
مع ما يأتى فيكون جائزا بالضرورة ولا دخول فان التعبد العمل به كالمتواتر والفارق
لا يصلح مناطا للحكم لانه شبان ا العمل بخبر الواحد غير معلوم وهو باطل بل ان ذلك دليل
قاطع على وجوب العمل فيحصل العلم لوجوب العمل به كالمتواتر ب العمل به موقوف على
صدق الخبر ووجوب العمل وتحته لا يتعان على العقل لان الفعل الشرعى انما يجب لكونه مصلحة ولا يمنع ان يكون مصلحة اذا فعلناه ونحن على صفة مخصوصة وكوننا ظانين صدق وهو باطل لجواز يعلم على الظن
الراوى صفة من صفاتنا فدخلت فى جملة احوالنا التى يجوز كون الفعل عندها مصلحة و لهذا
يلزم المسافر سلوك طريق وتجنب الاخر اذا اخبر بسلامة ذلك واختلال هذا من يظن
صدقه ويجب على الحاكم العمل بالشهادة مع ظنه فان قيل يمنع عدم استلزام المحال باعتبار انه اذا او

الذين م

مع وان لم يكن ذاتيا وبيانه ان التكليف مبنى على المصلحة ودفع المفسدة فلو تعبد بالاتباع
خبر الواحد والعمل به لزم الاقدام على المفسدة بان يقتضى الخبر عن رسول الله صلعم سفك دم
او استحلال محرم مع احتمال كذبه ولا يكون فى العمل به مقتضى قوله مصلحة بل محض مفسدة وهو
خلاف الشرع ولهذا امتنع العمل بخبر الصبى والفاسق وفرقوا بين الشاهد والخبر من وجوه ا
الشهادة انما تقبل فيما يجوز فيه الصلح وفى امور الدنيا بخلاف الخبر عن الله وعن الرسول
فكانت المفسدة فى الشهادة ابعد ب الخبر يقتضى اثباتا لشرع بخلاف الشهادة فان زيدا قتل
او سرق لا يثبت به شرع ج الحكم عند الشهادة ثبت بدليل قطعى وهو الاجماع والشهادة
شرط وخبر الواحد عندكم دليل مثبت للحكم الشرعى والعقل لونه شرطا والجواب ينقض ما ذكروه
او لا بورود التعبد بقبول شهادة الشهود وقول المفتى ونحو ورود الخبر فيما يتعلق بامور الدنيا
كالاخبار المتعلقة بانواع المعاملات وينقض الشهادة فيما لا يجرى فيه الصلح كالنزوج والخبر لا يقتضى
اثبات امر شرعى فكذا الشهادة على القتل والسرقة ونحو ذلك يستلزم اثبات امر شرعى وهو وجوب
القتل والقطع والحكم عند الخبر يثبت بدليل قاطع موجب للعمل به كالشهادة احتجوا بوجوه ا خبر الواحد
يوجب الظن وقد نهى عن العمل به فى قوله ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله ان يتبعون
الا الظن وقوله ان الظن لا يغنى من الحق شيئا ب لو جاز قبول خبر الواحد فى الاحكام الشرعية
عن الرسول صلعم عند ظن الصدق لجاز التعبد بخبر الواحد عن الله تعـ فى الاحكام الشرعية بدون
اقتران المعجز والتالى باطل بالاجماع فالمقدم مثله ج لو جاز التعبد به فى الفروع لجاز فى الاصول د
لو جاز التعبد لجاز فى نقل القرآن هـ اخبار الاحاد قد يتعارض فلو ورد التعبد بها لكان واردا
بالعمل بما لا يمكن العمل به ضرورة التعارض الممتنع على الشارع و الشرعيات مصالح والواحد
يجوز ان يكون فى اخباره من فعل او ترك ولا بد من ان يكون ما تقتضيه خبره مفسدة والجواب
من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاجمال فالنقض بخبر المفتى والشاهد والمقوم
والقسام ونحو ذلك واما التفصيل فالجواب عن ا ان العمل بخبر الواحد معلوم لا مظنون
ولان دلالة الايات على المنع من خبر الواحد ليست معلومة بل مظنونة فهو لازم على الخصم
وعن ب ان الخبر انما يجب العمل به لحصول ظن صدقه اما عند ظن الكذب فلا وكذب المخبر

وهو الاجماع م

الخبر عن الله تعالى لو لم يظهر معجزة مظنون وعن ج يمنع الملازمة فان المعتبر فى الاصول
القطع واليقين دون الظن بخلاف الفروع وعن د ان القرآن معجز الرسول دال
على صدقه فيجب القطع فى اسناده ليحصل العلم بالنبوة وعن هـ المتعارض الامتنع من التعبد بالراجح
وبالتخيير عند عدم سلمنا لكن لا يلزم من بطلان العمل بالخبر مع قيام معارض بطلان العمل
به مطلقا وعن و قال قاضى القضاة الذى لا بد منه فى الواجب الشرعى كونه مصلحة
مدلولا عليه اما بعينه او بصفته فاذا قامت الدلالة على وجوب العمل عند خبر الواحد
وظننا صدقه علمنا ان العمل صلاح لنا كما نعلم ان قطع اليد صلاح عند البينة اعترضه
ابو الحسين بانه لا يبطل قول المخالف ان الراوى اذا جاز عليه الكذب لم يامن ان يخبر
بالمفسدة ومتى جوز المخالف ذلك كان له ان يقول لا يجوز ان يدل الدلالة على ما ذكرتم
لا بد من قيام الدلالة على وجوب العمل بما ظنناه من الخبر لانا نقول يجب ان يعطلوا
على صدقه ولانه لو جاز ذلك لجاز ان تدل الدلالة على ان نحكم بما يريد ونعلم ان كل ما نريد الحكم
به فهو صواب فلو منعتم من جوازه فى كل ما نريده منعنا اتفاق الصواب فى كل ما يظن صدق
الراوى فيه وما ذكروه من الحكم عند البينة نقض عليهم لانه يجوز كذب الشهود فيقطع
بلا استحقاق قطعها واجاب بان الفعل قد يكون صلاحا اذا فعلناه ونحن على حالة مخصوصة
ولا يمتنع ان يكون متى ظننا صدق الراوى او كنا ممن يجوز ظن صدقه لامارة صحيحة فصلحتنا
ان نفعل ما اقتضاه الخبر صدق الراوى او كذب كما يقول فى الحكم عند البينة واذا لم
يمتنع ذلك لم يجب ما قاله من ان جواز كذب الراوى يلزم منه تجويز كون الفعل الذى
رواه مفسدة كما لا يلزم مثله فى البينة لا يقال انكم جعلتم ظنكم صدق الراوى طريقا الى المصلحة
ومنعتم من جواز الخطاء فقد جعلتم الظن علما ولكنكم قبول الواحد فى الاعتقادات
وان جوزتم الخطاء فى الظن لم يجز كونه طريقا الى القطع على ان ما فعلتموه مصلحة ولهذا جاز ذلك
مع جواز كونه خطاء جاز ان يكون طريقا الى الاعتقادات وجاز ورود التعبد فيهما والتعليق
شرطا فى كون فعلكم مصلحة فلم لا يجوز كون الفعل مصلحة اذا ظننا كذب الراوى او تيقنا
فعله واذا الحذر وان ورد التعبد بذلك لانا نقول اجاب قاضى القضاة بجواز كون

لكن م

كون هذه الاشياء اسبابا يحسن عندها الفعل واجاب ابو الحسين بانا جوزنا كون الفعل
مصلحة عند حالة من حالاتنا بينا ان ظن صدق الراوى مما يحتمل العقل بجواز كونه شرطا
فى المصلحة بما ذكرناه من الحكم بالبينات وكما ان العقل شاهد بذلك فهو شاهد بان ما ذكرتموه
لا يكون شرطا فى وجوب الفعل على ان القول بانه ينبغى ان نهمل الانسان بما ينتهى اسقاط
للتكليف لانه بمنزلة ان يقول افعل ما تختاره وما لا تختاره ونحن انما نتكلم فى تكليف على صفة
هل يحسن ام لا فقد السايل ان يلزمنا على هذا التكليف تكليفا او على صفة لو جى وليس
قصده الزامنا اسقاط التكليف فقد ظهر انه لم يلزم ما قصد الزامنا لا يقال يجوز ان
يقال اذا اخترت الفعل واشتهيته ولم يعرض لك تشارف فقد وجب عليك فعله ما دمت مريدا له
وان لم يكن مختارا لم يجب عليك لانا نقول لا يجوز ذلك لانه والحال هذه لا بد وان يكون فاعلا
فايجاب ذلك لا يصح البحث الرابع فى وقوع التعبد به اختلف القايلون بجواز التعبد به عقلا
فمنهم من قال قد وقع التعبد به ومنهم من قال لم يقع والاولون اتفقوا على ان الدليل السمعى دل
عليه واختلفوا فى الدليل العقلى هل دل عليه فقال القفال وابن شريح وابو الحسين البصرى
ان الدليل العقلى دل على وقوع التعبد به وقال الاخرون ابو جعفر الطوسى واكثر المعتزلة
والاشاعرة ان الدليل التعبد به السمعى لا غير واما الذين قالوا لم يرد التعبد به فقد افترقوا
ثلاث فرق ا لم يوجد ما يدل على كونه حجة فوجب القطع بانه ليس بحجة وهو قول
السيد المرتضى ب ورد فى الادلة السمعية ما يدل على انه ليس بحجة ج الدليل العقلى
دل على امتناع العمل به واتفق الناس كافة على جواز العمل بالخبر الذى لا يعلم صحته فى الفتوى
والشهادة وفى الامور الدنيوية والحق وقوع التعبد به لوجوه ا قوله تعـ فلولا نفر من
كل فرقة منهم طائفة اوجب الحذر باخبار الطائفة وهى عدد لا يفيد قولهم العلم ووجوب
الحذر يستلزم وجوب العمل اما وجوب الحذر فلانه اوجبه عند انذار الطائفة لقوله
لعلهم يحذرون وكلمة لعل للترجى وهو محال فى حقه تعـ وان امكن حمله على ظاهره
حمل على المجاز وهو الطلب لان المترجى طالب فاذا كان الطلب لازما للترجى وجب حمل
اللفظ على الطلب وطلب الله هو الامر فيكون قد امر بالحذر والانذار الاخبار لانه

من كونه م

لانه عبارة عن الخبر المخوف والجزم احق فيه فمتى اوجب الحذر عند اخبار الطايفة
وهي عدد لا يفيد قولهم العلم لان كل ثلثة فرقة وقد اوجب على كل فرقة خروج طايفة
منها والطايفة من الثلثة واحد او اثنان وقولهما لا يفيد العلم وسكان وجوب العمل
الراوي اذا روى لقوم خبرا يقتضي المنع من فعل معلوم فان وجب تركه فالمطلوب ويلزم من وجوب
العمل به في هذه الصورة العمل به مطلقا لعدم القايل بالفرق وان لم يجب لم يكن الحذر واجبا
وهو ينافي مقتضى الاية فان قيل لا نسلم انه اوجب الحذر عند انذار الطايفة وقوله لعلهم يحذرون
لا يمكن حمله على ظاهره [illegible] حمله على ذلك المجاز لجواز حمله على غيره سلمنا وجوب الحذر عند
الانذار لكن يجب ان الانذار هو الاخبار فانه من جنس التخويف فيحمل الاية على التخويف الحاصل من الفتوى
بل حمله اولى لانه اوجب التفقه لاجل الانذار والتفقه انما يحتاج اليه في الفتوى لا الرواية لا يقال يحذر
الحمل على الفتوى والا لاختص لفظ القوم بغير المجتهد فان المجتهد ليس له العمل بفتوى المجتهد لكن
الاية مطلقة في وجوب انذار القوم سواء كانوا مجتهدين اولا انا لو حملناه على رواية الخبر لا يكون
ذلك لانه قد يؤدي الى المجتهد وغيره ولان من مذهب البعض في زمن امثال هذا على ان شادية
في الناس فقد اخبره بمخوف وهو معنى الانذار فيه وقوعه على الرواية ثم ان لم يرتفع على الفتوى
فالمطلوب من ان المراد بالانذار الرواية لا الفتوى وان نفع كان حقيقة في القدر المشترك
وهو الخبر المخوف دفعا للاشتراك فيكون متناولا للفتوى والرواية معا وذلك لانا
لانا نقول كما يلزم من حمل الانذار على الفتوى تخصيص القوم بغير المجتهد يلزم من حمله على
الرواية تخصيص لفظ القوم المجتهد للاجماع على منع العامي من الاستدلال بالحديث فالتقييد
لازم عليكم كما لزمنا والترجيح معنا لان غير المجتهد اكثر من المجتهد واذا ابي التقييد كان اولى
والانذار اذا كان مشتركا بين الفتوى والرواية لكن في الامساك الاتيان بصورة واحدة لان
المطلوب ادخال القدر المشترك بين الفتوى والرواية في الوجود وهو يحصل في الفتوى
فالقول بكون الفتوى حجة يكفي في العمل بمقتضى النص ولا يبقى دلالته على وجوب العمل بالرواية
ولان قوله ليتفقهوا يدل على انه ليس في الطايفة مجتهد اذ لو كان فيها مجتهد لم يجب على بعضهما
ان ينفر للتفقه فيكون الانذار الافتاء سلمنا ان المراد رواية الخبر خاصة لكن المراد اخبار القرون

ون الماضيه وما فعل الله بهم لان سماعه يقتضي الاعتبار لقوله لقد كان في قصصهم عبرة او التنبيه
على وجوب النظر والاستدلال سلمنا لكن لا نسلم ان كل ثلثة فرقة فانه يصدق الشعوبية فرقة واحدة
لا فرق ولانه يلزم وجوب خروج واحد عن كل ثلثة للتفقه وهو باطل اجماعا سلمنا لكن الطايفة اسم
للواحد والاثنين وقوله ولينذروا ضمير جمع اقله ثلثة فهو اذن غير عايد الى كل واحد من الطوايف
بل المجموع فجاز ان يبلغ حد التواتر سلمنا لكن يمنع وجوب العمل بذلك الخبر ووجوب الترك
على الجماعة الذين خوفوا من فعلهم للاحتياط حتى ان كان التارك عاميا وجب عليه الرجوع
الى المفتي فان اذن له فيه جاز له العود اليه وان كان مجتهدا ينظر في الادلة فان وجدها مانعة
للمنع من ذلك الفعل استمر على منعه والا جاز له العود اليه سلمنا لكن يجيء التفقه في الاصول سلمنا لكن وجوب
الانذار لا يستلزم وجوب القبول على المنذر كما يجب على الشاهد ان يشهد ولا يجب على
الحاكم ان يحكم ويجب على كل واحد من رواة التواتر الاخبار ولا يجب على السامع ان يعول
على خبره وحده فيما طريقه العلم ويجب على من خوف بالقتل ان يدفع ما لم يدفعه ويعمل من
المخوف اخذه او يقول يجب على المنذر الحذر اذ الفاقه الى الخبر غيره حتى يتواتر اذ المنذر
سلمنا لكن يجب ان قوله ولينذروا للامر سلمنا لكن يجب ان يكون هو الاخبار بل التخويف من فعل
شيء او تركه مذاعل العلم بما فيه من المصلحة والمفسدة والتخويف خارج عن الاخبار سلمنا لكن
الطلب اللازم للترجي انما هو الطلب بمعنى ميل النفس وهو مستحيل في حقه تعالى نعم لا الذي
هو بمعنى الامر وان اريد بكون الحذر مأمورا به لكنه والجواب انه يفيد وجوب
الحذر لدلالته اوجه ا لا يمكن حمله على ظاهره فيحمل على الامر به والاصل عدم معنى آخر وفيه
نظر لان الترجي المستحيل في حقه تعالى انما هو مما يرجع الى افعاله لا الى افعال العباد الاختيارية
قوله لعلهم يتقي امكان تحقق الحذر في حقهم والحذر التوقي من المضرة والفعل الذي يقتضي
خبر الواحد المنع منه قد يكون مضرا في الدنيا فيكون مضرا في الاخرة والا لم يكن الحذر
مضرا لاخره العقاب فاذا كان بحيث يحذر عنه يكون بحيث يترتب العقاب على فعله
وهو حق في لنا خبر الواحد حجة وفيه نظر لان امكان تحقق الحذر على الفعل لا ينفي امكانه
على مخالفة الخبر ب قوله لعلهم يحذرون انه لم يوجب وجوب الحذر فلا اقل من انه يقتضي

يحذرون م

يجب ترتب
يحتمل ان يراد حال الرجوع

حسنة وهو يقتضي جواز العمل بخبر الواحد والخصم ينكره قوله يحمل على الفتوى
قلنا يلزم تخصيص القوم بغير المجتهد قوله لو حمل على الرواية لزم تخصيصه بالمجتهد قلنا لا نسلم
فان الخبر كما يؤدي المجتهد قد يؤدي لغيره وغيره لا يجوز له التمسك به لكن يمنعه من وجوه
اخر كالاحتراز عن فعله ويصير ذلك داعيا الى الرجوع الى المفتي وربما بحث عنه واطلع
على معناه ولانه لما امتنع من العمل بخبر الواحد منع العامي من الاخذ بالفتوى او
يحمل على القدر المشترك فان التفقه يكون بسماع الاخبار والدليل عليها وقد كان التفقه
هكذا في الزمن الاول وهذه المقالة تم معها الانذار بالفتوى وبالاخبار فاذا لم
ينفصل الله تم الانذار كان محمولا على كل واحد منهما قوله الحمل على القدر المشترك فيكون
عليه الحكم فيثبت الحكم ان تحقق المسمى ولان قبول الفتوى انما كان مأمورا به قبل هذه الاية
لم يجز حمل الاية عليه لعدم الفايدة وان لم يكن وجب حمله على الصورتين دفعا للاجمال
وفيه نظر فان الحكم رتب على الانذار عقيب التفقه ومفهوم ذلك الانذار عقيب
الفتوى فان لم يكن مختصا به فلا اقل من الظهور وهو يرفع الاجمال قوله انه قوله
ليتفقهوا يدل على انه ليس في الطايفة مجتهد قلنا العبادات في عهد النبي صلى الله عليه وسلم كانت تتجدد
حالا فحالا ولا يرد بنسخها بعد ثبوتها فحصول المجتهد في الطايفة لا يغني عن ان ينفر منها
من يسمع ما يتجدد من السنن المستبداة والناسخة وكذلك الاعصار المتأخرة لعصر النبي صلى الله عليه وسلم
قبل استقرار السنن وانتشارها لجواز ان يكون في غيرها من الطوايف من السنن ما لم
يبلغها قوله لا نسلم ان كل ثلثة فرقة قلنا الفرقة فعلة من فرق او فرقة كالقطعة من قطع او قطعة
وكل شيء حصلت فيه الفرقة او التفريق كان فرقة كما ان كل شيء حصل فيه القطع او القطع
قطعة والفرقة لفظ جنس في كل واحد من الاشخاص وخصصناها بالاية لكن خروج
الطايفة عنها فيبقى حجة في الثلثة واتحاد فرقة الشافعية لا متيازهم بحسب المذهب
عن غيرهم فلهذا الاختلاف سموا فرقة واحدة وان كانوا بحسب الشخص فرقا متعددة
ولما دل الاجماع على عدم وجوب ان يخرج من كل فرقة طايفة ترك العمل به هنا
دبقي معمولا به في الباقي قوله مجموع الطوايف قد يبلغ حد التواتر قلنا لا نجوز ارادة

يكون العمل به في صورة واحدة قلنا
انه رتب الحكم على مسمى الانذار الذي
هو القدر المشترك م

بالنذر م

الافتراق م

اراده المجموع لقوله اذا رجعوا اليهم وانما يجب الرجوع الى الواحد بعد الكون فيه ومعلوم
ان الطايفة من كل فرقة لم يكن في نفس تلك الفرقة فلا يمكن رجوع كل طايفة الى كل الفرق بل الى فرقة
الخاصة وضمير الجمع في قوله مجموع الطوايف بمجموع القوم فيتوزع البعض على البعض قوله يجب الترك
ليستفتي ان كان عاميا قلنا العامي لا يجوز له الاقدام على الفعل قبل العلم بجوازه من جهة المفتي ومن
علم الفتوى لم يجب عليه الاستفتاء مرة اخرى واما المجتهد فان كان خبر الواحد حجة
فالمطلوب والا لم يجب عليه التوقف للاجماع على عدم منع ما ليس بدليل عما هو دليل
على جواز فعله قوله يجيء التفقه في الاصول قلنا مفهوم التفقه في العادة التفقه في الفروع
ولان المراد بالاصول ان كان اصول مسائل الكلام كالتوحيد والعدل فالتارك من
ترك النظر فيه لا يحتاج في الحذر من تركها الى السفر وان كان اصول الشرايع كالصلوات الخمس
لزمتهم ويكون من الرجوع الى ان يتوا تركها وعلى هذا اجري الامر في تحول اهل قبا عن
القبلة قوله وجوب الانذار لا يستلزم وجوب القبول قلنا لا يستدل على وجوب القبول
بوجوب الانذار بل بقوله لعلهم يحذرون وذلك اما يقيد الحذر او اباحته له وانما
يهما كان يبطل مذهب الخصم اذ الحذر انما يكون بالرجوع الى موجب الخبر قوله
يجب الحذر اذا انضم الى الخبر غيره قلنا فاذن انما يحذرون عند تواتر الخبر لا عند انذار
من نفر للتفقه ومقتضى الاية الحذر عند انذاره ولاجله وكون لينذروا للامر ظاهر
والجزم المتعلق متساويان في النفي فاذا اوجب الحذر عند احدهما وجب عند الاخر
وميل النفس وان امتنع في حقه تعالى لكن الطلب المساوي لمرفق الترجي ثابت وهو
المعنى المجازي هنا قوله نعم ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا امر بالتثبت عند اخبار الفاسق
وقد اجتمع فيه وصفان ذاتي هو كونه خبر واحد وعرضي وهو كونه فاسقا والمقتضي للتثبت
هو الثاني للمناسبة والاقتران فان الفسق يناسب عدم القبول فلا يصلح الاول للعلية
والا لوجب الاسناد اليه اذ التعليل بالذاتي الصالح للعلية اولى من التعليل بالعرضي
لحصوله قبل حصول العرضي فيكون الحكم قد حصل به قبل حصول العرضي واذا لم يجب التثبت
عند اخبار العدل فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد فيكون حاله اسوأ من حال الفاسق

فالحال الخوف م

وهو ثبت بالاحاد في ابتداء الرجوع الى
الواحد لو اخبر اهل قبا بالكتاب
السنن علمه السلام الصلوات الخمس م

الفعل م

الشاهد م

وهو محال ولان الامر بالتثبت مشروط بكون الخبر صادرا عن الفاسق والمشروط عدم عند عدم
الشرط فاذا جاء عن الفاسق لم يجب التثبت اما القبول وهو المط او الرد وهو محال
لما سبق ولان سبب نزولها ان النبي عم بعث الوليد بن عقبة بن ابي معيط ساعيا
الى بني المصطلق فلما ابصروه اقبلوا نحوه فهابهم فعاد واخبر بان القوم
قد ارتدوا وارادوا قتله فاجمع النبي صلعم على غزوهم وقتلهم وذلك حكم شرعي اراد النبي
عم العمل فيه بخبر الواحد ولو لم يكن جايزا لما اراده ولانكره الله عليه وفيه نظر لان الامر
بالتثبت جاز ان لا يكون المنهي عن القبول بل عن الرد قطعا فيكون خبر العدل مندرجا
تحته من طريق التنبيه بالاعلى على الادنى وهو وان بعد لكنه محتمل والرواية ممنوعة اما اولا
فلان النبي صلعم لا يفعل الا بوحي الهي واما ثانيا فلانه يحتمل واحدا لا يقبل به في المسايل الاصولية
واما ثالثا فلانه قد روي انه بعث خالد بن الوليد فامره بالتثبت في امرهم فانطلق حتى اتاهم
ليلا فبعث عيونه فعادوا اليه واخبروه بانهم على الاسلام وانهم سمعوا اذانهم وصلواتهم
فلما اصبحوا اتاهم خالد ورأى ما اعجبه فرجع الى النبي عم واخبره بذلك ولان مفهوم المخالفة
ضعيف والاية انما دل على المطلوب من حيث المفهوم لا المنطوق ح قوله تعالى وكذلك
جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس والخبر مخبر لنا بان الاية خطاب مع الامة
لا مع الاحاد فلا يكون حجة في المتنازع د قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات
والهدى توعد على كتمان الهدى فيجب اظهاره وما يسمعه الواحد من النبي صلعم من الهدى يجب
اظهاره فلو لم يجب قبول قوله لكان كعدمه فلا يجب اظهاره اعترض باحتمال ارادة من
يقع الخبر به وارادة ما دون ذلك وبتقدير الثاني يحتمل ان يكون المراد بما انزل
من البينات والهدى الكتاب العزيز وهو الظ لتبادر الفهم وبتقدير ارادة كل
ما انزل حتى السنة فغاية التقدير كان ذلك الدلالة على وجوب اظهار ما سمع من الرسول
عم على ما سمعه ولا يدل على وجوب القبول على من سمع على لسان الاحاد فانه يقتضي الاية
يجب على الفاسق اظهار ما سمعه وان لم يجب على السامع قبوله ويكون الفايدة وجوب
الاظهار على كل واحد ليتالف من المجموع خبر التواتر ح قوله تعالى فسئلوا اهل الذكر والامر

عن الرسول شاهد على الناس ولا يكون ان يجعله الله تعالى شاهدا وهو غير مقبول القول اعترض صح

امر سوال اهل الذكر صح

والامر للوجوب ولم يفرق بين المجتهد وغيره وسوال المجتهد لغيره منحصر في طلب الاخبار بما سمعه
دون الفتوى ولو لم يكن القبول واجبا لم يكن السوال واجبا اعترض بمنع حجية فاسئلوا
لعدم عمومه ويمنع انه للوجوب وبتقدير يحتمل ارادة الافتاء ويحتمل ان يكون المراد من السوال طلب
العلم بالخبر عنه وهو الظ لانه اوجب السوال عند عدم العلم فلو لم يكن للطلب حصول العلم بالسوال لكان
السوال واجبا بعد حصول الخبر الواحد لعدم حصول العلم بخبره فانه لا يفيد غير الظن وهو
يدل على ان العمل بخبر الواحد غير حصول واجب اذ لا قايل بوجوب العمل بخبره مع وجوب السوال
عن غيره واذا كان المط انما هو حصول العلم من السوال فذلك انما يتم بخبر التواتر و قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله امر بالقيام بالقسط والشهادة لله
والامر للوجوب والمخبر عن الرسول قايم بالقسط شاهد به فكان ذلك واجبا عليه وانما
يكون واجبا ان لو كان القبول واجبا والا لكان وجوب الشهادة كعدمها اعترض
بان الشهادة لله والقيام بالقسط انما يكون فيما يجوز العمل به اما ما لا يجوز فلا يكون
قياما بالقسط ولا شهادة لله فح يتوقف العمل بالاية في وجوب قبول الخبر الواحد على انه قام
بالقسط وانه شاهد لله وقيامه بالقسط وشهادته لله يتوقف على قبول خبره وجواز
العمل به وهو دور وفيه نظر فانا نمنع توقف قيامه بالقسط وشهادته لله على قبول
خبره بل على صدقه ونقله ما قاله الرسول ز قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم يا ايها
الرسول بلغ ما انزل اليك يقتضي ظاهره بيان جميع ما انزل اليه لجميع من عاصره ولمن
ياتي بعده فلو وجب عليه ان يبين كل ذلك لمن يتواتر الخبر بقوله لكانت الاخبار باجمعها
منقولة بالتواتر الا ان يقال ان بعض السامعين للخبر نقله دون بعض وذلك رد خبر
ثمة السلف وجواز كون شرايع لم ينقلها بعضهم ولا يجوز ان يكون كل ما نقل
باخبار الاحاد لم يقله النبي صلعم لانه يستحيل عادة ان يكون هذه الاخبار على كثرتها
كاذبة ولا يجوز ان يتضمن عبادات تختص بمن عاصر النبي عم لان اكثرها خطاب
لاهل عصره ولمن ياتي بعده فثبت انه انما وجب عليه ان يبين بحيث يبين شرعه لمن لا
يتواتر الخبر بقوله وان كان نبيا لمن بعده وهو يقتضي وجوب العمل به على من بعدهم

نخاع ... [illegible]

عن صح

كنت اسقي ابا عبيدة وابا طلحة وابي بن كعب شرابا ... اتى ات فقال حرمت الخمر فقال ابو طلحة قم يا انس ... صح

صاحب صح

اعترضه ابو الحسين بامكان كذب بعض اخبار الاحاد وبعضها اداها النبي
صلعم الى من يتواتر الخبر بنقله لكن بعضهم نقله دون بعض فاخطأ بعضهم وهو ممكن
ويكون لزوم ذلك لنا مشروطا بتواتر الخبر الينا ح السنة المتواترة دلت على قبول
خبر الواحد فانه عم كان يبعث رسله الى القبايل ليعلم الاحكام مع ان كل واحد منهم
لم يبلغ حد التواتر اعترضه ابو الحسين بسوال واقع وهو انه عم انما كان يبعثهم للفتوى للقوم
فان القبايل الذين انفذ اليهم في ابتداء الاسلام قل ان يكون منهم مجتهد بل كانوا عواما فحاجتهم
الى الافتاء اشد من حاجتهم الى الرواية ط اجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد لان بعض الصحابة
عمل به ولم ينكر احد عليه فكان اجماعا بيان الاول ان ابا بكر احتج يوم السقيفة على الانصار
بقوله عم الايمة من قريش ولم ينكر عليه احد فدل على انه اصل مقرر عندهم ولان الصحابة رجعوا
الى اخبار الاحاد في وقايع كثيرة كرجوع ابي بكر في توريث الجدة الى خبر المغيرة بن شعبة في
قضى ان لها السدس فاخبر بلال ان النبي عم قضى بخلاف قضائه فنقضه وجعل عمر في الخنصر
ستة وفي البنصر تسعة وفي كل من الوسطى والسبابة عشرا وفي الابهام خمسة عشر فلما روي
له في كتاب عمرو بن حزام ان في كل اصبع عشرة رجع عن رايه وقال في الجنين رحم الله من سمع
من رسول الله صلعم في الجنين شيئا حتى قال الرجل بن مالك فاخبر ان الرسول عم
قضى فيه بغرة فقال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغيره وكان لا يرى توريث المراة من دية
زوجها فاخبره الضحاك انه عم كتب اليه ان ورث امراة اشيم الضبابي من دية زوجها
فرجع اليه وقال في المجوس ما ادري ما الذي اصنع بهم فقال له عبد الرحمن بن عوف ان
الرسول الله صلعم قال سنوا بهم سنة اهل الكتاب فاخذ منهم الجزية واقرهم على دينهم
ورجع عثمان الى قول فريعة بنت مالك اخت ابي سعيد الخدري حين قالت جئت
الى رسول الله صلعم استأذنه بعد وفاة زوجي في موضع العدة فقال عم امكثي في بيتك
حتى تنقضي عدتك ولم ينكر عليها الخروج للاستفتاء فاخذ عثمان بروايتها في الحال
في ان المتوفى عنها زوجها تعتد في منزل الزوج ولا تخرج ليلا وتخرج نهارا
ان لم يكن لها من يقوم باحوالها وكان علي عم يحلف الراوي ويقبل رواية

رواية ابي بكر من غير يمين والمقداد في امر المذي ورجع الجماعة الى قول عايشة في الغسل عند
التقاء الختانين وفي الربوا الى خبر ابي سعيد قال ابن عمر كنا نخابر اربعين سنة ولا نرى
به باسا حتى روى لنا رافع بن خديج نهيه عن المخابرة وقال انس اني لاسقي ابا طلحة فاكسرها
فقمت فكسرتها وعمل اهل قبا في التحول عن القبلة بخبر الواحد وقيل لابن عباس ان فلانا يزعم
ان موسى صاحب الخضر ليس موسى بني اسرائيل فقال ابن عباس كذب عدو الله اخبرني
ابي بن كعب فقال خطبنا رسول الله صلعم وذكر موسى والخضر بشي يدل على ان موسى الخضر
هو موسى بني اسرائيل وباع معاوية شيا من اواني الذهب والفضة باكثر من وزنه فقال
ابو الدرداء سمعت النبي صلعم ينهى عنه فقال معاوية لا ارى به باسا فقال ابو الدرداء من يعذرني
من معاوية اخبره عن الرسول عم وهو يخبرني عن رايه لا ساكنتك بارض ابدا والاخبار
في ذلك كثيرة وان لم يكن كل واحد منها متواترا لكن القدر المشترك بينها وهو العمل بمعنى
الخبر متواتر اذا ثبت انهم عملوا على وفق هذه الاخبار كان العمل مستندا اليها والا لوجب
نقل ما استندوا اليه من خبر سمعوه عن النبي عم الى اجتهاد لقضاء العادة بان الجمع العظيم
اذا استندوا ~~اليها والا لوجب نقل~~ اهتمامهم لشي حصل فيه لشي ثم زال الدليل سمعوه
واستنبطوه واستبشروا بالظفر به ويحقق من ذهابهم عنه ولان عملهم عقيب
الخبر يوهم استنادهم اليه فلو لم يكن كذلك لوجب عليهم اظهار المستند حذرا
من التلبيس ولان ابا بكر طلب من المخبر شاهدا معه في ارث الجدة وهو يدل على انه
كان يرى الحكم بروايتهما وقال عمر في الجنين لولا هذه الرواية لقضينا فيه بغيره وغير
ذلك فان قيل يمنع عمل بعض الصحابة على وفق الخبر ودعوى الضرورة ممنوعة قال المرتضى
الضرورة يجب اشتراكها مع الاشتراك في طريقها والامامية وكل المخالف في خبر الواحد
من النظام وجماعة من شيوخ المتكلمين يخالفونهم فيما ادعوا فيه الضرورة مع
امتزاجهم باهل الاخبار ويحلفون على انتفاء العلم والظن ولا يمكن نسبتهم الى المكابرة
بالمثل والاستدلال ضعيف لان الروايات التي ذكرتموها وان بلغت المائة وثلاثماية
فهي غير بالغة حد التواتر فلا يفيد العلم فيرجع الكلام الى اثبات خبر الواحد

بخبر الواحد سلمنا صحة الروايات لكن يمنع العمل بتلك الاخبار لجواز ان يعملوا
بما ذكروه من الادلة ووجوب ذكر المستند وان كان ظاهرا لكن القطع بوجوبه
ممنوع والمسئلة قطعية فلا يبنى على الظن سلمنا لكن يمنع عدم الانكار فان النبي عم
توقف عن خبر ذي اليدين الى ان شهد له ابو بكر وعمر ورد ابو بكر خبر المغيرة
في توريث الجدة الى ان اخبره محمد بن مسلمة ورد ابو بكر وعمر خبر عثمان فيما رواه
من اذن رسول الله صم في رد الحكم بن ابي العاص وطالباه بمن يشهد معه به ورد
عمر ابا موسى الاشعري حتى شهد له ابو سعيد الخدري ورد عمر خبر فاطمة بنت
قيس ورد علي عم خبر ابي سنان الاشجعي وظهر عنه تحليف الرواة وردت عائشة
خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء اهله ومنهم من رد اباهريرة من الرواية سلمنا لكن
السكوت انما يدل على الاجماع لو وقع عن الرضى وهو ممنوع سلمنا لكن الاجماع ليس
على قبول كل الاخبار بل على البعض ولا يلزم التعميم لاحتمال ان يا من الله تعالى بقبول
نوع منها دون الباقي ولما لم يتعين ذلك النوع الحجة على قبوله لم يعرف فلا نوع
الا ويحتمل حاله عما هو الحجة عليه اولا فيجب التوقف في الكل سلمنا لكن لا يلزم جواز
العمل به للصحابة جوازه لنا والفرق ان الصحابة شاهدوا الرسول عم وعرفوا مجاري
كلامه ومناهج اموره واشاراته وعرفوا احوال الرواة في العدالة وعدمها وما
يوجب العدالة من الافعال وبينا فيما يكون ظنهم بصدق الراوي اقوى من ظن من لم
يشاهد النبي عم ولا عرف احوال الرواة الا بالروايات المتباعدة والوسائط الكثيرة
ولا يستلزم الاجماع على قبوله عند الظن القوي الاجماع على قبوله عند الظن
الضعيف لانه كما من قال بقبوله نوع قال بقبول الجميع لانا نقول هذه الحجة تنفع
في نفي التابعين وقد تقدم في باب الاجماع تعذر العلم به لكثرة المسلمين وتفرقهم
في الشرق والغرب والجواب النقل المتواتر حصل بحضور ابي بكر مع الانصار يوم السقيفة
وتمسكه بقوله الائمة من قريش ولم ينكر عليه احد وقول المرتضى ان النظام والقاساني
والامامية ينكرون العلم والظن ممنوع والنظام لم ينكر ذلك بل قال اجماع الصحابة حجة

حجة ولذا سائر شيوخ المعتزلة واما الامامية فالاخباريون منهم مع انكثرهم في قديم
الزمان ما كانت الائمة لم يعولوا في اصول الدين وفروعها الا على اخبار الاحاد المروية
عن الائمة عليهم السلام والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي رح ره الله وغيره وافقوا
على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم من اعتقاد الفرق
والعمل بتلك الاخبار ظاهر للمعروفين بالاخبار القاضية بان الحجيج الظنية اذا اشتبه عليهم
امر من الامور بما هو عند سماع شيء توهم انه هو الدليل بمن تكلم شيئا واخرهو
الدليل حتى يعرف فانه المحتمل انفاقهم على السكوت عن ذلك الدليل ورفع ذلك
الوهم الباطل لم يكن من الصحابة من رد خبر الواحد فلنا لم يجعل انفاقهم على السكوت عن
ذلك الدليل ورفع ذلك الوهم الباطل فلم من الصحابة الذين نقلتم عنهم الرد نقلنا عنهم
القبول والتوقف بقول الخصوم من ابطل خصوصه ورده لا مطلقا ولان الروايات التي ذكرتموها
للرد تضمنت قبول خبر الاثنين والثلثة وهو للطلانه لم يخرج عن الاحاد بذلك ب
الاجماع على قبول الخبر الذي لا يعلم صحته في الفتوى والشهادة فكذا في الرواية بجامع
تحصيل المصلحة المظنونة اودفع المفسدة المظنونة بل الرواية اولى بالقبول من الفتوى لان
الفتوى انما يجوز اذا سمع المفتي دليل ذلك الحكم وعرف كيفية الاستدلال به وهو
دقيق تغلط فيه الاكثر والرواية تحتاج الى السماع فهي احد اجزاء الفتوى فهي اولى
بالقبول لانه قياس فلا نفيد اليقين ثم الفرق ان العمل بخبر الواحد يقتضي صيرورة
ذلك الحكم شرعا عاما في حق الكل والشهادة والفتوى ليس كذلك ولا يلزم من
تجويز العمل بالظن الذي يختص في حق الواحد تجويزه في حق الكل والشهادة والفتوى
ولان العمل بالفتوى ضروري اذ لا يمكن تكليف كل احد في كل واقعة بالاجتهاد وكذا
الشهادة ضرورية في الشرع ليتميز الحق عن الباطل اما العمل بخبر الواحد فغير ضروري للرجوع
الى البراءة الاصلية فيما لم يوجد فيه دليل قاطع ولا يلزم من جواز العمل بالظن عند الضرورة
جواز العمل به عند عدمها لانا نقول خبر هو قياس ظني والفرق الاول ملغي لشرعية
اصل الفتوى فانه امر لكل الخلق باتباع الظن والثاني ضعيف اذ لا ضرورة في

يخطئ م

الرجوع الى الشهادة والفتوى لامكان الرجوع الى البراءة الاصلية يا العمل بالخبر الواحد يقتضي
دفع ضرر مظنون لان العدل اذا اخبر بان الرسول عم امر بفعل حصل ظن بالامر ومخالفة
الامر سبب لاستحقاق العقاب فيحصل ظن استحقاق العقاب مع المخالفة فالعمل يقتضي
دفع الضرر المظنون ودفع الضرر المظنون واجب بالضرورة فيجب العمل به لانه لا يمكن
العمل بالمرجوح لاستحالة ترجيح المرجوح ولا بهما ولا تركهما ب احتجاج ابو الحسين وجماعة
من المعتزلة ان العقلاء يعلمون وجوب العمل بخبر الواحد في العقليات ولا يجوز ان يعلمون
وجوب ذلك الا وقد علموا علة وجوبه ولا علة لذلك سوى انهم ظنوا بخبر الواحد تفصيل
جملة معلومة بالعقل وبيانه انه قد علم بالعقل وجوب التحرز من المضار وحسن اجتلاب
المنافع فاذا ظننا صدق من اخبرنا بالمضرة ان لو شرب دواء معينا او لا نقوم من تحت حائط
مستهدم فقد ظننا تفصيلا لما علمناه جملة من وجوب التحرز عن المضار وبيان ان العلة
الوجوب ما ذكرناه دورانه معها وجودا وعدما وهو بعينه موجود في خبر الواحد في
الشرعيات فوجب العمل به وذلك لانا علمنا في الجملة وجوب الانقياد للنبي عم فيما يخبرنا
به من مصالحنا ودفع المضار عنا فاذا اخبرنا بخبر الواحد ان النبي عم قد دعانا الى الانقياد
له في فعل اخبر انه مصلحة وخلافه مفسدة فقد ظننا تفصيل ما علمناه في الجملة فوجب العمل
به واعترض ابو الحسين نفسه بانه لو وجب قبول الخبر في العقليات لانه لا يغلب على الظن
وصول المضرة اليه لو قبلناه بل يغلب على الظن وصولها اذا لم يقبله وليس كذلك الشرعيات
لانه لا يغلب على ظننا وصول المضرة اذ لم يقبل خبر الواحد بل لانا نامن اذا لو اخذنا المتعبد
لنا اذا قبلنا خبر الواحد واجاب بان كلامنا في خبر مظنون الصدق لعدالته وامانته
وخبر من هذه سبيله في الشرعيات يساوي خبره في العقليات لانه وارد بتفصيل الانقياد
للنبي عم وذلك يقتضي ان يغلب على ظننا وصول المضرة الينا اذا لم نقبل خبره ولم نؤمن من مؤاخذة
المتعبد اذا ابطلناه واعترض قاضي القضاة على قياس خبر الواحد في الشرعيات على قبوله
في العقليات والمعاملات بان المعاملات مبنية على غالب الظن والشرعيات مبنية على
المصالح فان الراوي لكذب الخبر لم يامن ان يكون فعلنا ما اخبر به مفسدة واجاب

على المعاملات فلا يمتنع ان يفرق بينهما بذلك الا ان يكون ذلك قياس استدلالين بنفس الحكم والمصالح وان كانت معتبرة في الشرعيات صح

اجاب ابو الحسين بان قوله المعاملات مبنية على غالب الظن هو الحكم الذي ظننا علته و
قسنا بها خبر الواحد في الشرعيات فالمضار والمنافع هما المعتبران في العقليات والمعاملات
لانا انما نجوز بما نفعل نحو المنافع والخلاص من المضار كما انا نجوز بالشرائع تحصيل المصالح ولاجلها
وجبت فاذا اقام غالب الظن في المنافع والمضار العقلية مقام العلم مع تجويز كذب المخبر فكذا غالب
الظن بصدق المخبر في الشرعيات ولو جاز ان لا نقبل خبر الواحد في الشرعيات لجواز كذب
المخبر فيكون ما اخبر به مفسدة جاز ان لا يقبل خبر الواحد في العقليات بجواز كذب المخبر فلحقنا
المضرة في اتباعه على ان قوله لا نامن ان يكون المخبر كاذبا فيكون باتباعه فاعلين للمفسدة يقتضي المنع
من ورود التعبد بقبول خبره لان فعل ما لا يؤمن كونه مفسدة قبيح واعترض ايضا قاضي القضاة بان العمل
على غالب الظن في دفع المضار في الدنيا هو الاصل العمل على العلم برفع المضار لان امور الدنيا المستقبلة غير
معلومة وانما هي مظنونة ولا يجوز ان يقال امور الدين المظنونة هي الاصل لامور الدين المعلومة قال
ابو الحسين انه لا يؤثر في وجه الجمع الذي ذكرناه لانه لا يجب اذا اشبه الظن لامور الدين الظن
لامور الدنيا في وجوب العمل عليها ان تشتبها في كل وجه بل لا يمتنع اذ يجب العمل عليهما ويكون العمل على الظن
في الدنيا اصلا للعمل على العلم في امور الدنيا وعلى العمل على الظن في امور الدين ويكون العمل على
العلم في امور الدين اصلا بنفسه ح صدق الواحد في خبره ممكن فلو لم نعمل به لكنا تاركين لامر الله
تعالى وامر رسوله وهو خلاف ما يقتضيه الاحتياط اعترض بان صدق الراوي وان كان
ممكنا فلو علم لوجوب العمل به والاحتياط بالاخر تعويل وان كان مناسبا ولكن لا يدل من شاهد بلا
اعتبار ولا شاهد له سوى خبر المتواتر وقول الواحد في الفتوى والشهادة ولا يمكن القياس على الاول
لافادته العلم ولا يلزم من افادته للوجوب افادة الظن له ولا على الثاني لان براءة الذمة معلومة
وهي الاصل وغاية قول الشاهد والمفتي اذا غلب على الظن صلاحية مخالفة البراءة الاصلية بالنظر
الى شخص واحد ولا يلزم من العمل بخبر الشاهد والمفتي مع مخالفة البراءة الاصلية بالنظر الى شخص
واحد ولا يلزم من العمل بخبر الشاهد والمفتي مع ط اذا وقعت واقعة ولم يجد المفتي
سوى خبر الواحد فلو لم يحكم به لتعطلت الواقعة عن حكم الشرع وذلك ممتنع اعترض

العمل بخبر الواحد المخالف للبراءة الاصلية بالنظر الى جميع الاشخاص صح

بامكان الخلو مع عدم دليل الحكم ولهذا فانه لو لم يظفر المفتي في الواقعة بدليل ولا خبر الواحد
فانه لا يمنع خلو الواقعة عن الحكم الشرعي والرجوع الى البراءة الاصلية وعلى هذا فامتناع
خلو الواقعة عن الحكم الشرعي عند الظفر بخبر الواحد يتوقف على كون خبر الواحد حجة ودليلا
وكونه حجة يتوقف على امتناع خلو الواقعة مع وجوده عن الحكم الشرعي وهو دور ممتنع
كيف وانا لا نسلم خلو الواقعة عن الحكم الشرعي لعدم ورود الشرع مورد شرعي لنفي الحكم وفيه
نظر فان المعتزلة منعوا من خلو واقعة ما عن الحكم الشرعي فلا يكون ثبوته متوقفا على الدليل
فلا دور وحيل حكم الله ثم عند عدم ادلة اثبات الحكم الشرعي نفي ذلك الحكم وان مدركه شرعي
ليشتمل على الشاهد بل الوجه ان يقال ان كل واقعة فلها حكم شرعي من جملته الاباحة ولهذا
شرعي من جملته البراءة الاصلية ٨ لو لم يجب قبول خبر الواحد لتعذر تحقيق بعثه الرسول
عم الى جميع اهل العصر والتالي باطل اجماعا ولقوله عم ليبلغ الشاهد الغائب فالمقدم مثله بيان الشرطية انه
لا طريق الى توقيف اهل العصر الا المشافهة او الرسل والمشافهة متعذرة في حق الجميع والرسالة
اما بالتواتر او الاحاد والاول متعذر في حق الكل فتعين الثاني فلو لم يكن خبر الواحد مقبولا
لما تحقق معنى التبليغ والرسالة الى جميع الخلائق اعترض بانه انما يتم ذلك ان لو كان التبليغ الى كل
من في عصره واجبا وان كل من في عصره مكلف بما بعث به وليس كذلك بل انما هو مكلف بالتبليغ
الى من يقدر على اعلامه اما بالمشافهة او بخبر التواتر وكذا كل واحد من الامة انما كلف بما ارسل
به الرسول اذا علمه واما مع عدم علمه به فلا ولهذا فان الموجودين في البلاد البعيدة
والجزائر المنقطعة ولا سبيل الى اعلامهم لم يكن النبي عم مكلفا بتبليغهم ولا كل واحد منهم كان مكلفا بما ارسل
به وليس بجيد لان بعثته عم عامة بالنسبة الى كل المكلفين لقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس
وقوله عم بعثت الى الاسود والاحمر والثبوت المقتضي وهو وجود اللطف المستند الى
البعثة في حقهم وغير ذلك من الادلة فخبر الواحد طريق الى اثبات الحكم في الفروع والوجوب
البحث والنظر والطلب في الاصول احتج المخالف بوجوه ١ قوله تعالى ولا تقف ما ليس
لك به علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وان تقولوا على الله ما لا

للناس

المنقطعة

ما لا تعلمون وغير ذلك من الايات الدالة على ذم اتباع الظن والعمل به وذم المصير اليه ب لو جاز ان يقول
ثم مهما غلب على ظنكم صدق الراوي فاعملوا بالخبر جاز ان يقول مهما غلب على ظنكم صدق المدعي
للرسالة فاقبلوا شرعه واحكامه لانا في كلتي الصورتين نكون عاملين بدليل قطعي وهو ايجاب الله
تعالى علينا العمل بالظن او ايجاب العقل علينا ذلك لكن التالي باطل فكذا المقدم ج لو جاز التعبد بخبر
الواحد في الفروع لجاز التعبد به في الاصول حتى يجوز في معرفة الله تعالى بالظن د الشرعيات مصالح والخبر الذي
يجوز كذبه لا يجوز التعويل عليه في تحصيل المصالح لانه لا يجوز ان يكون المصلحة هي اتباع ذلك الفعل
المظنون لانا نقول كون الفعل مصلحة اما ان يكون بسبب ذلك الظن او بسببه والاول باطل لانه
لو جاز ان يؤثر ظنيا في صيرورة ما ليس بمصلحة مصلحة لجاز ان يؤثر ظنيا بمجرده التشهي في ذلك حتى
يجيء من الله تعالى ان يقول اطلقت لك ان تحكم بمجرد التشهي من غير دليل ولا امارة وهو معلوم
البطلان واما الثاني فاذا لم يكن وصف للمصلحة بالمعاملة جاز ان يكذب الظن فيكون الاذن
في العمل بالظن اذنا في فعل ما لا يجوز فعله وهو باطل ه الاصل براءة الذمة من الحقوق والعبادات
وتحملها للمشاق وهو مقطوع به فلا يجوز مخالفته بالمظنون الذي يجوز كذبه و العمل بخبر الواحد
يفضي الى تركه فانه ما من خبر الا ويجوز ان يكون معه خبر اخر معارض له ز قبول خبر الواحد
تقليد له فلا يجوز للمجتهد تقليد ذلك الواحد كما لا يجوز تقليده لمجتهد اخر والجواب عن ١
ان الذم انما هو على اتباع الظن في مسائل الاصول لانه ذم الكفار لا في مسائل الفروع وايضا
فانه مخصوص بالفتوى والشهادة والامور الدنيوية فان من اخبر بان هذا الطعام مسموم و
حصل ظن صدقه لم يحل تناوله وبه ينتقض الوجوه الباقية ويمنع الملازمة في ب ولاجماعهم
فيه قيام الفرق اما اولا فلان الرسالة عامة واما ثانيا فلان دليل صدق القطعي ممكن
وهو ظهور المعجزة بخلاف خبر الواحد وينتقض ج بالفتوى والشهادة ويفرق بان المطلوب
في الاصول العلم دون الفروع ويمنع الملازمة في د لاستغناء التكليف على نقيضه باستناد الا
حكام الى التشهي دون اتباع الظن عند الخبر وكان الاذن في المرجوح قبيح عقلا فيتعين الراجح
ويمنع الحكم في ه فان اصالة البراءة بعد التكليف مظنون لا معلوم وينتقض بالفتوى والشهادة
ويمنع الحكم في و فان تجويز المعارض لا يمنع من التمسك بالدليل والا لما ساغ التمسك بعمومه

الكتاب العزيز والسنة المتواترة اذ كل دليل يحتمل نسخ حكمه وتخصيصه وعن ز ان العمل بالرواية ليس
تقليدا للراوي بل المروي عنه سلمنا لكن انما لم يجز للعالم تقليد مثله لاستوائهما في درجة الاجتهاد
وليس تقليد احدهما اولى من الاخر ولا كذلك المجتهد مع الراوي فانهما لم يستويا في حصول ما
يعرفه الراوي من الخبر ولذلك وجب عليه تقليده فيما رواه الفصل السادس في شرائط الراوي
وفيه مباحث الاول البلوغ لما بينا وجوب العمل بخبر الواحد فاعلم انه ليس كل خبر
مقبول بل ما جمع شرائط ترجع الى الراوي والمخبر والى المروي حسنه بينهما مباحث واحد
كونه بحيث يكون اعتقاد صدقه راجحا على اعتقاد كذبه ١ العقل فلا عبرة برواية المجنون والصبي
غير المميز اجماعا ب البلوغ ج الاسلام د العدالة ه الضبط ولا نعني بالقبول التصديق ولا
بالرد التكذيب بل يجب علينا قبول قول العدل وربما كان كاذبا او غالطا ورد قول الفاسق و
قد يكون صادقا بل نعني بالمقبول ما يجب العمل به والمردود ما لا تكليف علينا في العمل به اذا عرفت
هذا فنقول الصبي المميز لا يقبل روايته لان الفاسق لا يقبل روايته فاولى ان لا يقبل رواية الصبي
فان الفاسق يخاف الله والصبي لا يخاف الله تعالى لانتفاء التكليف في حقه ولانه لا يحصل الظن بقوله
فلا يجوز العمل به كالخبر عن الامور الدنيوية ولان الصبي ان لم يكن مميزا لم يتمكن من الاحتراز
عن الخلل ولم يحصل الظن باخباره وان كان مميزا عرف انه غير مكلف وانه لا زاجر له عن الكذب
فلا يحترز عنه لا يقال يقبل قول الصبي في اخباره عن كونه متطهرا حتى يجوز الاقتداء به في الصلوة
لانا نقول يمنع الاقتداء به او لا سلمنا لكن صحة صلوة المأموم ليست موقوفة على صحة صلوة
الامام اذا ثبت هذا فنقول انما يعتبر البلوغ عند الاداء لا التحمل فلو كان صبيا وقت التحمل
بالغا عند الرواية وضبط ما سمعه طفلا قبلت روايته لوجوه ١ اجماع الصحابة على قبول
رواية ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير ولم يفرقوا بين ما تحملوه وقت البلوغ
او بعده وفيه نظر لان ترك الاستفصال يحتمل ان يكون بناء على الظن من حال الراوي و
عدالته المقتضية لجواز الرواية ويكون من مذهبه جواز الرواية مع الصغر حال التحمل لا باعتبار
جواز القبول ب اجماع الكل على احضار الصبيان مجالس الرواية ولولا قبول الرواية لم
يكن فيه فائدة وفيه نظر لجواز ان يكون الفائدة التمرين ج اقدامه على الرواية حال البلوغ

ينظمها

يدل على ضبطه الحديث الذي سمعه حالة الصغر د الاجماع على قبول شهادته التي
تحملها حالة الصغر فكذا الرواية والجامع انه حالة الاداء مسلم عاقل بالغ يحترز عن الكذب
وفيه نظر للفرق بان شهادته نقل حال الصغر في بعض الاحكام دون الرواية وبان الشهادة
تختص باشخاص معينة دون الرواية التي هي شرع عام في حق الجميع ولان الشهادة حق
لادمي فيكون مضبوطا يسمع فيه شهادة الصبيان بخلاف غيره نعم ولهذا الوجه عبرنا في الاربع
يعود ه المقتضي موجود وهو حصول الظن بروايته الحال والمانع لا يصلح لمانعيته لانضباط الحق
ظن صدق الراوي ولا اعتبار بوقت التحمل البحث الثاني الاسلام اجمع العلماء كافة على عدم قبول
رواية الكافر الذي لا يكون من اهل القبلة سواء علم من مذهبه المبالغة في الاحتراز عن الكذب
او لا وان كان بعضهم قد قبل شهادة الذمي مثله اما المخالف من اهل القبلة كالمجسم
وغيره اذا كفرناه هل تقبل روايته ام لا الحق المنع وبه قال القاضي عبد الجبار والقاضي
ابو بكر وقال ابو الحسين البصري ان كان من مذهبه جواز الكذب لم تقبل روايته
والا قبلت لنا وجوه ١ قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا امر بالتثبت عند
اخبار الفاسق وهذا الكافر فاسق فيجب التثبت عند خبره ب قوله تعالى ولا تركنوا
الى الذين ظلموا وهذا ظالم وقبول روايته ركون اليه ج الرواية من المناصب
الشريفة والمراتب الجليلة فلا يليق بالكافر د الكافر الاصلي لا يقبل روايته لنفي
التعظيم والاجلال وبينهما تناف وجعله مكفرا ليس عذرا لانه ضم الى الكفر جهلا اخر
اعترض على ١ بان اسم الفاسق في عرف الشرع مختص بالمسلم المقدم على الكبيرة وعلى د بان
كفر الخارج عن الملة اغلظ من كفر صاحب التاويل وقد فرق الشرع بينهما فاسوا بينهما مع
ظهور الفرق لا يجوز الالحاق وفيهما نظر فان الفسق يصدق على هذا لانه فاسق بالاسلام
وارتكابه اعظم المعاصي على ان منع اختصاص الفاسق بالمسلم لقوله تعالى ومن لم يحكم
بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ثم قال ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الفاسقون وزيادة الكفر لا مدخل لها في العلية والا لم يقبل رواية المسلم
الفاسق فيبقى الحكم مضافا الى المشترك فيجوز الالحاق ح احتجوا بان للتفقه

فكذا هنا

نترك

للعمل به قايم ولا معارض فوجب العمل به اما قيام المقتضى فلان اعتقاده لحرمة الكذب
يزجره عن الاقدام عليه فيحصل ظن صدقه فيجب العمل به واما عدم المعارض فلاجماعهم
فللجماعهم على ان الكافر الذي ليس من اهل القبلة لا يقبل روايته وذلك الكفر منتف
هنا وفيه نظر لان المقتضي ليس اعتقاد حرمة الكذب والا لكان ثابتا في حق الكافر
الاصلي الذي يعتقد حرمته ويتدين في مذهبه والاصل عدمه والاولى التعارض
بين المقتضي والمانع وهو الكفر الاصلي والاصل عدم التعارض بل المقتضي هو الاسلام
وعدم احتمال الكفر الاصلي العارض لوجودها في مطلق الكفر واحتج ابو الحسين
بان كثيرا من اصحاب الحديث قبلوا اخبار السلف كالحسن وقتادة وعمرو بن عبيد مع علمهم
بمذهبهم واعتقادهم لكفر من يقول بقولهم ولكن بحيد لانه ان ادعى الاجماع فهو
باطل لانه محل الخلاف والا لم يكن حجة البحث الثالث العدالة وهي كيفية راسخة في النفس
تبعث على ملازمة التقوى والمروة وهي شرط قبول الرواية فالفاسق اذا
اقدم على الفسق عالما بكونه فسقا لم يقبل روايته اجماعا وان لم يعلم كونه فسقا فكونه
فسقا اما ان يكون معلوما او مظنونا فان كان معلوما لم يقبل روايته قال القاضي ابو بكر
وقال الشافعي يقبل لنا انه يكون فاسق فيكون مردود الرواية غايته انه في الباب انه
جهل فسقه وجهل فسقه فسق آخر فاذا منع احد الفسقين من قبول الرواية كان
منعهما معا اولى احتج الشافعي بان ظن صدقه راجح والعمل بالظن واجب والمعارض
المجمع عليه منتف فيجب العمل به ولكن بحيد لان الظن غير كاف لحصوله بخبر الفاسق
والصبي بل لا بد له من ضابط معتبر في نظر الشرع وهو مستند الى قول العدل
لا يقال اذا اعلم كونه فاسقا دل اقدامه عليه على جرأته على المعصية بخلاف ما اذا لم
يعلم لانا نقول لو لم يعلم لا يخرج عن كونه فاسقا فيجب التثبت عند خبره وان
كان مظنونا قبلت روايته اجماعا قال الشافعي اقبل شهادة الحنفي واحده اذا شرب
النبيذ واقبل رواية اهل الاهواء كالرافضة وغيرهم وان كان فسقهم معلوما الا الخطابية
لانهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم واما المخالف الذي لا نكفره ولكن ظهر عناده فلا

فانه لا يقبل روايته اجماعا لان المعاند كاذب مع علمه بكونه كاذبا فيتحقق الفسق بوقوع مخبره البحث
الرابع في رواية المجهول اختلف الناس في المجهول حاله هل يقبل روايته ام لا فذهب الشافعي و
احمد واكثر العلماء الى انه غير مقبول الرواية وهو الحق بل لا بد فيه من خبرة باطنه علما ومعرفة
سيرته وكشف سريرته او تزكية من عرفت عدالته وقال ابو حنيفة واصحابه يكفي في قبول الرواية
الاسلام وسلامة الظاهر عن الفسق لنا وجوه ا الدليل يقتضي نفي العمل بخبر الواحد
لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا خالفناه في حق من عرفنا عدالته لقوة الظن فيبقى حكم
المجهول على الاصل ب عدم الفسق شرط جواز الرواية لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا دل على المنع من قبول رواية الفاسق فيجب ان يكون العلم بعدم الفسق شرطا
لجواز الرواية فكان العلم به شرط لان جهل الشرط يقتضي جهل المشروط وبيان الفارق ان العدالة من
الامور الباطنة لا يمكن الاطلاع عليها حقيقة وانما الممكن الاستدلال بالافعال
الظاهرة وهو وان لم يفد العلم لكنه يفيد الظن ثم ان الظن الحاصل بعد طول الاختبار اقوى
من الظن الحاصل قبله ولا يلزم من مخالفة الدليل للمعارض القوي مخالفته عند الضعيف
د لما دل الاجماع على ان الصبي والرق والكفر والحد في القذف موانع من الشهادة
اعتبر في قبول الشهادة العلم بعدمها ظاهرا فكذا العدالة بجامع الاحتراز عن احتمال
المفسدة ﻫ اجماع الصحابة على رد المجهول رد علي عم خبر الاشجعي في المفوضة وانه
كان يحلف الراوي ورد عمر خبر فاطمة بنت قيس وقال كيف نقبل قول امرأة
لا ندري اصدقت ام كذبت ولم ينكر باقي الصحابة هذا الرد فيكون اجماعا و اجماع
الصحابة على الحال فلا يقبل اخباره في الرواية دفعا لاحتمال مفسدة الكذب كالشهادة فان قيل
شهادة المال فقد سلموا شهادة العقوبات لان المجهول مردود في العقوبات وطريق الثقة
في الرواية والشهادة واحد ز اجمعنا ان العدالة شرط في قبول الرواية عن النبي عم مع
ان بلوغ رتبة الاجتهاد في الفقه شرط في قبول الفتوى فاذا لم يعلم حال الراوي بالاختبار
يجب ان لا يبلغ المفتي رتبة الاجتهاد فانه لا يجب على المقلد اتباعه وفي الجميع نظر اما ا فلما
بينا ان المراد المنع عن اتباع الظن في الاصول ولان القوة والضعف يتفاوت باعتبار

لانه الجهل بالشرط يوجب الجهل بالمشروط وجهل حاله لا يعلم تحقق الشرط فيه فلا يعلم جواز الرواية ... ج الدليل يقتضي جواز العمل الا ان ... الراوي ليس بفاسق ترك العمل به ... مثبتا انه ليس بفاسق بكثرة الاختبار فيبقى ... على الاصل باقي الثاني انه عدم الفسق شرط جواز الرواية صح

وانه مجهول م

بان لا يقبل اخباره دفعا للمفسدة الا ان ... فوات الشرط كما اذا لم يعلم بالاختبار م

العدالة دفوتها وضعفها وباعتبار القرائن والاحوال والقرائن فجاز ان يكون خبر المجهول
يفيد ظنا قويا في واقعة وخبر العدل يفيد ظنا ضعيفا في غيرها فلا يبقى لوصف الجهالة اثر
في ذلك واما ب فان الاية دلت على ان الفسق شرط التثبت وليس المراد الفسق ونفس
الامر والا لزم تكليف ما لا يطاق فتعين ما هو المقتضى اشتراط للشرط عند عدم الشرط الذي
هو علم الفسق والمجهول ليس هو معلوم الفسق فلا يجب عند التثبت واما ج فممنوع ونبت واما
د فلان الشهادة اضيق ولهذا اعتبر فيها العدد والحرية والبصر وغير ذلك بخلاف الرواية
فلا يجوز الحمل عليها واما ه فمنع الاجماع ورد علي عم خبر الاشجعي لعدم ظهور صدقه عنده و
لهذا وصفه بكونه بوالا على عقبيه اعرابي بحرز في امر دينه ورد عمر خبر فاطمة لعدم
ظهور صدقها ولهذا قال لا ندري اصدقت ام كذبت واما و فان احتمال الصدق مع
ظهور الاسلام والسلامة عن الفسق ظاهرا اظهر من احتمال الكذب فيكون القبول
اولى بخلاف الشهادة لوجوب زيادة الاحتياط فيها واما ز فلنسلط في الرواية العدالة
حتى ظهور الاسلام والسلامة عن الفسق ظاهرا والقياس ضعيف لان بلوغ رتبة
الاجتهاد ابعد في الحصول من حصول صفة العدالة ولهذا كانت العدالة اغلب وقوعا من رتبة
الاجتهاد في الاحكام الشرعية د هنا وجوه اخر ا الاصل عدم قبول قول الا بدليل
ولا دليل عليه ب شهادة الفرع لا تسمع ما لم يعين الفرع شاهد الاصل فلو كان قول
المجهول مقبولا لم يجب تعيينه ج ظهر من حال الصحابة طلب العدالة والصدق والعفة ممن
كان يروي لهم الاخبار والرسالة احتج المخالف بوجوه ا قوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا علق التثبت على الفسق والمعلق على الشرط عدم عند عدمه فما لم يعلم فسقه لم يجب
التثبت ب قبل الصحابة قول العبيد والنسوان لما عرفوهم بالاسلام ولم يعرفوا منهم
الفسق ج قبل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم شهادة الاعرابي على رؤية الهلال مع انه
لم يظهر منه الا الاسلام وامر بالنداء بالصوم د يقبل قول المسلم في تذكية اللحم وطهارة
الماء ورق الجارية وكونها على طهارة والقبلة في الاعمى ه لو اسلم كافر وروى خبرا عقيب
اسلامه قبلت روايته لوجود الاسلام وعدم وجود ما يوجب فسقه فقبول قوله

طاء

مدة في اسلامه اولى بالقبول في قوله عم نحن نحكم بالظاهر ورواية المجهول ظاهرة والجواب عن
ا انه وجب التثبت عند وجود الفسق وجب ان يعرف حاله هل هو فاسق ام لا حتى يعرف
انه هل يجب التوقف في قوله ام لا وعن ب منع قبول الصحابة رواية المجاهيل فانه المتنازع بل
الظاهر انهم ردوا كما رد علي عم خبر الاشجعي وعمر خبر فاطمة بنت قيس وعن ج يمنع ان
النبي عم لم يعرف من حال الاعرابي سوى الاسلام سلمناه لكن غير نقل فانه في ابتداء الاسلام
هو عدل لسقوط العقاب عنه بالكفر السابق عقيب اسلامه وعدم تحدد ذنب منه وعن
د لا نسلم ان قبول قوله في هذه الاشياء يستلزم قبول قوله في الرواية والفرق علو منصب الرواية
وايضا الاخبار فيما ذكروه مقبول مع ظهور الفسق بخلاف الرواية وعن ه انه حال اسلامه عدل
بخلاف ما ان استمر لاحتمال صدور المعاصي عنه حصوصا وهو في ابتداء الاسلام شديد الحرص
على امتثال اوامره واجتناب نواهيه وعن و انه ليس للعموم لانتقاضه بالفاسق والصبي والكافر
المنكر حتى احتاج الى اليمين ولانه اضاف الى نفسه فلا يتعدى الى غيره الا بالقياس البحث الخامس
في طريق معرفة العدالة وهي امران الاختبار والتزكية الفصل الاول الاختبار بالصحبة المتاكدة
والملازمة بحيث يظهر له احواله ويطلع على سريرة امره بتكرار المعاشرة له حتى يظهر له من القرائن
ما يستدل به على خوف في قلبه رادع عن الكذب والاقدام على المعصية لا يقال اذا رجعت العدالة
الى هيئة باطنة للنفس واصلها الخوف وهو غير مشاهد لا يستدل عليه بما ليس بقاطع بل بما يجلب
الظن فليرجع الى اصل الايمان الدال على الخوف دلالة ظاهرة ويحصل به الاكتفاء لانا نقول الظن
اذا كان قويا عمل به بخلاف الضعيف ولهذا حكم بشهادة اثنين دون الواحد ومع المعاشرة
والصحبة ومشاهدة الافعال البدنية يستدل على الاحوال النفسانية فيقوى ظن التعدل
وعدمه والايمان غير كاف في ذلك فانا نعلم بالمشاهدة والتجربة ان عدد فساق المؤمنين
اكثر من عدد عدولهم اذا عرفت هذا فنقول لا يشترط في العدالة اجتناب جميع المعاصي
حتى الصغاير لتعذره بل اجتناب الكباير وبعض الصغاير وبعض المباحات اما الكباير فقد
روي ابن عمر عن النبي صلعم قال الكباير تسع الشرك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف
المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين

[illegible]

[illegible]

والاكحاد في البيت الحرام وروي عن بعضهم زيادة على ذلك كأكل الربا والسرقة وشرب الخمر واما نحو الصغاير فاما يدل فعلها على نقص الدين وعدم التورع عن الكذب كسرقة لقمة والتطفيف بحبة واما بعض المباحات فما يدل على نقص المروة ودناءة الهمة كالاكل في الاسواق والبول في الشوارع السابلة وصحبة الارذال والافراط في المزاح وما اشبه ذلك مما يدل على الاقدام على الكذب فلا يحصل ظن الصدق البحث الثاني في التزكية وفيها مباحث ا اعلاها الحكم بشهادته ثم ان يقول هو عدل لاني عرفت منه كذا وكذا فان لم يذكر السبب وكان عارفا بشرايط العدالة كفى ج ان يروي عنه والحق انه لا يكون تعديلا الا اذا عرف انه لا يروي الا عن عدل ثم انه لا يكتفي في الرواية الا عن عدل فيكون روايته عنه تعديلا والا فلا اذ من عادة اكثرهم الرواية عن كل احد ولو كلفوا الثناء عليه سكتوا او لا يكون ذلك غشا في الدين لانه لم يوجب على غيره العمل بل قال سمعت فلانا قال كذا وصدق فيه ثم لعله لم يعرفه بالفسق والعدالة فروى عنه ولتحيل البحث عن حاله الى من يريد العمل بالرواية د العمل بروايته فان امكن حمله على الاحتياط او على العمل بدليل اخر وافق الخبر فليس بتعديل اجماعا فان عرف يقينا انه عمل بالخبر فهو تعديل اذ لو عمل بخبر غير العدل لفسق وفيه نظر لاحتمال ان يعمل برواية المسلم اذا لم يعلم فسقه ولا يشترط العدالة والمرتبة الاولى متفق عليها وكذا الثانية مع ذكر السبب واختلفوا فيما اذا اطلق التعديل واهمل السبب وهو اشرف رتبة من ذكر السبب للاختلاف فيه والاتفاق في الاول واختلفوا في الثالثة فقيل انه تعديل وقيل ليس بتعديل والحق التفصيل وقد تقدم البحث السادس في احكام التزكية والجرح وهي اربعة الاول اختلف الناس في انه هل يجب ذكر سبب الجرح والتعديل فقال قوم يجب ذكر السبب فيهما ولا يكفي الاطلاق لاختلاف الناس في سبب الجرح فقد يجرح بما لا يكون جارحا ومطلق التعديل لا يحصل الثقة لمسارعة الناس الى الثناء بناء على الظاهر وقال قوم يجب ذكر سبب التعديل دون الجرح لان مطلق الجرح يبطل الثقة ومطلق التعديل لا يحصل الثقة وقال الشافعي يجب ذكر سبب الجرح دون التعديل اذ قد يجرح بما لا يكون جارحا لاختلاف المذاهب فيه واما العدالة

سعيد م

الا ان لها سبب واحد وقال القاضي ابو بكر لا يجب ذكر السبب فيهما لانه ان لم يكن بصيرا بهذا الشان لم يصلح للتزكية واذا كان بصيرا به فلا معنى للسوال والوجه ان المزكي والجارح ان كانا عارفين بالاسباب قبل الاطلاق فيهما والا وجب ذكر السبب فيهما الثاني ذهب الاكثر الى انه لا يشترط العدد في المزكي والجارح في الرواية ويشترط في الشهادة فيهما لان العدالة التي تثبت بها الرواية لا يزيد على نفس الرواية وشرط الشيء لا يزيد على اصله فالاحصان يثبت بشاهدين والزنا لا يثبت الا باربع واما الشهادة فان الواجب فيها الاستظهار بعدد المزكي وقال قوم العدد معتبر في المزكي والجارح في الرواية والشهادة لان الجرح والتعديل شهادة فيعتبر العدد فيهما كالشهادة على الحقوق وهو معارض بانها اخبار فلا يعتبر العدد في قبولهما كالرواية لا يقال في العدد زيادة احتياط فيكون اولى لانا نقول انه فيه تضييع او امر الله تعالى ونواهيه فيكون مرجوحا وقال القاضي ابو بكر لا يشترط العدد في تزكية الشاهد ولا الراوي لانها نوع اخبار وهو ممنوع لا نعرف هذا الفرق حيث جعلها ملحقين بالشهادة يلزمه عدم قبول تزكية العبد والمراة في الرواية ومن الحقهما بالرواية جوز تزكيتهما كما تقبل روايتهما الثالث اذا تعارض الجرح والتعديل فقد لا يتنافيان بان يطلق المعدل التزكية ويذكر الجارح سببا في الجرح تخفى عن المعدل فهنا يقدم قول الجارح لاطلاعه على ما لم يطلع عليه المعدل ولا تنافي ولو نفاه المعدل لم يقبل لانها شهادة على النفي الا مع سبب يقتضي معرفته كما لو اسند الجرح الى انه قتل فلانا مثلا في يوم كذا فيقول المعدل اني رايته بعد ذلك حيا وهنا يتعارضان ويجب الترجيح بكثرة العدد وشدة الورع والضبط الى غير ذلك من المرجحات ولا يعتمد بقول المعدل اذا زاد على عدد الجارح من غير تنافيهما خلافا لقوم لان سبب التقديم للجرح اطلاع الجارح على ما لم يطلع عليه فلا ينتفي ذلك بكثرة العدد الرابع ترك الحكم بالشهادة ليس جرحا ولا قدحا في الرواية لان الرواية والشهادة تشتركان في العقل والتكليف والاسلام والعدالة وتختص الشهادة بامور غير معتبرة في الرواية كالحرية والذكورة والبصر والعدد وانتفاء العداوة فان للعبد ان يروي وان ردت شهادته مطلقا عند قوم وفي البعض عند اخرين والانثى ان تروي وقد لا تقبل شهادتها والاعمى لا تقبل شهادته فيما يشترط

عليه العدل م

ر

فيها يشترط فيه البصر ومطلقا عند قوم وتقبل روايته فان الصحابة لم يردوا عن زوجات النبي عليه السلام مع انهم في حقهن كالضرير وترك العمل بروايته ليس جرحا ايضا لجواز معارض والحد في شهادة الزنا ليس جرحا لعدم النصاب لانه لم يات بالقذف صريحا وانما جاء ذلك مجيء الشهادة ولا يحصل الجرح بمسايل الاجتهاد لان كل واحد مطلق بما ادى اليه اجتهاده وان كان مخطيا عند الاخر في الحكم لا في التكليف ولا بالتدليس كقوله من لم يعاصر النبي عليه السلام ولكثير روى عمن عاصره قال رسول الله عليه السلام لانه لا يوهم انه لقيه وكذا قوله حدثنا فلان من وراء النهر موهما انه يريد جيحان والمراد نهر في الحيرة لانه ليس بكذب بل من المعاريض البحث السابع في الضبط وهو من اعظم الشرايط في الرواية فان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث ويكون مما يتم به فايدته ويختلف الحكم بعدمه او يسهو فيزيد في الحديث ما يضطرب به معناه او يبدل لفظا باخر او يروي عن النبي عليه السلام ويسهو عن الواسطة او يروي عن شخص فيسهو عنه ويروي عن اخر فيجب ان يكون بحيث لا يقع له الكذب على سبيل الخطا بان يكون ضابطا لحديثه لا يكون سهوه اكثر من ذكره ولا مساويا له ويعرف ضبطه بكثرة استعلام الاشياء منه مرة بعد اخرى على سبيل الكشف وبطلب منه اعادة ما حفظه بعد وقت ولو عهد منه عدم الضبط في الاحاديث دون غيرها قبل فيما عرف ضبطه فيه دون غيره والفرق بين عدم الضبط وعروض السهو ظاهر فان عادم الضبط لا يحصل الحديث حال سماعه ومن يعرض له السهو قد يضبط الحديث حال سماعه ويحصله الا انه يشتغل عنه بعارض السهو لا يقبل لا انه لم يكن قد ضبطه او ضبطه ثم سهى عنه لم يرده مع عدالته لانا نقول عدالته تمنع من تعمد الكذب والخطا لا من سهوه فجاز ان يتوهم فيما لم يضبطه انه قد ضبطه وفيما سهى عنه انه لم يشرف ان كان عدلا لا يقال انكرت الصحابة على ابي هريرة كثرة روايته وقالت عائشة رحم الله ابا هريرة لقد كان رجلا مهذارا في حديث المهراس ومع ذلك قبلوا اخباره ولان الخبر دليل والاصل فيه الصحة وتساوي الضبط والاختلال والذكر والنسيان غايته انه يوجب الشك في الصحة وذلك لا يقدح في الاصل كما لو كان متطهرا ثم شك في حدث فانه لا يزيل الاصل بهذا الشك لانا نقول الانكار على ابي هريرة ليس لعدم ضبطه وغلبة

رحم الله م

وغلبة النسيان عليه بل لان الاكثار لا يؤمن معه اختلال الضبط الذي لا يعرض لمقل الرواية والخبر انما يكون دليلا اذا حصل معه الظن بصدق الراوي وضبطه فاذا لم يرجح ذكره على نسيانه لم يحصل الظن مقتضاه فلا يكون دليلا لوقوع الشك في كونه دليلا لا في امر خارج عنه ويقين الطهارة السابقة لا يقدح فيه شك الحدث الطارئ فيترجح طرف الطهارة فلا يبقى معه الشك في الدوام حتى انه لو بقي معه الشك مع النظر الى الاصل لما حكم بالطهارة البحث الثامن في مسوغات الرواية الامور التي يجب ثبوتها حتى يجوز للراوي رواية الخبر لها احوال ا اعلاها ان يعلم انه قراه على شيخه او حدثه ويذكر الفاظ قراءته ووقت القراءة وهذا لا شبهة في انه يجوز له روايته والاخذ به ب ان يعلم انه قرا جميع ما في الكتاب او حدثه به ولا يذكر الفاظ قراءته ولا وقت ذلك فيجوز له روايته ايضا لانه عالم في الحال انه سمعه ج ان يعلم انه لم يسمع ذلك ولا ظن انه سمعه او شك فلا يجوز له ان يرويه لانه لا يجوز ان يخبر بما يعلم انه كاذب فيه او ظان او شاك د ان لا يذكر قراءته ولا سماعه لما فيه لكنه يظن ذلك بما يرى من خطه فقال الشافعي يجوز له الرواية وبه قال ابو يوسف ومحمد للاجماع فان الصحابة كانت تعمل على كتب رسول الله صلعم نحو كتابه لعمرو بن حزم من غير ان يبين ان راويا روى ذلك الكتاب لهم وانما عملوا لاجل الخط وانه منسوب الى رسول الله صلى الله عليه وآله فجاز مثله في ساير الرواة ولان الظن هنا حاصل والعمل بالظن واجب وقال ابو حنيفة انه لا يجوز لانه اذا لم يعلم السامع لم يامن الكذب والله اعلم الفصل السابع فيما ظن انه شرط وليس كذلك وفيه مباحث ا العدد ذهب ابو علي الجبائي الى انه شرط في الراوي الكثرة فلا يقبل رواية الواحد العدل عنده الا اذا اعتضد بظاهر او عمل بعض الصحابة او كان منتشرا بينهم ويقبل رواية العدلين مطلقا وحكى القاضي عبد الجبار انه لا يقبل في الزنا الا خبر اربعة كالشهادة عليه والحق قبول الواحد العدل في الزنا وغيره لنا ان خبر الواحد العدل يفيد الظن ودفع ضرر مظنون فيكون واجبا ولان الصحابة عملوا عليه عمل علي عليه السلام على خبر المقداد وابو بكر على خبر بلال وعمر على خبر حمل بن مالك وعلى خبر عبد الرحمن في المجوس وعمل الصحابة على خبر عائشة في التقاء الختانين ولم ينكره احد فكان اجماعا لا يقال انما قبلوا ما عضد

الطهارة م

بالاجتهاد لانا نقول انهم كانوا يتركون الاجتهاد لهذه الاخبار كما قال عمر لولا هذا
لقضينا فيه برايا وكانوا لا يرون بالمخابرة باسا حتى روى لهم رافع ابن خديج نهي
النبي عم عنها احتج الخصم بوجوه ا لم يعمل عم بخبر ذي اليدين حتى شهد له ابو بكر و
عمر ب اعتبرت الصحابة العدد حيث رد ابو بكر وعمر خبر عثمان في رد الحكم ابن ابي
العاص ولم يقبل ابو بكر خبر المغيرة في الجدة حتى رواه محمد بن مسلم ولم يعمل عمر على
خبر ابي موسى في الاستيذان حتى رواه ابو سعيد الخدري ج لا يقبل في الشهادة
الواحد فكذا الرواية بل هي اولى لانها تقتضي شرعا عاما والشهادة تقتضي شرعا خاصا فاذا لم يقبل الواحد
في الثاني ففي الاول اولى د الدليل ينفي العمل بالظن وهو في لم نعم ان الظن لا يغني من الحق
شيا وعنه فترك العمل به في خبر العدلين لقوة الظن ولاعتبار الشارع به في الشهادة لا
فيبقى خبر الواحد على اصل المنع اذ ليس هو في معناه لضعف الظن فيه والجواب عن ا ان ذلك
ان دل فانما يدل على اعتبار ثلثة ابو بكر وعمر وذو اليدين ولقيام التهمة هناك حيث انفرد
بخبر من بين جماعة عظيمة يجب اشتراكهم خلاف الراوية وفي الاول نظر لان المحققين من
علمائنا منعوا من هذه الرواية ومع ذلك فلا يلزم ما قالوه لجواز ان يكون شهادة الثاني
اتفاقيه وعن ب ان اعتبارهم العدد هنا مع انا بينا قبولهم خبر الواحد انما كان
لحصول التهمة لان قبول الواحد يدل على ان العدد ليس شرطا وعن ج انه منقوض
بالامور المعتبرة في الشهادة دون الرواية كالحرية والذكورة والبصر وعن ها وعن
د ان الله تعالى امر بالتمسك بخبر الواحد فيكون التمسك به معلوما لا مظنونا لئلا يندرج
تحت النهي عن العمل بالظن البحث الثاني في عدم تكذيب الاصل ذهب اكثر الحنفية الى ان رد
الاصل اذا لم يقبل الحديث قدح ذلك في رواية الفرع سواء جزم بتكذيب الكذب او قال
لا ادري وقال هو رواية احمد والوجه ان نقول الفرع ان كان جازما بسماعه منه لم يقبل لان
قبول الفرع لا يمكن الا بالقدح في الاصل وهو قدح في الحديث ولان احدهما كاذب فلا
يقدح في عدالتهما وان لم يجزم بالفساد قبلت الرواية سوا قال الاصل يغلب على ظني
اني رويته او الاغلب على ظني اني ما رويته او تشكك في الامرين على السوا او لا يقول بالرواية وكان الاصل جازما ص

لا شيا من ذلك عملا بالمقتضي وهو رواية الفرع العدل السالم عن معارضة تكذيب الاصل فاشبه
موت الاصل وجنونه ولان ربيعة بن ابي عبد الرحمن روى عن سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة
انه قضى باليمين مع الشاهد ثم نسيه سهيل فقال لربيعة لا ادري فكان يقول حدثني ربيعة عني
واعترض بالتسليم وليس فيه وجوب العمل وان لم يكن الفرع جازما بل يقول الظن اني سمعته
منك فان جزم الاصل بعدم الرواية تعين الرد وكذا ان قال اظن اني ما رويته لتعارض الظن
بمثله والاصل العدم وان شك الاصل او سكت او ظن انه رواه فالاقرب القبول ان سوغنا
العمل بظن الرواية لان المقتضي موجود ولا معارض والضابط ان القولين ان تعادلا او
ترجح قول الاصل وجب الرد والا القبول احتج المانعون مطلقا بان الدليل ينفي قبول الخبر
الواحد خولف فيما اذا سلم عن معارضة التكذيب لقوة الظن فيبقى فيما عداه على الاصل وبانه
لو جاز ذلك في الرواية لجاز في الشهادة ولانه لو عمل به لعمل الحاكم بحكمه اذا شهد شاهدان
به ونسيه والجواب عن ا ما تقدم وعن ب ان الشهادة اضيق وعن ج بالتزامه وهو
قول مالك واحمد وابي يوسف وانما يلزم الشافعي البحث الثالث في اشتراط علم الراوي فقيها
ولا يشترط تعدد روايته ولا معرفة نسبه ذهب اكثر المحققين الى انه لا يشترط كون الراوي فقيها سواء وافقت
روايته القياس او لا وقال ابو حنيفة لا يقبل الا الفقيه اذا خالفت روايته القياس لنا
وجوه ا ولا تم ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا امر بالتثبت عند مجي الفاسق فينتفي وجوب التثبت ب وله
في غير الفاسق سوا كان عالما او جاهلا وهو مبني على ان للعموم حجة وانه يدخل العموم فيه
ج نضر الله امرا سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها فرب حامل فقه ليس بفقيه
وفيه نظر اذ لا يدل على وجوب القبول فيما خالف القياس ج خبر الواحد يفيد ظن الصدق
فوجب العمل به لما تقدم من ان العمل بالظن واجب احتج الخصم بوجهين ا الدليل ينفي
جواز العمل بخبر الواحد خالفناه اذا كان الراوي فقيها لان روايته اوثق ب الاصل
ان لا يرد الخبر على مخالفة القياس والاصل ايضا صدق الراوي فاذا تعارضا تساقطا
ولم يجز التمسك باحدهما ولانه على تقدير صدق الراوي لا يلزم القطع بكون الخبر
حجة فانه لو جرى حديث متنافي عند الرسول صلى الله عليه وآله فاذا جاز للمنافق

للمنافق وقال اقتلوا الرجل فهم التعيين الجهل والعامي الاستغراق والجواب عن ا ما تقدم
من وجوب العمل بخبر الواحد وعن ب ان في التعارض تسليم صحة الخبر والتمييز بين الحمد
والاستغراق لا يتوقف على الفقه بل كان من له حس وفطنة فرق بينهما ولان ذلك
لو نفي اعتبار الفقه في كل خبر وان وافق القياس بل وفي المتواتر ولا يشترط ان
يكون عالما بالعربية ولا معنى الخبر فان الحجة في لفظ الرسول والاعجمي والعامي يمكنهما نقل
اللفظ كما سمعاه كما يمكنهما حفظ القران ولا يشترط الذكورة فان الصحابة رووا عن عايشة وغيرها
من النساء ولا الحرية فان العبد تقبل روايته مع العدالة التي هي مناط قبول الرواية
ولا البصر فقد قبل الصحابة رواية الاعمى ولا خلاف في ذلك كله ولا يشترط كثرة روايته
فقد تقبل رواية من لم يرو سوى خبر واحد ولو اكثر الرواية فان عرف بمخالطة
اهل الحديث وامكنه تحصيل ذلك العدد في تلك زمانه قبلت رواياته والا فلا في الجميع
لتوجه الطعن فيها او اذا عرف من الراوي التساهل في امر حديث الرسول لم تقبل
خبره اجماعا ولو عرف التساهل في غيره والاحتياط في خبر الرسول عم فان نقل فيما تساهل
فيه الكذب وامر عليه لم يقبل روايته لفسقه والا قبلت على خلاف لافادته الظن مع عدم
المعارض ولا يشترط في الراوي ان يكون معروف النسب فالولم يعرف نسبه وحصلت الشرائط قبلت
روايته عملا بالمقتضي السالم عن معارضة الفسق ولو كان له اسمان وهو بلحدهما اشهر جازت
الرواية عنه ولو كان متردد بينهما وهو باحدهما مجروح وبالاخر معدل لم يقبل لا
حال التردد البحث الرابع في حكم الخبر مع التعارض اعلم ان المعارض للخبر اما دليل قطعي
او ظني فالاول يقتضي ترك العمل بالخبر لان شرطه عدم دليل قطعي يعارضه والمعارض اما بان ينفي
ما اثبته الاخر كان يبرر عد ايد في وقت ومكان معينين على وجه معين وينهى عن ذلك على ذلك
الحد في ذلك الوقت او بان يثبت احدهما ضد ما اثبته الاخر على الحد الذي اثبته بان يوجب
علينا صلوة في مكان معين ووقت معين ويوجب الاخر صلوة اخرى في ذلك الوقت وغير
ذلك المكان ثم للمعارض القطعي ان كان عقليا وقبل الخبر التاويل ولو على ابعد الوجوه تاولناه
ولم نحكم برده وان لم يقبل التاويل على اي وجه كان حكمنا بفساده لعدم تطرق الكذب

ينفي العقلي القطعي واحتماله في الراوي اما سهوا او عمدا اذ التقدير انه غير محتمل للتقييد في
دلالته فلو لم يحتمله في متنه وقع الكذب في كلام الشارع وهو محال وان كان سمعيا وهو الكتاب
والسنة والاجماع بشرط ان لا يرد خبر واحد على مناقضته فاذا ورد ذلك فاعملوا بخرج
لانا لا ندفع القطعية لكن الاجماع دل على ان هذا المحتمل ان قبل احدهما التاويل اولنا لا
والا عملنا بالقطعي المجمع على ان الدليلين اذا تساويا واختص احدهما بمزيد قوة تعين
العمل به وهذه الادلة الثلثة لما ساوت خبر الواحد في الدلالة واختصت بقوة في متنها
وهي كونها قطعية فيه وجب تقديمها على خبر الواحد واما المعارض الظني فان كان خبرا
مثله وجب الترجيح بالوجوه الاتية في باب التراجيح وان كان قياسا فسياتي ان شاء
الله تعالى البحث الخامس في خبر المعارض بالقياس اعلم ان اكثر علمائنا وجماعة من غيرهم
منعوا من العمل بالقياس مطلقا وهولاء لا نزاع معهم لوجوب العمل بالخبر وان عارضه القياس
لانه لا يصلح للمانعية وعند اخرين من علمائنا وغيرهم جواز العمل بالقياس اذا نص على علته
وعند اخرين العمل به مطلقا والنزاع بين هولاء في تعارض خبر الواحد والقياس اذ تعارضا
فان امكن تخصيص احدهما بالاخر خص به اما الخبر فظاهر واما القياس فعند من يجوز تخصيص العلة
يجمع بينهما ومن منع كان حكم الخبر المخصص للقياس كالمنافي له وان لم يمكن الجمع بينهما وهو بوجه ما ولا
اقتضى احدهما تخصيص الاخر تنافيا بالكلية وكان كل واحد منهما مبطلا لكل مقتضيات الاخر
فاصل ذلك القياس ان ثبت بذلك الخبر قدم الخبر اجماعا وان كان قد ثبت بخبر اخر فالقياس
يستدعي ثبوت حكم الاصل والتعليل بالعلة المخصوصة وحصولها في الفرع فان كان من الثلثة
قطعيا قدم القياس على الخبر قطعا لاقتضائه القطع واقتضاء خبر الواحد الظن ومعنى
القطع مقدم على معنى الظن وان كان كل من الثلثة ظنيا قدم الخبر لان الظن اذا قل كان
اولى بالاعتبار وان كان البعض قطعيا والبعض ظنيا فقد اختلفوا فقال الشافعي واحمد
والكرخي وجماعة من الفقهاء بتقديم خبر الواحد على القياس وقال اصحاب مالك بتقديم
القياس وقال عيسى بن ابان ان كان الراوي ضابطا عالما غير متساهل فيما يرويه قدم
خبره على القياس والا فهو موضع اجتهاد وقال ابو الحسين العلة الجامعة ان كانت منصوصة

كان ص

بعض قاطع قدم القياس لان النص على العلة كالنص على حكمها وهو مقطوع به وخبر الواحد مظنون وان لم يكن مقطوعا به ولا حكم الاصل مقطوعا به قدم الخبر لاستواء النصين في الظن واحتمال الخبر للدلالة على الحكم بصريحه من غير واسطة بخلاف النص الدال على العلة فان دلالته على الحكم بواسطة وان كان حكمها ثابتا قطعا فهو موضع الخلاف في الاجتهاد وان كانت مستنبطة وحكم الاصل ان ثبت بخبر يقتضي العمل بالخبر وان ثبت بقاطع فهو موضع الخلاف بين الناس واختيار انه موضع اجتهاد وتوقف القاضي ابو بكر وقال بعضهم متى الخبر ان كان قطعيا فوجد الاصل ان كان منصوصا وساوى دليلها الخبر فالخبر اولى لدلالته على الحكم من غير واسطة وان كان مرجوحا فلذلك وان كان راجحا فوجود العلة في الفرع ان كان قطعيا فالقياس اولى وان كان ظنيا فالوقف وان كانت مستنبطة فالخبر مقدم لوجوه ا لما بعث الرسول صلعم معاذا قاضيا الى اليمن قال بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه وآله قال فان لم تجد قال اجتهد رايي اخبر الخبر بالقياس عن السنة والنبي صلعم اقره على ذلك وفيه نظر لامكان حمل الاجتهاد على استنباط الفروع من الاصول وادراج الجزئيات تحت العمومات لا القياس او يحمل السنة على المتواتر او ما سمعه من رسول الله صلى الله عليه وآله ب الاجماع على تقديم الخبر قال عمر لولا هذا لقضينا فيه برأينا وقال اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا ج احتمال الخطأ في الخبر اقل لتوقفه على عدالة الراوي ودلالته على الحكم وكونه حجة معصوم لا بعد والقياس على هذه ان كان اصله خبر واحد وان كان دليلا قطعيا افتقر الى الاجتهاد في امكان تعليل حكم الاصل والى استنباط وصف صالح للتعليل والى نفي المعارض في الاصل والى وجوده في الفرع والى نفي المعارض في الفرع والى النظر في كونه حجة وهذه ستة فالخبر اولى اعترض بان ابن عباس رد خبر معاذ بما اذا كانت العلة مقطوعا بها وبوجودها في الفرع والاجماع ممنوع فان ابن عباس خالف رواية ابي هريرة اذا استيقظ احدكم من نومه فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلثا لما خالف القياس وقال كيف نصنع بالمهراس وخالف ابن عباس خبره في التوضي بما مسته النار بالقياس وقال الستنا نتوضأ بماء الحمام ومفاسد الخبر اكثر لتطرق كذب الراوي وكفره وفسقه وخطائه وتطرق الاجمال في المتن والتجوز والاضمار والنسخ وشيء مما لا ياتي في القياس ولان القياس يخصص عموم الكتاب وهو اقوى من خبر الواحد فتخصيص الواحد به اولى ولان الظن المستند الى القياس

اخر الجلد ص

من يحصل للمجتهد من نفسه واجتهاده والظن الحاصل من خبر الواحد يحصل له من جهة غيره وثقة الانسان بنفسه اتم من ثقته بغيره ولان خبر الواحد يتعدد بتعدد الكذاب الخبر بنفسه بخلاف القياس ولذلك القياس والجواب تخصيص خبر معاذ في صورة المعنى غير موجود في الخبر ليس بتوقف والابطال للدليل في غير صورة التخصيص ورد ابن عباس خبر غسل اليدين ليس بالقياس بل لعدم امكان الامتثال ولهذا قال فكيف نصنع بالمهراس وكان حجرا عظيما يصب فيه الماء لاجل الوضوء واقتصار غايته لا نعلم قد يمكن الامتثال بان يغسل يده من اناء اخر ثم يدخلها في المهراس لانا نقول ذلك الاصول تقتضي غسل اليدين من دون التلا لانا لا نسلم انه كالرد لذلك القياس ورد خبر التوضي بما مسته النار ليس بالقياس بل بما روي انه اكل عضو كتف شاة مصلية وصلى ولم يتوضأ ثم ذكر القياس بعد معارضة الخبر ومفاسد الخبر آتية في اصل القياس اذا ثبت بخبر الواحد وهو من هذه صورة النزاع وان ثبت بقطعي فتطرق الخطأ الى من ظهر عدالته ابعد من تطرق الخطأ الى القياس في اجتهاده فيما ذكرناه من احتمال الخطأ في القياس لكونه معاقبا على الكذب والكفر والفسق بخلاف الخطأ في الاجتهاد فانه غير معاقب عليه بل يثاب عليه وتطرق التجوز والاشتراك والتخصيص والنسخ في الخبر لا يقتضي ترجيح القياس عليه لتطرقها في الكتاب والسنة المتواترة وهو مقدم على القياس وكما يجوز تخصيص الكتاب بالقياس فكذا الخبر الواحد ولان تخصيصه الكتاب ليس تعطيلا له بخلاف القياس المعارض خبر الواحد من كل وجه فانه يكون معطلا للخبر وكون ظن القياس من جهة نفسه لا يقتضي الترجيح لان تطرق الخطأ اليه اقرب من تطرقه الى خبر الواحد وتكذيب الخبر وان ابطل الخبر الا ان الخبر يرجح لاسناده الى المعصوم والقياس مستند الى اجتهاد المجتهد وان قال فقرت في الاجتهاد خرج عن كونه دليلا شرعيا كما لو ثبت في الخبر ولان القياس متفرع على النص فحكم الاصل في كونه حجة وخبر الواحد لا يفتقر الى شيء من القياس ولان خبر الواحد قد يصير قطعيا اذا اعتضد بجنسه حتى صار متواترا بخلاف القياس فانه لا ينتهي الى القطع بانضمام جنسه اليه البحث السادس في الخبر المتضمن مناقضة المعارض لنقله عليه السلم والعمل الاكثر اذا روي عن الرسول صلى الله عليه وآله انه عمل بخلاف موجب الخبر لم يقدح في الخبر ان لم يتناوله ولا ثبت التأسي لجواز ان يكون ذلك الحكم من خصائصه عم فلا يتنافي العمل والخبر لعدم اتحاد الموضوع فلا يرد الخبر لذلك

وان ثبت التأسي فان امكن تخصيص احدهما بالاخر خصص وان لم يمكن فان كان احدهما متواترا عمل وان لم يكونا متواترين رجع الى الترجيح بين الخبرين فيعمل بالراجح من عمله ومقتضى الخبر وعمل اكثر الامة بخلافه لا يوجب رده لان اكثر الامة بعض الامة فلا يكون قولهم حجة الا ان ذلك من المرجحات ولو خالف بعض الحفاظ في بعض الخبر لم يقتض المنع من قبول الباقي اجماعا لوجود المقتضي وهو رواية العدل السالم عن معارضة التكذيب والمخالفة في البعض لا يستلزم المخالفة في الباقي اما العدد الذي خالفوه فيما رووه في عدم قبوله لان تطرق السهو والخطاء الى الجماعة ابعد من تطرقه الى الواحد وقيل بالوقف لمعارضة هذا بان تطرق السهو الى ما لم يسمعه لم يسمع ابعد من تطرقه الى سامع انه لم يسمع البحث السابع في عدم وجوب عرضه على الكتاب اذا ورد خبر ولم يلاق الكتاب فان كملت شروطه لم يجب عرضه على الكتاب قال الشافعي لانه لا يكاد يكمل شرائطه الا وهو غير مخالف للكتاب فلا يجب عرضه عليه وقال عيسى بن ابان يجب عرضه عليه لقوله عم اذا روي لكم حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه والا فردوه والتحقيق ان يقال ان كان النزاع في خبر يخالف الكتاب من كل وجه فهذا يجب رده قطعا وان لم يكن بل من بعض الوجوه وامكن الجمع بان يكون مخصصا لعمومه فهذا يجب قبوله ان جوزنا التخصيص به والا فلا وكذا يقبل به لو لم يجعل منه لمخالفته من وجه ما اذا عرفت هذا فاعلم ان الناسخ يجب تاخيره عن المنسوخ فانه ان خبر الواحد غير مقارن للكتاب لم يقبل لامتناع نسخ الكتاب وان شك في المقارنة وعدمها قال القاضي عبد الجبار يقبل لان الصحابة رفعت بعض احكام القرآن باخبار الاحاد ولم تسئل عن المقارنة وعدمها والشك في الشرط شك في المشروط فلا يجوز العمل الا مع علم المقارنة ولا يكفي الشك بل الظن ثم يمكن ان يقال تقتضي التاخير نفي الخبر الراوي لوجوب التاخير الناسخ للمتن ان عود التواتر والاصل عدم التقييد لكن نذيره البحث الثامن في مخالفة عمل الراوي للخبر اذا كان مذهب الراوي يخالف روايته قال بعض الحنفية الراوي للخبر العام اذا خصه رجع اليه لانه لما شاهد الرسول صلعم كان اعرف بمقاصده ولذلك حملوا رواية ابي هريرة في ولوغ الكلب انه يغسل سبعا على الندب لان ابا هريرة كان يقتصر على الثلث وفيه نظر لانه يجوز التخصيص وقال الكرخي ظاهر الخبر اولى وقال الشافعي ان كان تاويل الراوي بخلاف ظاهر الحديث رجع الى الحديث

وفيه نظر لامكان اطلاعهم فما رفعوه بالمقارنة ولان شرط العمل بالخبر المخالف المقارنة لوجوب رده عند عدمها ص م

وان كان احد محتملي اللفظ رجع الى تاويله وقال القاضي عبد الجبار ان لم يكن له تاويل ومذهبه وجه الا انه علم بالضرورة قصد النبي عم وجب المصير اليه وان لم نعلم ذلك جوزنا ان يكون قد صار اليه لنص او قياس وجب النظر فيه فان اقتضى ما ذهب اليه صير اليه والا فلا وكذا ان كان الحديث مجملا وبينه الراوي كان بيانه اولى احتج الشافعي بان المقتضي وهو ظاهر اللفظ موجود والمعارض وهو مخالفة الراوي لا يصلح للمعارضة لاحتمال رجوعه الى امارة ظنية دليلا لا نقول الذي يمنع من تقدم الخطاء لا من سهوه ولا دليل على نفي الغلط هنا تنبيه لمجمل اذا حمله الراوي على احد محمليه تعين لان الظاهر من حال النبي صلى الله عليه وآله انه لا يتكلم بالمجمل لقصد التشريع وتعريف الاحكام من غير ذكر قرينة حالية او مقالية تبين المقصود من الكلام والراوي المشاهد للحال اعرف بذلك من غيره والاوجه عدم التعيين الحيا الى المجتهد النظر فان ظهر له وجه يوجب تعيين غير ذلك الاحتمال اتبعه والا كان تعيين الراوي صالحا للترجيح ولو كان ظاهرا في معنى وحمله الراوي على غيره فذهب المشايخ والكرخي واكثر الفقهاء الى وجوب الحمل على اللفظ دون تاويل الراوي قال الشافعي كيف اترك الحديث لقول قوم لو عاصرتهم لحاججتهم بالحديث البحث التاسع في نسبة المتن الى المعلوم وغيره مما يعم به البلوى خبر الواحد ان اقتضى علما وكان في الادلة القاطعة ما يدل عليه جاز لامكان ان يكون عم قاله وانضم الى احاد الناس وانضم عن غيرهم على الدليل القاطع وان لم يوجد ما يدل عليه قطعا وجب رده سواء اقتضى عملا او لا لانه لما قصر عن افادة العلم وورد التكليف بالعلم لزم تكليف ما لا يطاق الا ان يكون الرسول صلعم اوجب العلم بخبر من شافهه دون غيره وان اقتضى عملا تعم به البلوى مثل خبر ابن مسعود في نقض الوضوء بمس الذكر وخبر ابي هريرة في غسل اليدين عند القيام من النوم وخبر الجهاد في الذبح وغير ذلك ام لا وقالت الحنفية لا يقبل خبر الواحد فيما يعم به البلوى وعمده وقوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ومنه ذلك من النصوص العامة الدالة على العمل بخبر الواحد مطلقا ب خبر العدل يفيد الظن فيتعين العمل به وفيه نظر لان الفائدة فيما يعم به البلوى يقابل ظن صدقه ج رجع الصحابة الى قول عائشة في التقاء الختانين مع عموم البلوى فيه ورجوعهم الى اخبار الاحاد في احكام الحيض والرعاف والقهقهة في الصلوة ووجوب الوتر وقبل الحنفية الاحاد فيما احتج الخصم بوجوه ا رد ابو بكر خبر المغيرة في الجدة ورد عمر خبر ابي موسى في الاستيذان ولم

وليس كذلك بحمل الخصم على الخبر لان الخبر يفيد الظن

المنتشرين صح

عليهما احد فكان اجماعا ب مايعم به البلوى كمس الذكر وقهقهة الخارج من السبيلين مما يكثر في كل وقت لاشخاص البشر فلو كانت الطهارة مما ينتقض به لوجب على النبي عم اشاعته وان لا يقتصر على مخاطبة الاحاد بل كان يبلغ مبلغ التواتر لئلا يفضي ذلك الى ابطال صلوة اكثر الناس من حيث لا يشعرون وهو ينافي شفقته على الخلق ح لما كان القران مما يعم به البلوى تواتر نقله وامتنع اثباته بخبر الواحد والجواب عن الاول انما يجب ما قلتم لو لم يتقبلوا فيه الا خبر التواتر لكنهم قبلوا خبر الاثنين وعن ب انه انما يجب لو كان يقتضي علما واوجب العمل به على كل حال اما اذا او جب بشرط ان يبلغهم فلا ولذا لو كان مكلفا بالعمل بالظن لم يجب البلاغ الى الجميع ولا يستلزم ذلك ابطال طهارة اكثر الناس لوصول الخبر الواحد الى الجميع ولو وجب ذلك فيما يعم به البلوى وجب في غيره لجواز ان لا يصل الى من كلف به فان قلتم انه كلف العمل به بشرط ان يبلغه قلنا فكذا فيما يعم به البلوى واعلم ان العبادات اذا استقريناها وجدناها على اقسام الاول القران ومعلوم ان النبي عم اعتنى بالمبالغة في اشاعته لانه الحجة الدالة على صدقه الثاني مباني الاسلام الخمس التي هي اركان الشريعة كالشهادتين والصلوة والزكوة والصوم والحج وقد اشاعها الرسول عم اشاعة اشترك في معرفتها العام والخاص الثالث اصول المعاملات التي ليست ضرورية كاصل البيع والنكاح والطلاق والعتاق والاستيلاد والتدبير والكتابة وهذه متواترة النقل عند العلماء وقامت بها الحجة القاطعة اما بالتواتر او بنقل احاد في مشهد عظيم مع سكوتهم لكن العوام لم يشاركوا العلماء في العلم بل فرضهم قبول قول العلماء فيه الرابع تفاصيل هذه الاصول كالمفسد للصلوة وغيرها وما يقتضي الطهارة وما يجب فيه الزكاة وشرائط الصوم وجزئيات افعال الحج وغيرها فمنه ما نقل بالاحاد ومنه ما شاع وذاع واشتهر ومنه ما تواتر **بحث الخبر** في المرسل اختلف الناس في الخبر المرسل وصورته قول العدل الذي لم يلق الرسول عم قال رسول الله صلى الله عليه وآله كذا او قول من لم يلق ابن عباس قال ابن عباس كذا فقبله ابو حنيفة ومالك واحمد في اشهر الروايتين وجماهير المعتزلة كابي هاشم واتباعه وهو قول محمد بن خالد من قدماء الامامية وقال الشافعي لا يقبل الا مع احدى الشرائط ا ان يكون الذي ارسله قد اسنده غيره مرة اخرى قبل مرسله ب ان يرسله هو ويسنده غيره وهذا اذا لم تقم الحجة باسناده ح ان يرسله راو اخر ويعلم ان رجال احدهما غير رجال الاخر د ان

تم محمد

صح

ان يعضده قول صحابي او فتوى اكثر العلماء ٥ ان يعلم انه لو نص لم يسم الا من يسوغ قبول خبره قال ولا اقبل مراسيل سعيد بن المسيب لاني اعتبرتها فوجدتها بهذه الشرائط ومن هذا حاله احببت قبول مراسيله ولا استطيع ان اقول ان الحجة تثبت كثبوتها بالمتصل وفرضه الحنفية بان قوله يقبل مرسل الراوي اذا كان قد اسنده مرة فضعيف لانه اذا اسنده قبل من حيث الاسناد ولا تاثير للارسال وقوله يقبل المرسل اذا اسنده غيره باطل لانه ليس بحجة لا يصير اذا عضده الحجة وقوله يقبل المرسل اذا ارسله راويان واختلف شيوخهما باطل لان ما ليس بحجة اذا انضاف الى ما ليس بحجة لا يصير حجة اذا كان مانع كونه حجة عند الانفراد ثابتا عند الاجتماع وهو الجهل بعدالة الواسطة بخلاف الشاهد الواحد فان مانع قبول شهادة الواحد فاذا انضم اليه شاهد اخر زال المانع لجيب بان غرض الشافعي شئ واحد وهو انا اذا جهلنا عدالة راوي الاصل لم يحصل ظن صدق الخبر فان انضم هذه الاشياء اليه حصل له بعض القوة فوجب العمل به دفعا للضرر المظنون ولو قوي ام نحن نحكم بالظن وقال عيسى بن ابان يقبل مراسيل الصحابة والتابعين وتابع التابعين ومن هو من ائمة النقل مطلقا دون من عداهم ولنا اما القاضي ابو بكر وجماعة من الفقهاء فرد وافقوا الشافعي والحق منع الا اذا عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية لنا وجوه ا عدالة الاصل مجهول له فلا يقبل روايته اما الاولى فلان عينه غير معلومة فصفته اولى بالجهالة ولو وجد الاصل الفرع عنه وليست عدالته لان العدل قد يروي عمن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه ولو عدله لم يعدله لجواز ان يخفى عنه حاله فلا يؤثر تعديله بفسق ولو عينه لو عرفنا فسقه الذي لم يطلع عليه العدل ق اما الثانية فلان قبول روايته يضح شرع عام في حق كل المكلفين من غير رضاهم وذلك ضرر والاصل على خلاف الدليل ترك العمل به فيما اذا علمت عدالة الراوي فيبقى فيما في على الاصل فان قيل لا نزاع في جواز ان يروي عن غير العدل لكن روايته عن العدل ارجح لان الفرع مع عدالته لا يستجيز ان يخبر عن الرسول عم الا وان الاخبار بذلك وليس لذلك الا مع علمه او ظنه انه قول الرسول عم اذ لو استوى الطرفان حرم الاخبار وانما يحصل العلم والظن بانه قوله ع لو علم او ظن عدالة الاصل ولان الفرع مع عدالته ليس له ان يوجب شيئا على غيره او يطرحه الا اذا علم انه ع اوجب ذلك او ظنه وهذا يقتضي علمه بعدالة الاصل فيوجب قبول روايته

بالمنصل صح

نسخة نقلان

وقوله الجواب لا نزاع في ان للعدل ان يروي عن العدل وغيره ولا منافاة بين عدالته وروايته عن غير العدل فيكون روايته عنهما ممكنة ولا يرجح احد الطرفين الا بمرجح منفصل وقول الفرع قال الرسول يقتضي الجزم بانه مستند الى الرسول والجزم بالشئ مع تجويز نقيضه كذب وهو متوقع فيحمل قوله فلابد من صرفه الى غير ظاهره وليس المراد اني اظن انه قال رسول الله صلى الله عليه وآله اولى من ان يكون المراد سمعت انه قال رسول الله لكنه لو صرح بهذا القدر لم يكن فيه تعديل اذ لم يقل ذلك وان كان قد سمعه من كان ومنه ان يكون رعايته تقتضي ايجاب شئ على الغير لا يعد ثبوت عدالة الاصل ولو سلم كون عدالته ان هذه الرواية يوجب على الغير لم الامر ثم ينتقض بما ذكرتموه بشاهد الفرع اذا لم يذكر شاهد الاصل فان ما ذكرتموه من انه لا يجوز ان يخبر الاول ذلك وانما يتم مع عدالة الاصل ومن انه لا يجب على غيره شيئا الا اذا علمه قائم فيه مع انه لا يقبل شهادته وهناك الفرق ان الشهادة يتضمن اثبات حق على الغير والخبر يتضمن اثبات الحق مطلقا من دون تخصيص فتتبع التهمة هنا لا هناك فجاز ان يؤكد الشهادة بما لا يؤكد به الرواية كالعدد ولان شهود الاصل لو رجعوا ضمنوا فيجب على الحاكم معرفتهم ليعلم انهم لا يقول الشهادة وان لم تجب على الخبر لكون الخبر ثبح من وجه اخر وهو ان يقتضي شرعا عاما في حق المكلفين الى يوم القيمة فيجب فيه الاحتياط اكثر من المثبت للحق على مكلف واحد والاعتذار بالرجوع ملغى بالوصاف شاهد الاصل فيه التكليف يكون تضمينه ب جهالة عين الراوي اكثر من الجهل بصفته لان مجهول الذات مجهول الصفات قطعا دون العكس ولو كان معلوم العين مجهول الفسق لم يكن خبره مقبولا فاذا كان مجهول العين والصفة كان اولى ان لا يقبل خبره ج من شرط قبول الرواية معرفة عدالة الراوي والمرسل لا يعرف عدالة راويه فلا يكون مقبولا لفوات الشرط د لو جاز العمل بالمرسل لم يكن لذكر الرواة والبحث عن عدالتهم معنى ه لو جاز العمل بالمرسل لجاز ان يعمل في عصرنا بقول الانسان قال رسول الله صلى الله عليه وآله كذا وان لم يذكر الرواة وهو ممتنع وقد نظر لان النقل يقوى علم الرواة و الخبر انما تواتر او اتحاد ولو قال الراوي اخبرني من لا احصيهم عدد او لم يتصل في التواتر في الاحاد اولى ان يعترض على ب بانه لا يلزم من الجهل بعين الراوي الجهل بصفته ولذا على ح وعلى ما يذكر بانه لا مع الارسال ولانه مع التعيين يكون الظن الحاصل بالبحث

الذكر انه يدل على الراوي حال الراوي عنه فيعنيه لبحث العنز عنه ولا يتأتى وجه الفائدة صح

البحث عنه سبب اقوى من الظن الحاصل بسبب قبول قول الراوي وعن ٥ يمنع الاشتباه فان المرسل الخبر في زماننا اذا كان عدلا ولم يكن به للحفاظ قبل وعن و ان التواتر لا يحصل بقول الواحد وفيه نظر فان المراد بالوصف هنا وصف خاص به وهو العدالة المختص به ولا شك في جهالة هذا الوصف عند جهالة العين بخلاف الاوصاف العامة والفائدة في التعيين حاصلة مع الارسال اذ فائدة البحث ظن العدالة وهي حاصلة على تقدير الارسال والقوة والضعف لا تاثير لهما في العمل لعدم الضابط فيه احتج الخصم بوجوه ا عموم قوله تعالى ولينذروا قومهم وقوله ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا فان الامر بالفاسق وجب التوقف والفرع ليس بفاسق فوجب قبول خبره ب الاجماع على قبول المرسل قال البراء بن عازب ليس كل ما حدثناكم به عن رسول الله صلى الله عليه وآله سمعناه غير انا لا نكذب وقال ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله من اصبح جنبا فلا صوم له وقال انما قلته ورب الكعبة ولكن محمد قال ثم ذكر انه اخبره به الفضل بن عباس وروى ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله لا ربوا الا في النسيئة ثم اسنده الى اسامة وروي ايضا ان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة ثم حكى انه اخبره به الفضل اخوه وقبلوا روايته مع كثرتها وقد روي انه لم يروه عن الرسول اكثر من اربعة احاديث لصغر سنه وروى ابن عمر ان النبي صلعم قال من صلى على جنازة فله قيراط من الاجر واسند بعد ذلك الى ابي هريرة وقد اشتهرت مراسيل سعيد بن المسيب والشعبي وغيرهما وروى الحسن البصري حديثا فلما روجع فيه قال اخبرني به سبعون بدريا وهذه الروايات تدل على انهم كانوا يقبلون المراسيل ح لو لم نقبل المرسل لم نقبل ما يجوز كونه مرسلا فكان اذا قال الراوي عن فلان لم يقبل حتى يسال اهو رواه له احد عنه اولا فيسقط الاحاديث المعنعنة لعدم التنصيص د الثقة اذا قال قال رسول الله صلعم كذا واظهر الجزم به كان الظاهر انه لا يستجيز ذلك الا وهو عالم او ظان ان النبي صلعم قاله لم يحل له النقل الجازم لما فيه من التدليس على السامعين وذلك يستلزم تعديل من روى عنه والا لما كان عالما ولا ظانا بصدقه في خبره والجواب عن ا ان العمومات خصت في اثباتها فكذا في الرواية والجامع الاحتياط وعن ب منع الاجماع و قول الجمهور ليس بحجة وعدم الانكار انما كان لان المسئلة اجتهادية ولان الصحابي الذي رأى النبي صلعم اذا قال

عليه السلم ما قاله لا انه لو ظن اوشك ان النبي عليه السلم صح

قال رسول الله صلى الله عليه وآله كان الظاهر الاسناد فوجب على السامع قبوله لمراد ابين الصحابي انه كان مرسلا ثم بين اسناده وجب قبوله ايضا وليس قبوله في حديث الحالين دليلا على العمل بالمرسل وعن ح ان المقتضي للعمل بالخبر انما هو الظن فاذا قال الراوي قال فلان عن فلان مع طول الصحبة كان امارة على انه سمعه منه ومتى لم يعلم صحبته لم تقبل حديثه وعن ح بالمنع من كونه تعديلا لما عرف من ان الشخص قد يروي عمن لو سئل عنه لقدح فيه او لتوقف والراوي ساكت عن الجرح تعديلا والا لكان السكوت عن التعديل جرحا ويمنع عدم الجزم بالرواية عن الرسول مع تجويز كذب الاصل سلمنا لكن يمنع الجزم بان الراوي لم ان يقول قال الرسول وليس حمل قوله على اعلى اولى من حمله على اني سمعت سلمنا انه تعديل لكن لابد فيه من ذكر سبب العدالة فلو صرح انه سمعه من عدل ثقة لم يلزم قبوله سلمنا قبول التعديل المطلق لكن في شخص يعرفه بعينه ولا يعرفه نحن اما من لا نعرف عينه فلا نقبل لانه ربما لو ذكره لعرفناه بفسق لم يطلع عليه العدل اذا عرفت هذا فالحق عندي انه اذا عرف ان الراوي العدل بحسب خبرته او بعادته انه لا يروي الا عن ثقة قبل مرسله وان لم يعرف ذلك لم نقبل تذنيبات ا اذا ارسل الحديث واسنده غيره قبل اجماعا لان اسناد الثقة يقتضي القبول اذ لم يوجد مانع ولا يمنع منه ارسال المرسل لانه يجوز ان يكون ارسله لانه سمعه مرسلا او سمعه متصلا لكنه نسي شيخه فنسيه وهو يعلم انه ثقة في الجملة وكذا اذا ارسله مرة واسنده هو ايضا اخرى ب اذا الحق الحديث بالنبي عم واوقفه غيره على الصحابي فهو متصل لجواز ان يكون الصحابي رواه عن الرسول مرة وذكره عن نفسه على سبيل الفتوى فرواه كل منهما بحسب سماعه او سمعه احدهما يرويه عن النبي عم ونسي ذلك وظن انه ذكره عن نفسه ج لو اوصله بالنبي مرة واوقفه على الصحابي اخرى كان متصلا لجواز ان يكون قد سمعه من الصحابي يرويه عن النبي عم مرة ولو يحكي عن نفسه اخرى او سمعه يرويه متصلا بالنبي عم فنسي ذلك وظن انه ذكره عن نفسه اما لو ارسله او اوقفه مدة طويلة ثم اسنده او وصله بعد ذلك فانه يبعد ان ينسى تلك المدة الطويلة الا ان يكون له كتاب يرجع اليه فيذكر ما نسيه د من يرسل الاخبار اذا اسند خبرا قبل على الاقوى لاختصاص ارساله بالمرسل دون المسند فوجب

والتعديل فلا يكون سكوته جرحا ج م

جب قبول مسنده ومنهم من لم يقبل لان ارساله يدل على انه انما لم يذكر الراوي لضعفه فستره له والحال هذه خيانة واختلف القائل بقبول المرسل اذا اسنده كيف نقبل فقال الشافعي لا نقبل من حديثه الا ما قال فيه حدثني او سمعت فلانا ولو اتى بلفظ موهم لم يقبل وقال بعض المحدثين لا يقبل الا اذا قال سمعت فلانا وهؤلاء يفرقون بين ان يقال حدثني واخبرني فيجعلون الاول دالا على انه شافهه بالحديث ويجعلون الثاني مترددا بين المشافهة والاجازة والكتابة ه اذا روى الراوي عن رجل يعرف باسم فذكره باسم لا يعرف فان فعل ذلك لان من يروي عنه لا يقبل حديثه كان غشا فترد الرواية وان لم يذكر اسمه لصغر سنه لا يقدح فيه قبل عند من يكتفي بظهور الاسلام في العدالة ومن يشترط البحث عن العدالة بعد اسلامه لم يقبله لانه لا يتمكن من البحث عن عدالته حيث لم يذكر اسمه فاشبه المرسل اما من يقبل المرسل فانه يلحق له قبوله لان عدالة الراوي تقتضي انه لو لا ثقته عنده لم يترك اسمه البحث الحادي عشر في نقل الحديث بالمعنى اختلف الناس في انه هل يجوز نقل الحديث المروي عن النبي بالمعنى فجوزه الشافعي واوجبهم ومالك واحمد والحسن البصري واكثر الفقهاء وخالف فيه ابن سيرين وبعض المحدثين والمجوزون شرطوا امورا ثلثة ا ان لا يكون الترجمة قاصرة عن الاصل في افادة المعنى ب الا يكون فيها زيادة ولا نقصان ج ان يكون الترجمة مساوية للاصل في الجلاء والخفاء لان الخطاب قد يقع بالمحكم وبالمتشابه لحكمة خفية فلا يجوز تغييرها عن وضعها والمانعون جوزوا ابدال اللفظ بمرادفه ومساويه في المعنى كما يبدل القعود بالجلوس والعلم بالمعرفة والاستطاعة بالقدرة والحظر بالتحريم وبالجملة مما لا يتطرق اليه تفاوت في الاستنباط والفهم واتفاق الكل فيما فهمه قطعا لا في ما فهمه بنوع من الاستدلال الذي يختلف فيه الناظرون واتفقوا على منع الجاهل بمواقع الخطاب ودقائق الالفاظ وانما الخلاف في العالم الفارق بين المجمل وغيره والظاهر والاظهر والعام والاعم والوجه الجواز لنا وجوه ا الصحابة نقلوا قصة واحدة مذكورة في مجلس واحد بالفاظ مختلفة ولم ينكر بعضهم على بعض فيه وهو يدل على قبوله وفيه نظر لانه حكاية حال فلعلهم

الكتابة م

بلغت المقابلة

المحتمل م

عرفوا ان الراوي قد نقل المعنى او نبه عليه ب يجوز شرح الشرع للعجم بلسانهم وهو ابدال العربية بالعجمية فبالعربية اولى ومعلوم ان التفاوت بين العربية وترجمتها اقل مما بين العجمية وفيه نظر فان السامع المترجم يعلم ان المسموع ليس كلام النبي بل معناه ج روي عنه عم انه قال اذا اصبتم المعنى فلا باس وفيه نظر اذ المراد نفي الباس في العمل بمقتضى ما دل عليه الحديث لا النقل عنه عم د كان ابن مسعود اذا حدث قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله هكذا او نحوه وفيه نظر اذ الفرق واقع بين ما اذا اطلق او قال هكذا او نحوه فان فيه تصريحا بنقل المعنى وان اللفظ منه ه يعلم قطعا ان الصحابة لم يكتبوا ما نقلوه ولا كرروه عليه بل كما سمعوا اهملوا الى وقت الحاجة اليه بعد مدة متباعدة وذلك يوجب القطع بانهم لم ينقلوا نفس اللفظ بل المعنى و اللفظ غير مقصود لذاته وانما القصد المعنى واللفظ اداة في استعماله فلا فرق بين الاتيان لذلك المعنى باي لفظ اتفق احتج المخالف بوجوه ا قوله عم نضر الله امرا سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها فرب مبلغ اوعى من سامع ورب حامل فقه ليس بفقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه واداؤه كما سمعه هو اداء اللفظ المسموع ونقل الفقيه الى من هو افقه منه معناه ان الافقه قد يتفطن بفضل فقهه من فوائد اللفظ لما لا يتفطن اليه غير الفقيه الذي رواه ب ان التجربة دلت على ان للناس يستخرج من فوائد الالفاظ التي هي افضل الصلوات واكمل التحيات ما لم يسبق المتقدم اليه فرضنا ان السامع لا يجب ان يتنبه لفوائد اللفظ في الحال وان كان فقيها ذكيا فجاز ان يتوهم في اللفظ المبدل انه مساو للاخر وبينهما تفاوت لم يتفطن له ح لو جاز للراوي تبديل لفظ الرسول عم بلفظ من عنده لجاز للراوي عن الراوي تبديل اللفظ الاصل بل هو اولى فان تبديل لفظ الراوي اولى من تبديل لفظ الشارع ولو جاز ذلك لجاز للثالث الراوي عن الثاني والرابع الراوي عن الثالث وهكذا وذلك يستلزم سقوط الكلام الاول بالكلية فان المترجم وبالغ في المطابقة يتعذر عليه الا الاتيان بلفظ بينه وبين الاول تفاوت ما وان قل فاذا اتفق عن ذلك

تمام

قال م

لك التفاوت اخل بالمعنى الاول بالكلية ولفقدت المناسبة بين كلام النبي صم وكلام الراوي الاخير والجواب من ادى المعنى بتمامه وصف بانه ادى كما سمع وان اختلفت الالفاظ ولهذا يوصف الشاهد والمترجم بانه اداه كما سمعه وان عبر الموعظ مرادفه عم ان هذا الحديث حجة لنا لانه عم ذكر العلة وهو اختلاف الناس في الفقه فما لا يختلف فيه الناس من الالفاظ المترادفة لا يمنع منه على ان هذا الحديث بعينه قد نقل بالفاظ مختلفة والمعنى واحد فروي رحم الله امرءا ونضر الله امرءا ورب حامل فقه لا فقه له ورب حامل فقه غير فقيه وهذه الالفاظ وان امكن ان يكون جميعها قول الرسول عم في اوقات مختلفة لكن الاغلب انه حديث واحد البحث الثاني عشر في كيفية الفاظ الراوي وفيه مطالب الاول في كيفية نقل الصحابي وفيه مسائل المسئلة الاولى في معنى الصحابي قال جماعة من الاشاعرة واحمد بن حنبل ان الصحابي عبارة عمن راى النبي صم وصحبه ولو ساعة واحدة وان لم يختص به اختصاص المصحوب ولا روى عنه ولا طالت مدة صحبته وقال اخرون الصحابي انما يطلق على من راى النبي صم واختص به اختصاص المصحوب وطالت مدة صحبته وان لم يرو عنه وقال عمرو بن يحيى الصحابي من طالت صحبته للنبي واخذ عنه العلم والنزاع لفظي والاول اقرب لوجوه ا الصاحب ماخوذ من الصحبة المشتركة بين القليل والكثير ولهذا يقبل التقسيم اليهما ومورد القسمة مشترك بين الاقسام ب لو حلف ان لا يصحب فلانا حنث بالحظة ج يصح ان يقال هل صحبت فلانا ساعة وهل اخذت عنه العلم ورويت عنه ام لا ولو لا اشتمال الصحبة الجميع لما حسن ذلك احتجوا بان الصاحب عرفا انما هو الملازم كما في اصحاب القرية اصحاب الكهف واصحاب الجنة اصحاب الحديث للملازمين دراسته وللحجة فلان لا يصحب فلانا لكنه قد علاه اوراه والاصل الحقيقة احتج الاخرون بانه يصح ان يقال الوافد صاحب الشافعي وابو يوسف ومحمد صاحبا ابي حنيفة لما اخذا عنه العلم والرواية ولا يصلح ان يقال لمن عاشره طويلا ولم ياخذ عنه انه صاحبه والجواب يمنع اشتراط الثلاث فانه لفظ الصاحب لما تقدم من صدقه على من صحبه ساعة واحدة والاصل الحقيقة

في بيان معنى الصحابي

مسئلة

فى الفن والشرك وهو مطلق للمصاحبة دفعا للاشتراك والمجاز وصحبة النبى للعرف فانه
فى الاستعمال الطارى انما يطلق على من طالت صحبته فان اريد نفى الصحبة العرفية تحتى والا
فلا وكذا فى اشتراط اخذ العلم والرواية اذا ثبت هذا فلو قال العدل انا صحابى قبل منه
بناء على ظهور صدقه المستند الى عدالته مع امكان ما اخبر به وقيل لا يقبل لانه ادعى رتبة
لنفسه وشيئها له فيكون متهما كما لو قال انا عدل او شهد لنفسه بحق المسئلة الثانية على
مراتب الرواية ان يقول الصحابى سمعت رسول الله صلعم يقول كذا او حدثنى او اخبرنى او شافهنى
فان قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله فهو ادون من المرتبة الاولى وظاهره النقل عن
الرسول ع وليس نصا صريحا فان الواحد منا يقول قال رسول الله صم اعتمادا على
ما نقل اليه وان لم يسمع منه وا لاكثر على انه يحمل على سماعه من الرسول فيكون حجة وقال القاضى
ابو بكر لا يحمل على ذلك بل هو متردد بين سماعه منه ومن غيره ويتوقف سماعه من غيره فمن قال
بعدالة جميع الصحابة فحكمه حكم ما لو سمع من النبى ع ومن قال لا نقبل الا فى بعض الصحابة فحكمه
حكم المرسل والخلاف فى انه هل لو قال غير الصحابى كان مرسلا المسئلة الثالثة لو قال
الصحابى امر رسول الله صلى الله عليه وآله بكذا او نهى عن كذا كان اقل مرتبة من السابقة لتطرق
الاحتمال الاول مع مزيد احتمال وهو ان الناس قد اختلفوا فى صيغ الاوامر والنواهى فقد
نفهم ما ليس بامر امرا وتختلف فى انه حجة ام لا وكذا اختلفوا لو قال سمعت رسول الله صلى
الله عليه وآله يأمر بكذا او ينهى عن كذا فان الاحتمال الاول وان انتفى عنه لكن الثانى متطرق
اليه والاكثر على انه حجة لان الظن من حاله انه لا يطلق هذه اللفظة الا اذا تيقن مراد الرسول
ع فان الظاهر من حال الصحابى مع ورعه وعدالته واطلاعه على اوضاع اللغة ان يكون
عارفا بمواضع الخلاف والوفاق وان لا يطلق الا ما يحقق انه امر او نهى من غير خلاف
دفعا للتدليس بنقل ما يوجب على سامعه اعتقاد الامر والنهى فيما لا يجتمعون امرا او نهيا
وهو يقدح فى عدالته وقيل انه ليس حجة ولا يلزم فى الاطلاق اشتراط العلم
بمراد الرسول ع بل يكفى الظن ويحكم لو اطلق الراوى مع تجويز خلافه كان قد اوجب
على السامع ما ليس بواجب وهو يقدح فى عدالته ليستلزم الدور لانه لا يمكن العلم

العلم بان الراوى ما اطلق هذه اللفظة الا بعد علمه بمراد النبى صم الا اذا علم انه حجة ولم انما يتم
لو ثبت حجة بذلك فلزم الدور والجواب فنقول الراوى امر رسول الله صلعم بكذا لا يدرك انه امر الكل او
البعض وهل هو امر دايم او غير دايم فلا يجوز التمسك به الا بالعموم فى قوله حكم على الجماعة المسئلة
الرابعة لو قال الصحابى امرنا بكذا او نهينا عن كذا او اوجب كذا وابيح كذا وحرم كذا اختلفوا
فقال الشافعى وجماعة اخرى انه يحمل ان الآمر رسول الله صم هو الامر وخالف فيه الكرخى وجماعة ايضا
والظاهر الاول لنا وجهان ا يتبادر الذهن اليه عند قول مسعود الرئيس امرنا بكذا او نهينا
اذ كل احد يحمل كلامه على امر رئيسه ولو قال من يعتاد حضرة السلطان امرنا بكذا فى دار السلطان
فهم نسبة الامر الى السلطان ب دلالة الالفاظ تابعة للاعراض والمقاصد فاذا عرف
ان غرض المتكلم من لفظه شىء يحتمله حمل عليه ومن المعلوم ان غرض الصحابى الذى عرفنا الشرع
فيحمل لفظه على من يعتقد الشرع عنه دون الولاة والحكام ولا يحمل على امر الله تعالى لظهوره
بالنسبة الى الصحابى وغيره فلا يستفاد من قول الصحابى ولا على امر جماعة الامة لان
ذلك الصحابى منهم وهو لا يأمر نفسه وفيه نظر لامكان حمله على امر الله تعالى وعدم تساوى
نسبته فى الظهور الى الجميع لافتقار استخراجه من الادلة الى تأمل الفكر وتأمل سلمنا
لكن لا يجب فى الصحابى ان يكون مجتهدا فجاز ان يقول ذلك ويسنده الى قول المفتى الذى
يجب عليه اتباع قوله ويحرم عليه مخالفته او على قول الامة ولا يكون قوله شرطا فى الاجماع
لانه عامى او يكون مجتهدا ويصح نسبة امرنا اليه لزم قول الباقين ولا يكون قد امر نفسه لكن
قبول قوله بانه لولا انه ليس بواجب فاذا انضم اليه قول باقى الامة صار واجبا ويكون الامر
هنا مستندا الى الجميع لا الى الاحاد احتج الكرخى بان قوله متردد بين نسبة قوله الى الرسول
ع والى غيره من قياس ونحوه وصح نسبة ذلك الى القياس وغيره من الادلة حيث امر
باتباعه والجواب ان يقول امرنا خطاب مع الجماعة والقياس وان امرنا باتباعه لكنه غير موجب
للامر باتباع من لم يظهر له ذلك القياس ولان قوله امرنا او نهينا حقيقة فى طلب الامر
والنهى لا الامر باتباع حكم القياس المسئلة الخامسة اذا قال الصحابى من السنة
كذا ذهب الاكثر الى انه محمول على سنة رسول الله صلعم خلافا للكرخى للوجهين السابقين

فى المسئلة الرابعة احتج الكرخى بوجهين ا قوله عم من سن سنة حسنة فله اجرها
واجر من عمل بها واراد سنة غيره ب السنة ماخوذة من الاستنان وهو غير مختص
بشخص دون آخر والجواب لا يمنع ذلك بحسب الوضع اللغوى لكن نقول انه بحسب
عرف الشرع يفيد ما قلناه ولو قال الصحابى عن النبى صم حمل على انه سمعه ظاهرا
وقيل يحتمل انه اخبره آخر عن الرسول ع وهو لم يسمعه منه فلا ريب فى تطرق
الاحتمال لكن الاول اظهر ولو قال الصحابى كنا نفعل كذا او كانوا يفعلون كذا
كقول عائشة كانوا لا يقطعون فى الشىء التافه وكقول ادهم النخعى كانوا يحذون التكبير
حذفا حمل عند الاكثر على فعل الجماعة دون بعضهم خلافا لبعض الاصوليين لان الظاهر
من حال الصحابى انه انما اورد ذلك فى معرض الاحتجاج وانما يكون حجة لو كان ما نقله
مستندا الى فعل الجميع فان فعل البعض ليس حجة على البعض الآخر لا يقال لو كان ذلك
مستندا الى فعل الجميع لكان اجماعا ولما ساغ مخالفته بطريق الاجتهاد لانا نقول
نمنع الاجتهاد فيه لان اضافة ذلك الى الجميع امر ظنى لا قطعى كما يسوغ الاجتهاد
فيما يرويه الواحد من الالفاظ القاطعة فى الدلالة عن النبى صم لما كان الطريق مظنونا
ولو كان معلوما بالتواتر لم يسغ فيه الاجتهاد والاولى التفصيل وهو انه ان قصد بهذا الكلام
ان يعرفنا شرعا ولا يكون كذلك الا وقد كانوا يفعلونه فى عهد النبى عم مع علمه بذلك وانه
عليه السلم لم ينكره عليهم انتفى كونه شرعا وان لم يعرف ذلك كله قال قوم لا كان للاجتهاد
فيه مجال فان كان عن دليل انتفى حسن الظن به ان يكون قاله عن طريق لكن الوجه انه
لا يكون حجة وان لم يكن للاجتهاد فيه مجال فليس الا سماعه من النبى عم الفصل الثانى
فى كيفية رواية غير الصحابى ومراتبه سبع ا ان يقول الراوى حدثنى فلان او
اخبرنى او سمعت فلانا فالسامع يجب عليه العمل بهذا الخبر ثم الشيخ ان قصد
اسماعه خاصة او كان فى جمع قصد الراوى اسماعهم جاز له ان يقول حدثنى و
اخبرنى وسمعته يحدث عن فلان ولو لم يقصد اسماعه تفصيلا ولا جملة كان له ان
يقول سمعته يحدث عن فلان وليس له ان يقول اخبرنى ولا حدثنى لانه لم يحدثه

نى ولا اخبره هذا اذا قرأه الشيخ عليه وهو اعلى المراتب ب ان يقرأه الراوى على الشيخ
ويقول بعد الفراغ من القراءة الامر كما قرئ على او يقال للراوى هل سمعت هذا الحديث
عن فلان فيقول نعم فهنا يجب العمل بالخبر على السامع وله ان يقول حدثنى او اخبرنى
او سمعت فلانا اذ لا فرق فى الشهادة على البيع بين ان يقول البائع بعت وبين ان يقرأ
عليه كتاب البيع فيقول الامر كما قرئ على ح ان يكتب الى غيره بانى سمعت كذا
من فلان فالمكتوب اليه ان يعمل بكتابه اذا علم انه كتابه وكذا ان ظن انه خطه لان النبى ع
كان يأمر بالكتابة وانفاذ الكتب وكذا الائمة عليهم السلم لكن ليس له ان يقول سمعت
او حدثنى لانه ما سمع ولا حدث نعم يجوز ان يقول اخبرنى لان من كتب الى غيره
كتابا بما يعرفه فيه واقعة جاز ان يقول حدثنا او حدثنى اخبرنى وقال آخرون لا يجوز
له ان يروى عنه لانه ليس فى الكتابة ما يدل على تسويغ الرواية عنه ولا على صحة الحديث
فى نفسه وسواء قال هذا خطى او لم يقل لانه قد يكتب ما سمع ثم يشك فيه فلا بد
من التسليط من قبل الشيخ على الرواية عنه بطريقه اذ ليس لاحد رواية ما شك فى روايته
اجماعا ولهذا لو روى كتابا عن بعض المحدثين وشك فى حديث واحد منه غير معين
لم يجز له رواية شىء منه لان ما من واحد من تلك الاحاديث الا ويجوز ان يكون
هو المشكوك فيه ولذا لو روى عن جماعة حديثا وشك فى روايته عن بعضهم
من غير تعيين فليس له الرواية عن واحد منهم لان ما من واحد الا ويجوز ان يكون
هو المشكوك نعم لو غلب على ظنه رواية الحديث عن بعض المشايخ وسماعه منه فقد
اختلف فيه فقال ابو حنيفة لا يجوز روايته ولا العمل به لانه حكم على المروى
عنه بانه حدثه فلا يجوز مع عدم العلم كما فى الشهادة وقال الشافعى وابو يوسف
ومحمد يجوز له الرواية والعمل به لغلبة الظن بصحته ولهذا كان احاد اصحاب رسول الله
صلى الله عليه وآله كانوا يحملون كتب الرسول ع الى اطراف البلاد فى امور الصدقات
وغيرها وكان يجب على كل واحد الاخذ بها باخبار حاملها انها من اخبار الرسول
ع وان لم يكن فيها ما سمعه الحامل ولا المحمول اليها لكونها مغلبة على الظن ولا كذلك

في الشهادة لانه تداعيتوقيهما من الاحتياط ما لا يعتبر مثله في الرواية وفيه نظر لانه لا يتم في العمل بحجج
الكتب المعتمدة باعتبار انها الرسل التي تقررت الكتب منهم وعلى هذا لو قال عدلان عدول الحديثين
عن كتاب من كتب الحديث انه صحيح والحكم في جواز الاخبار به والخلاف فيه كالوجادة لانه نوع من
الاتفاق هنا على انه لا يجوز روايته عنه بحال الا ما اذا اذن له في الرواية عنه د ان تعال له هل سمعت
هذا الخبر فيشير برأسه او باصبعه فالاشارة هنا ان عرف بها الحكم بالشيء كانت كالعبارة في
في وجوب العمل لكن لا يجوز ان يقول حدثني او اخبرني او سمعته لانه ما سمع شيئا ٩ ان
يقرأ عليه حدثك فلان فلا ينكر ولا يقر تصريحا ولا اشارة بل يسكت فان لم يغلب على الظن
استناد السكوت الى الرضى والتصديق بان الامر كما قرأ عليه لم يعمل به اجماعا وان غلب على
الظن انه ما سكت الا لان الامر كما قرأ عليه والا لكان ينكره لزم السامع العمل به عند الاكثر خلافا
لبعض الظاهرية لانه حصل ظن انه قول الرسول صلعم لانه لو لم يكن صحيحا لكان سكوته عن الانكار
فسقا لما فيه من ايهام صحة ما ليس بصحيح والعمل بالظن واجب واختلفوا في جواز الرواية
فعامة الفقهاء والمحدثين جوزوه والمتكلمون انكروه وقال بعض اصحاب الحديث ليس له ان
يقول اخبرني مطلقا بل يقول اخبرني قراءة عليه لان الاطلاق بالاخبار يشعر بنطق الشيخ
وذلك من غير نطق كذب وكذا الخلاف فيما لو قال القارئ للراوي بعد قراءة الحديث
عليه ارويه عنك فيقول نعم فالمتكلمون منعوا من الرواية هنا ايضا خلافا للفقهاء احتج
الفقهاء بان الاخبار في اصل اللغة لافادة الخبر والسكوت لا العارض يوجبه من غفلته
وسهوها عند العلم بان المسموع كلام النبي صلعم فيكون اخبارا ولان لكل قوم لهم اصطلاحات
مخصوصة يستعملونها في معان مخصوصة اما على سبيل التجوز او غلب المجاز وصارت الحقيقة مغلوبة
او النقل الى تلك المعاني بحسب عرفهم ولفظ اخبرني وحدثني هنا كذلك لمشابهة
السكوت الاخبار في افادة الظن والمشابهة احدى اسباب المجاز واذا جاز
هذا الاستعمال مجازا واستمر عرف الاخبار بين عليه صار كالمنقول بعرفهم او المجاز
الغالب ولا اقل من ذلك وجب جواز استعماله قياسا على سائر الاصطلاحات وفيه
نظر فانا نمنع اصطلاحاتهم على اطلاق اسم الاخبار على السكوت فانه للشارع فلو اخذ

قراءة صح

خذ مقدمة في الدليل دار مع الحجة للسكوت بانه لم يسمع من الراوي شيئا فقوله حدثني واخبرني
وسمعته كذب واجيب بان الكذب منتف بعرفان العرف على اطلاقه على السكوت و للمناولة وذلك
لك بان يعطيه الشيخ الكتاب ويعرف ما فيه ويقول قد سمعت ما في هذا الكتاب فانه
يكون بذلك محدثا ويكون لغيره ان يروي عنه سواء قال له اروه عني او لم يقل و
لو قال حدث عني ما في هذا الكتاب ولم يقل له اني قد سمعته فانه لا يكون بذلك محدثا له
وانما اجاز التحدث له وليس له ان يحدث به عنه لانه يكون كاذبا ولو صح الشيخ نسخة من كتاب
مسموع فليس له ان يشير الى نسخة اخرى من ذلك الكتاب ويقول سمعت هذا لاختلاف النسخ الا
مع العلم بالاتفاق ز الاجازة وهي ان يقول الشيخ لغيره قد اجزت لك ان تروي ما صح عني
من احاديثي او قد اجزت لك ان تروي عني الكتاب الفلاني واعلم ان ظاهر الاجازة تقتضي ان الشيخ
اباح له ان يحدث عنه بما لم يحدثه به وذلك اباحة الكذب لكن في العرف يجري مجرى ان يقول ما صح
عندك اني سمعته فاروه عني وقد اختلفوا في جواز الرواية بالاجازة فجوزه اصحاب الشافعي واحمد بن
حنبل واكثر المحدثين واتفقوا على تسليط الراوي على قوله اجاز لي فلان الا وحدثني اجازة او اخبرني
اجازة وهل له ان يقول حدثني واخبرني مطلقا فالذي عليه الاكثر عدم الجواز لان ذلك مشعر بنطق الشيخ بذلك
وهو كذب وقال ابو حنيفة وابو يوسف لا يجوز الرواية بالاجازة مطلقا وقال ابو بكر الرازي من الحنفية ان كان المجيز
والمجاز له قد علما ما في الكتاب الذي اجاز له روايته جازت روايته بقوله اخبرني وحدثني وكذا لو كتب انسان
صكا والشهود شاهدون وقال اشهد وا علي بما في هذا الصك جاز لهم اقامة الشهادة عليه بما في ذلك
الكتاب والا فلا احتج الاولون بان المحدث لغيره والطالب لم يخبر الاجماع انه يرويه والا كان اجازة رواية
ما لم يروه فاسقا وهو بعيد من العدل واذا لم تكن الرواية او ظنا اجازته جازت الرواية عنه كما لو كان هو الراوي
اعترض بان المحدث لم يحدثه فيكون التحديث ولا اباحة يجري مجرى فعلها فلم يجز ان يقول الراوي عنه اخبرني
ولا حدثني لانه يكون كذبا ولا قادر على ان يحدث به فحيث حدث به دل على انه صحيح عنده واجيب
بانتقاض ذلك بما اذا كان الراوي مع الشيخ حوالته فانه لم يحدثه به وجهل الشيخ فعل الحديث ولا اباحة عراه
وهو قادر على الرواية بنفسه ومع ذلك فلم يجوز الراوي ان يقول اخبرني وحدثني حيث كانت قراءته عليه مع السكوت
دليل صحة الحديث ولذا لخلاف فيما اذا لم يكن اباه حيث هو سامعه وقال قد اجزت لك ان تروي عني ما فيه و

ولو ان يقول بادلني فلان كذا او اخبرني او حدثني مناولة وكذا الكلام لو كتب اليه الحديث وقال فذكرت
لك روايته عني فانه يدل على صحته وتسليط الراوي على ان يقول كتب لي كذا وحدثني او اخبرني
مكاتبة ولو اقتصر على المناولة والكتابة دون لفظ الاجازة لم يجز له الرواية اذ ليس في الكتابة
والمناولة ما يدل على تسويغ الرواية عنه ولا على صحة الحديث في نفسه تذنيبات ١ نقل السيد
المرتضى عن بعض الناس انه منع الراوي من الحفظ اذا كان قاطعا انه ما حدث بغيره فلا يقول حدثنا
واخبرنا وضعفه السيد بجواز ان يطلق عليه على سبيل التعظيم كما يقول الملك فعلنا وصنعنا لو قرأ
الحديث على الشيخ فقرره عليه فاقر به على ما قرأه عليه فيجوز للمرتضى العمل به توريعا على العمل بخبر الواحد و
يعلم انه حديثه وانه سمعه لا قراره له بذلك ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني كما لا يجوز سمعت
لان معنى حدثني واخبرني انه نطق بحديثه واخبرني بذلك وهذا الكذب بعينه قال وكيف يمتنع سمعت
دون حدثني واخبرني ومن اخبر وحدث لا بد ان يكون سامعا واجاب عن جواز الشهادة
بالاقرار بالبيع اذا قرئ عليه واشهد على نفسه بما فيه بعد تسليمه بان اقراره به وقراءته عليه
لا يقتضيان ان يكذب فيقول حدثني ولم يحدثه او اخبرني ولم يخبره كما لا يقتضيان ان يقول سمعت
واما ان يحكي ذلك الثقة بانه حديثه وسماعه وروايته والشاهد لا يحسن منه ان يقول حدثني او سمعت
لفظه بل يشهد على اقراره واعترافه للراوي ان يقول كالشاهد اعترف لي انه سمعه ورواه على ما قرأه
عليه وليس له ان يقول حدثني او اخبرني قال فقول بعضهم يجب ان يقول حدثني قراءة عليه
حتى يزول الايهام وبعيد ان لفظه حدثني ليس على ظاهرها فما قيدها لان قوله حدثني يقتضي
انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وقوله قراءة عليه يقتضي نقض ذلك فكانه نفى ما اثبت
وفيه نظر لانا نمنع انتفاء حدثني حال انضمامها الى لفظة قراءة انه سمعه من لفظه وادرك
نطقه به ح قال السيد الاجازة لا حكم لها لان ما للمتحمل ان يرويه له ذلك اجازه او
لم يجزه وما ليس له ان يرويه يحرم عليه مع الاجازة وفقدها وليس لاحد ان يجري مجرى
الشهادة على الشهادة في انها تفتقر الى ان يحملها شاهد الاصل لشاهد الفرع لان
الرواية بالاجماع لا يحتاج فيها الى ذلك وان الراوي يروي فالاجازة بين حدثني
واخبرني غير مصيب لان كل لفظ من ذلك كذب لان المخبر ما خبر كما انه ما حدث صح

كما سمعه وان لم يحملوا الرواة تجري مجرى
شهود الاصل في انهم يشهدون وان
لم يحملوا فال درس منفصل صح

البحث الثالث عشر في انفراد الراوي بالزيادة اذا روى اثنان او جماعة
حديثا وانفرد احدهم بزيادة لم يروها الآخر ولا يخالف الزيادة المزيد عليه
كما لو روى جماعة ان النبي صلعم دخل البيت وزاد بعضهم وصلى فيه فهما متقبل روايتهما
فان تغاير المجلس تثبت الزيادة فانه لا يمتنع ان يكون الرسول في وقت دخل ولم يصل
ودخل في وقت آخر وصلى او انه دخل وصلى لكن المخبر اهمل نقل الصلوة ونقلها الآخر
وكذا لا يمتنع ان يكون النبي صلعم قال في مجلس سئل فيه عن ماء البحر هو الطهور
ماؤه ثم قال في مجلس آخر سئل فيه عنه ذلك بعينه ثم زاد الحل ميتته واذا
كان كذلك نقل الراوي يقتضي قبول قوله ولم يوجد ما يترجح فيه فوجب قبوله
وان اتحد المجلس فالذين لم يرووا الزيادة ان كانوا عددا لا يجوز ان يذهبوا
عما يضبطه الواحد لم يقبل الزيادة وحملت رواية روايتها على سهوه وانه قد سمعها
من غير النبي صلعم وظن انه سمعها منه هذا ان نفوا الزيادة والا فالوجه القبول لوجود
المقتضي للقبول وهو رواية العدل السالم عن معارضة التكذيب وان كانوا عددا يجوز
ان يذهبوا عن ضبط ما ضبطه الواحد فان لم يكن الزيادة مغيرة لاعراب الباقي قبلت
الا ان يكون المسك عنها اضبط من الراوي لها وبه قال جماعة الفقهاء والمتكلمين وقال
بعض المحدثين واحمد في رواية لا تقبل لنا ان عدالة الراوي تقتضي قبول خبره وامساك
الراوي الثاني عن روايتها لا يترجح فيه لاحتمال عروض سهو له حال ذكر الرسول صلعم تلك الزيادة
او عروض شغل قلب بفكر وغيره او عطاس او دخول انسان او الالتفات الى المحدث
لم الى غير ذلك من الشواغل واذا وجد المقتضي السالم عن المعارض وجب القبول لا يقال
كما يجوز السهو على المسك يجوز على الراوي لانا نقول لا نزاع في الجواز لكن راوي
الزيادة احد من السهو فان ذهول الانسان عما سمعه اكثر من توهمه فيما لم يسمع انه
سمعه نعم لو صرح المسك بنفي الزيادة وقال انه صلعم وقف على قوله هو الطهور ماؤه
واستطرب فلم يأت بعده بكلام حصل التعارض ورجع الى الترجيح لا يقال راوي
الزيادة سمعها من غير الرسول عليه السلام فتوهمها منه وليس حمل اهمال المسك على

السهو اولى من هذا السهو ولعل راوي الزيادة ذكرها على سبيل التاويل والتفسير فظن السامع انها زيادة في الحديث المروي كما روى ابن عباس عن النبي صلعم انه نهى عن بيع الطعام قبل ان يستوفى قال ابن عباس ولا احسب غير الطعام الا كالطعام فادرجه بعض الرواة في الحديث وكذا كما روي عن النبي صلى الله عليه واله انه قال فاذا زادت الابل على مائة وعشرين استونفت الفريضة فظن الراوي ان المراد الاستيناف اعادة الفرض في المائة الاولى فقال في كل خمس شاة فادرج ذلك في كلام النبي عم ومع معارض الاحتمالات فليس الحمل على الزيادة اولى من تركها بل الترجيح للترك بوجهين ا احتمال تطرق السهو والغلط على الواحد اكثر من احتمال تطرقه الى الجماعة ب الترك على وفق النفي الاصلي والاثبات على خلافه فكان اولى والجواب بعيد حمل الرواية على التاويل وان الظاهر من حال العدل انه لا يدرج في كلام النبي عم ما ليس منه لانه تدليس ولو جوز ذلك جاز في كل حديث والترجيح الاول الترك لا يطرد على تقدير تساويهما والثاني يعارض بما لو كانت مقتضية لنفي حكم لولا الثبت وان كانت الزيادة
معيرة لاعراب الباقي كما روي احدهما ادوا عن كل نسمة صاعا من تمر وروي الاخر نصف صاع من تمر لم تقبل حلافا لابي عبد الله البصري لحصول التخالف اذ الصاع معربا للنصف غير الصاع معربا بالجر ومعارض لم وصنه فيرجع الى الترجيح ثوثب لو اتحد راوي الزيادة ومسقطها فروى الحديث مرة مع الزيادة واخرى بدونها فان اسندهما الى مجلسين قبلت سواء كان الاسقاط اولا او ان اتحد المجلس فالاقرب لا اعراب تعارضت روايتا كما تعارض روايتا الراويين وان لم تغيره فان كان عدد روايته الزيادة اقل من عدد امساكه لم تقبل لان حمل الاقل على السهو اولى من حمل الاكثر عليه الا ان يقول سهوت في تلك المرات وتذكرت في هذه المرة فيصار الى الاقل على الاكثر لاجل التصريح وفيه نظر لان السهو عما سمع اولى من السهو بما لم يسمع انه قد سمع فيتعارض الترجيحان من الطرفين ويرجع الى غيرهما وان كانت عدد الزيادة اكثر قبل لان حمل الاقل على السهو اولى ولان حمل السهو على نسيان ما سمعه اولى من حمل السهو على توهم انه سمع ما لم يسمع وان تساويا قبلت الزيادة لان هذا السهو اولى من ذلك تنبيه اذا سمع الراوي حديثا واراد نقل بعضه وحذف البعض فان كان المحذوف لا يتعلق بشيء من الباقي جاز ذلك اجماعا لانه بمنزلة اخبار متعدد ومن سمع اخبارا متعددة فله رواية البعض وان كان الاولى نقل الجميع بتمامه لقوله عم نضر الله امرا اسمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها وان كان للباقي به تعلق كان

الزيادة صح

تصادم

المقصد الثاني عشر في القياس

يشتمل على ذكر غاية مثل نهيه عن بيع الثمار حتى تزهي او على شرط كقوله عم من بدل دينه فاقتلوه او استثناء او صفة كقوله لا تبيعوا البر بالبر الا سواء بسواء لم يجز حذف البعض الذي هو الشرط والغاية او الاستثناء لتغير الحكم ح ويلزمه منه تبديل الشرع المقصد الثالث عشر في القياس وفيه فصول الاول في ماهيته واركانه وفيه مباحث الاول في الماهية القياس لغة التقدير يقال قست الارض بالقصبة وقست الثوب بالذراع اي قدرته بذلك وهو من الامور النسبية فيستدعي امرين يضاف احدهما الى الاخر بالمساواة واما في الاصطلاح الجاري بين الفقهاء فقال المحققين الدو قياس العكس وهو عبارة عن تحصيل نقيض حكم معلوم في غيره لافتراقهما في علة الحكم كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا في الاعتكاف لم يكن شرطا له عند نذره ان يعتكف صائما كالصلوة فانها لم يكن شرطا في الاعتكاف لم تكن شرطا له اذا نذر ان يعتكف مصليا والاصل الصلوة والفرع الصوم وحكم الصلوة انها ليست شرطا في الاعتكاف والثابت في الصوم نقيضه وهو انه شرط وقد افترقا في العلة فان العلة التي لاجلها لم تكن الصلوة شرطا في الاعتكاف انها لم تكن شرطا فيه حالة النذر وقد اختلف في حده فقال بعضهم انه اصابة الحق ويبطل باصابة الحق بالكتاب والسنة والاجماع ولان اصابة الحق نتيجة القياس لا نفسه وقال اخرون انه بذل الجهد في استخراج الحق ويبطل بما تقدم وقيل انه عبارة عن التشبيه ويلزم منه ان يكون تشبيه احد الشيئين بالاخر في المقدار او في بعض صفات الكيفيات كاللون والطعم قياسا شرعيا وقيل انه الدليل الموصل الى الحق ويبطل بالادلة كلها وقال ابو هاشم انه عبارة عن حمل الشيء على غيره واجراء حكمه عليه وليس بجامع لخروج القياس الذي فرعه معدوم ممتنع لذاته فانه ليس بشيء ولا بحمل الشيء على غيره واجرا حكمه عليه قد يكون من غير جامع فلا يكون قياسا وقال القاضي عبد الجبار انه حمل الشيء على الشيء في بعض احكامه بضرب من التشبيه وهو باطل بما تقدم وقال ابو الحسين البصري انه تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد وهذا يبطل حد مطلق القياس ثم اعترض لنفسه بان الفقهاء يسمون قياس العكس قياسا وليس هو تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم بل هو تحصيل نقيض حكم الشيء في غيره لافتراقهما في علة الحكم واجاب بان تسميته قياس العكس قياسا من باب المجاز لفوات خاصية القياس فيه وهو الحاق الفرع بالاصل في حكمه لما بينهما من المشابهة واورد على حده ان الحاصل في الفرع ليس نفس حكم الاصل بل مثله ولان تحصيل حكم

ونزه العلة عن موجودة في الصوم لا شرط في الاعتكاف حالة النذر اجماعا الثاني فيبس الطرد صح

الاصل لما كان مساويا للحكم الثابت في الفرع صح اطلاق الوحدة عليهما وهذا يعرف الشيء بخاصيته كما يقال الكوز الذي يشرب به الماء والكرسي ما يجلس عليه وقال القاضي ابو بكر واختاره جمهور الاشاعرة انه حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من حكم او صفة او نفيهما عنه وذكر المعلوم ليتناول الموجود والمعدوم والقياس يجري فيهما ولو ذكر الشيء لاختص بالموجود ولو ذكر الفرع اوهم اختصاصه بالموجود وايضا فلا بد من معلومين لان يكون اصلا لان القياس النسوية وانما تتحقق بين امرين ولانه لولا الاصل كان اثبات الحكم في الفرع بمجرد التحكم وايضا الحكم قد يكون نفيا وقد يكون اثباتا وايضا الجامع قد يكون حكما وقد يكون حكما شرعيا وكلاهما قد يكون نفيا وقد يكون اثباتا والحد مشتمل على الجميع واعترض عليه من وجوه ا ان اردت بحمل احد معلومين على الاخر اثبات مثل حكم احدهما للاخر كان قولك في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما تكرارا من غير فائدة وان اردت غيره فبينه والتكرار والفع يجب عنهما في الحد وبتقدير ان يكون المراد منه شيئا اخر لا يجوز ذكره في تعريف القياس لتمام ماهية القياس من دونه فيكون زائدا لا يجوز ذكره في الحد ب قوله في اثبات حكم لهما يشعر باسناد الحكم في الاصل والفرع الى القياس وهو باطل فان القياس فرع ثبوت الحكم في الاصل فلو كان ثبوته في الاصل فرعا عليه دار ح الثابت بالقياس اعم ان يكون حكما او صفة كقولنا الله تعالى عالم فله علم قياسا على الشاهد فالصفة ان اندرجت في الحكم لزم التكرير في قوله من حكم او صفة لان الصفة احد اقسام الحكم وان لم يندرج كان التعريف ناقصا لانه ذكر ثبوت الحكم وعدمه ولم يذكر ثبوت الصفة وعدمها فلا يخلو الحد عن الزيادة او النقصان د المعتبر في ماهية القياس اثبات مثل حكم معلوم لمعلوم اخر بجامع مطلقا ولا يتوقف في الحد على جزئيات الجامع من كونه حكما او صفة ونفيا للحكم او للصفة لوجود ماهية القياس منفكة عن كل واحد من تلك الجزئيات وان كان لا بد له من قسم ما دام ما ينفك عنه الماهية لا يعتبر في تحقق الماهية ولان الجزئيات لو وجب ذكرها في الحد لوجب ذكر جميع الجزئيات والجامع كما ينقسم الى الحكم والصفة ونفيهما فكذا ينقسم الى الوجوب والحظر وغيرهما والوجوب ينقسم الى الموسع والمضيق والمخير والمعين وغير ذلك ه كلمة او للابهام وماهية كل شيء معينة والابهام ينافي التعيين فلا يجوز ذكره في الحد لا يقال كونه بحيث يلزم احد هذه الامور حكم معين لانا نقول فالمعتبر في الماهية

في الفرع هو حكم الفرع فان حكم الاصل فان كان تحصيل حكم الفرع وهو نتيجة القياس وثمرته الشيء لا يكون هو نفسه وقيه نظر فان حكم الاصل صح

هيئة ملزومة هذه الامور وهو كونه جامعا من حيث انه جامع فلكون ذكر الاوامد الحد وعن و القياس الفاسد نوع من مطلق القياس لانه قابل للتقسيم اليهما ولانه قياس مع كيفيته فيكون قياسا وهو خارج عن التعريف لان قوله بامر جامع يختص بالقياس الصحيح فيجب ان يقول بامر جامع في ظن المجتهد فان القياس الفاسد حصل فيه الجامع في ظن المجتهد وان لم يحصل في نفس الامر واجيب عن ا ان المراد من الحمل التشريك بينهما في حكم احدهما مطلقا وقوله في اثبات حكم او نفيه اشارة الى ذكر تفاصيل ذلك الحكم واقسامه وذكرها بيانا لا يكون تكرارا وفيه نظر فان التشريك والحمل واحد وعن ب ان القياس مركب من اصل وفرع وجامع وحكم الاصل وحكم الاصل لا يستند في نفسه ولا فيه الى مجموع هذه الامور لعدم توقفه على نفسه ولا على الفرع بل توقف على الوصف الجامع وهو العلة حيث ان الشرع لم يثبت الحكم في الاصل لاجلها بناء عليه ولهذا قيل في الحد في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع والوصف الجامع ركن في القياس وليس هو نفس القياس ولا الثابت والمثبت بالقياس انما هو حكم الفرع لا غير وفيه نظر لانا منعنا من استناد حكم الاصل الى القياس فيهذا الاعتراض القياسي انما هو حكم الفرع لا غير وفيه نظر لانا منعنا على الحد انه يشعر بتعيين ذلك وعن ح ان الحد انما هو للقياس الشرعي والثابت به الصفة حكما شرعيا وعن د انه ذكر اقسام الجامع وان لم يكن شيء منها داخلا في ماهية القياس لكنه لعسر تعريف مفهوم القياس عليه بل المسالمة في الكشف والايضاح بذكر الاقسام وفيه نظر لان الجواب اخص من الكلي ولان ما ليس جزءا لا يجوز ذكره في الحد ولان الاجزاء اظهر من كل شيء وعن ه ان التحديد والتعريف قد تم بقولنا حمل معلوم على معلوم بامر جامع بينهما وما وقع فيه الترديد بحرف او ذكر لزيادة البيان وعن و ان المراد تحديد الصحيح ثم اعترض على الحد بان الحكم في الفرع نفيا واثباتا فرع على القياس اجماعا وليس ركنا في القياس لان نتيجة الدليل لا يكون ركنا فيه والا لزم الدور فيلزم من اخذ اثبات الحكم في الفرع ونفيه عنه في حد القياس ان يكون ركنا فيه وهو ممتنع وقد اخذه حيث قال في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما وهو اشارة الى الفرع والاصل ثم حمل الحد انه القياس استواء بين الفرع والاصل في العلة المستنبطة وحكم الاصل ويبطل بما ذكره فان الاستواء في حكم الاصل عبارة عن ثبوت

فلا يكون ثبوت الحكم في الاصل والا لانوقف القياس بل بالعلة وليست نفس القياس صح

الحكم في الفرع فان ورد عليه الدور ورد على حده ثم نجيب منع القياس المنصوص على علته دقيق
انه عبارة عن اثبات مثل حكم معلوم لمعلوم اخر لاجل اشتباههما في علة الحكم عند المثبت فالاثبات
يراد به القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والظن سواء تعلقت هذه الثلاثة بثبوت الحكم
او بعدمه وقد يطلق الاثبات ويراد به الجزء اللسان لدلالته على الحكم الذهني واما تصور
المثل فبديهي لان كل احد يعلم بماثلة الحار للحار ومخالفته للبارد ولو لم يحصل تصور ماهية التماثل
والاختلاف الا بالاكتساب لكان الخالي عن ذلك الاكتساب خاليا عن ذلك التصور
فيكون خاليا عن هذا التصديق ولما علمنا ان قبل كل اكتساب يعلم بالضرورة هذا التصديق
المتوقف على ذلك التصور علمنا ان حصول ذلك التصور غني عن الاكتساب والحكم قد مر تعريفه
ولا نعني بالمعلوم متعلق العلم فقط بل والاعتقاد والظن لاطلاق الفقهاء العلم على هذه
الامور وسياتي تعريف العلة وقلنا عند المثبت ليشمل الصحيح والفاسد ولا يرد علينا قياس
العكس وقياس التلازم كقولنا ان كان هذا انسان فهو حيوان ثم يستثنى عين المقدم او نقيض
التالي وللمقدمتين والنتيجة مثل كل جسم مولف وكل مولف محدث فانا نمنع اسم القياس في التلازم
وللمقدمتين لانه عبارة عن التسوية ولا يحصل الا بعد تشبيه صورة لا يغني عن التلازم والمقدمتين
مع النتيجة قلنا التسوية حاصلة لان العلم في كل من المقدمتين معلوم وفي النتيجة مجهول
المط من المقدمتين يوجب صيرورته الحكم للمط مساويا للعلم في المقدمتين في صفة المعلومية لا انا نقول
قياس العكس في الحقيقة تمسك بنظم التلازم واثبات لاحدى مقدمتي التلازم بالقياس فانا
نقول لو لم يكن الصوم شرطا في الاعتكاف لم يصر شرطا بالنذر لكنه يصير شرطا بالنذر فهو شرط له مطلقا
وهو تمسك بنظم التلازم واستثناء لنقيض اللازم لانتاج نقيض الملزوم ثم يثبت المقدمة الشرطية بالقياس الى
ما لا يكون شرطا للشيء في نفسه لم يصر شرطا له بالنذر كما في الصلوة وهو قياس طردي ويجمع
في التلازم وفي المقدمتين مع النتيجة القياسية ولولا هذا الوجه في اطلاق اسم القياس
لوجب التسمية لكل دليل به فان التمسك بالنص يجعل مطلوبه مساويا للنص في المعلومية ولو صح ذلك
لامتنع ان يثبت الحكم في محل النص بالقياس ولو اريد تعريف القياس قيل انه قول مولف

مولف من اقوال اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول اخر البحث الثاني في اركانه قد عرفت ان القياس
هو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بجامع مشترك بينهما ولا يتحقق ماهيته الا بهذه الامور الاربعة
لانه نسبة بين شيئين هي التساوي لا من كل وجه بل في الحكم الشرعي لاجل جامع صالح
للتعليل فالامور الاربعة هي ا الاصل ب الفرع ج العلة د الحكم فان اقيسنا النبيذ على الخمر
في التحريم فاصل القياس اما ان يكون هو الحكم الثابت في الخمر او علة ذلك الحكم اعني الباعث عليه وهو
الاسكار المناسب له او النص الدال على ثبوت ذلك الحكم فالفقهاء جعلوا الاصل اسما لمحل الحكم
المنصوص عليه وهو الخمر والمتكلمون جعلوه اسما للنص الدال على ثبوت ذلك الحكم وضعف
قول الفقهاء بان اصل الشيء ما يتفرع عليه غيره والحكم المطلوب اثباته في النبيذ عليه ولو وجد ذلك
الحكم في صورة اخرى ولم يوجد في الخمر امكن تحريم النبيذ عليه فالحكم المطلوب اثباته غير متفرع
على الخمر بل على الحكم الحاصل فيه وضعف قول المتكلمين من هذا الوجه لانا لو وقفنا علمنا الحرمة للخمر
بالضرورة او بالعقل امكننا تفريع حكم النبيذ عليه ولو قدرنا ان النص لم يدل على الحرمة في صورة
خاصة لم يمكن ان يفرع عليه حكم النبيذ تفريعا قياسيا وان امكن تفريعا نصيا واذا كان كذلك
لم يكن النص اصلا للقياس بل الحكم في محل الوفاق او علة ذلك الحكم فينبغي ان يكون الاصل هو الحكم
~~العلة الحلاف~~ وينبغي في محل الثابت في محل الوفاق او علة ذلك الحكم اذا عرفت هذا فنقول الحكم
اصل في محل الوفاق فرع في محل اصل في محل الخلاف فانا ما لم نعلم ثبوت الحكم في محل الوفاق لا
نطلب علته ومتى علمنا ذلك الحكم ولا يطلب علته اصلا فما لم يتوقف اثبات علة الحكم في الوفاق
على اثبات ذلك الحكم ولم يتوقف اثبات الحكم على اثبات علته كانت العلة فرعا على الحكم في محل
الوفاق والحكم اصلا فيه واما في محل الخلاف فما لم يعلم حصول العلة فيه لا يمكننا اثبات الحكم
فيه ولا ينعكس فكانت العلة اصلا في محل الخلاف والحكم فرعا فيه ولا يخلو اقوال الفريقين من
وجه لانه ثبت ان الحكم الحاصل في محل الوفاق اصل وثبت ان النص اصل لذلك الحكم فالنص
اصل اصل الحكم المطلوب واصل الاصل اصل فجاز تسمية النص به كما قال المتكلمون ولان الحكم الذي
هو الاصل محتاج الى المحل فكان محل الحكم اصلا للاصل فجاز ان يسمى اصلا كما قال الفقهاء لكن تسميه
العلة في الفرع اصلا اولى من تسمية الحكم في الاصل الذي هو محل الوفاق اصلا لان العلة

العلة موثرة في الحكم والمحل غير موثر في الحكم فجعل علة الحكم اصلا له اولى من العلة الموثر
ومطلق العلة شامل المحل لانه علة مادية كما ان الموثر عليه فاعلة واعلم ان الاصل
ما يبتني عليه غيره كقولنا معرفة الله تعالى اصل في معرفة الرسالة من حيث ان معرفة الرسول تنبني على معرفة
المرسل وتبت انهم لما عرفوه نصب من غير افتقار الى غيره كما يقول في تحريم الخمر انه اصل لانه لا يتفرع
الى غيره وحصل الخلاف في الاصل ما هو هل هو النص او الخمر او الحكم الثابت في الخمر وهو
التحريم مع الاتفاق على ان العلة في الخمر وهي الشدة المطربة ليست هي الاصل فعند المتكلمين
انه النص الدال على تحريم الخمر كما تقدم لانه الذي يبتني التحريم عليه وعند الفقهاء الخمر لان الاصل
ما كان حكم الفرع مردود اليه ومقيسا منه وهو انما يتحقق في الخمر وقال اخرون انه الحكم
الثابت في الخمر لان الاصل ما يتفرع عليه غيره وكان العلم به موصلا الى العلم بغيره وهذه الخاصية
موجودة في حكم الخمر لا النص لانه الطريق للوصل الى العلم بالحكم ولا الخمر لانا قد نعلم الخمر ولا نعلم
ان الحرمة ثابتة فيه ولا في الفرع بخلاف ما اذا علمنا الحكم وهذا النزاع لفظي واما الفرع
فعند الفقهاء عبارة عن محل الخلاف وعند الاخرين الحكم المطلوب اثباته لان محل الخلاف غير متفرع
على الاصل بل الحكم المطلوب اثباته فيه هو المتفرع عليه واعلم ان اطلاق لفظ الاصل على محل الوفاق
اولى من اطلاق لفظ الفرع على محل الخلاف لان محل الوفاق اصل اصل لانه اصل الحكم الحاصل
فيه لانه محل الحكم فيه اصل القياس فالمحل اصل اصل القياس واما محل الخلاف فانه اصل
فرع لانه اصل الحكم المطلوب اثباته فيه وذلك الحكم فرع القياس فكان اصل فرع القياس واطلاق
اسم الاصل على اصل الاصل اولى من اطلاق اسم الفرع على اصل الفرع اذا عرفت هذا فالمباحث
الاتية انما هي على مصطلحات الفقهاء في ان الاصل محل الوفاق والفرع محل الخلاف واما العلة
فهي الوصف الجامع بين الاصل والفرع كالاسكار في التحريم وجوهر الثمنية او الكيل او
الوزن او الطعم في تحريم الربا ولعلم ان هذا الوصف الجامع بين الاصل والفرع قد يكون
باعثا على الحكم وقد يكون امارة عليه على ما سياتي واما الحكم فهو المطلوب اثباته في الفرع
من الاحكام الشرعية الخمسة التي هي الوجوب ومقابلاته او الثابت بخطاب الوضع
كالصحة والبطلان ونحوهما البحث الثالث في تقسيم القياس وهو على خمسة اوجه البحث الاول قسمته

قسمته بالنسبة الى العلم والظن الاول القياس اما قطعي او ظني اما القطعي فهو ما كانت مقدمته
قطعية ولا خلاف في وجوب العمل به فانا اذا اعتقدنا اعتقادا يقينيا ان الحكم في محل الوفاق معلل
بوصف ثم علمنا حصول ذلك الوصف بتمامه في محل النزاع حصل لنا اعتقاد يقيني بان الحكم في محل النزاع
كالحكم في محل الوفاق ولو كانت المقدمات ظنيتين او احديهما فالنتيجة ظنية فان كان في الامور الدنيوية
كان حجة عند الجميع وان كان في الاحكام الشرعية فقد اختلفوا فيه على ما ياتي ومعنى قولنا انه حجة
~~في~~ وان كان في الاحكام الشرعية او احصل ظن تساوي الصورتين في الحكم كان مكلفا بالعمل به ونا
عنه ومن ابى كونه حجة منعهما واعلم ان الجمع بين الاصل والفرع تارة يكون بالعلة ام الفارق وبين تخريج
المناط وتارة يكون باستخراج الجامع وهذا لا بد من بيان ان الحكم في الاصل معلل بكذا ثم من بيان
وجود ذلك المعنى في الفرع ويسمى الاول تخريج المناط والثاني تحقيق المناط الثاني تقسيمه
بالنسبة الى اولوية الحكم في الفرع وعدمها وتقريره ان المعنى الجامع بين الاصل والفرع اما
ان يكون اقتضاؤه للحكم في الفرع اولى منه في الاصل او يكون مساويا او ادنى فالاول كتحريم الضرب
بالنسبة الى تحريم التافيف ولحن معناه وسواء كان قطعيا او ظنيا والثاني كما في الحاق الامة
بالعبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق والثالث مثل الحاق النبيذ بالخمر في التحريم وهذا
الثالث قد وقع الاتفاق على انه قياس واختلفوا في الاولين فقيل انهما قياس وقيل
انهما ليسا بقياس الثالث القياس اما جلي او خفي فالجلي ما كانت العلة فيه منصوصة
او غير منصوصة الا ان الفارق بين المقيس والمقيس عليه مقطوع بنفي تاثيره فالاول
كالحاق تحريم الضرب الابوين بتحريم التافيف بعلة كف الاذى عنهما والثاني كالحاق الامة
بالعبد في تقويم النصيب حيث عرفنا انه لا فارق بينهما سوى الذكورة في الاصل والانوثة في الفرع
وعلمنا عدم التفات الشارع الى هذا الفارق في احكام العتق وان التفت اليه في غيره
واما الخفي فهو ما كانت العلة فيه مستنبطة من حكم الاصل كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد
الرابع القياس اما موثر او ملايم فالموثر يطلق باعتبارين ا ما كانت العلة الجامعة فيه
منصوصة بالصريح او بالايماء او مجمعا عليها ب ما اثر عين الوصف الجامع في عين الحكم او عينه
في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم واما الملايم فما اثر جنسه في جنس الحكم وسيتم من جعل الموثر ما اثر

حسنة في تعيين الحكم خاصة والملائم ما لم يأت الاقسام الخامس القياس ينقسم الى قياس علة والى
قياس دلالة والى القياس في معنى الاصل لان الوصف الجامع بين الاصل والفرع ان كان قد صرح
به وانما كان هو العلة الباعثة على الحكم في الاصل فهو قياس العلة كالجمع بين النبيذ والخمر في تحريمه
بجامع الشدة المطربة وتسمى قياس العلة للتصريح فيه بالعلة وان كان دليل العلة لا نفسها فهو
قياس الدلالة كالجمع بين النبيذ والخمر بجامع الرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة وكالجمع بين الاصل
والفرع باحد موجبي العلة في الاصل استدلالا به على الموجب الآخر كالجمع بين قطع ايدي الجماعة بيد الواحد
وقتل الجماعة بالواحد في وجوب القصاص عليهم بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم [illegible]
ايجابها وان لم يصرح بالوصف الجامع كما في الحاق الامة بالعبد في تقويم نصيب الشريك [illegible] بواسطة
نفي الفارق سمي القياس في معنى الاصل السادس القياس ان كان طريق اثبات العلة المستنبطة
فيه المناسبة سمي قياس الاخالة وان كان الشبه سمي قياس الشبه وان كان السبر والتقسيم سمي
قياس السبر وان كان الطرد والعكس سمي قياس الطرد الفصل الثاني في انه هل يتعبد بالقياس
ام لا وفيه مباحث الاول في جوازه عقلا اختلف الناس في ذلك فجوزه اكثر الصحابة والتابعين وبعض
الامامية كالسيد المرتضى وغيره والشافعي وابو حنيفة ومالك واحمد واكثر الفقهاء والمتكلمين وقال
بعض الشيعة والنظام وجماعة من معتزلة بغداد كيحيى الاسكافي وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب
يستحيل ورود التعبد بالقياس وان اختلفوا في المأخذ وهولاء اختلفوا فقال بعضهم انه يستحيل
بشرعنا وبعضهم منع من التعبد في كل الشرائع وقال القفال من الشافعية وابو الحسين البصري
ان العقل موجب لورود التعبد بالقياس والحق الجواز عقلا وان امتنع سمعا لنا وجوه ا انه
لا استبعاد عند العقلاء كافة في ان يقول الله تعالى [illegible] وهو عصيان لان العقل [illegible]
[illegible] ما كان في معناه كالجوع والعطش وغيرهما ولكن حرمت [illegible]
على ظنكم ان علة التحريم الاسكار المفضي الى وقوع [illegible] فقيسوا [illegible]
في ذلك فانه يكون حسنا غير قبيح ولو كان ممتنعا عقلا لما حسن ذلك ب القياس يفيد
الظن وكما جاز التعبد بالظن في [illegible] والشهادة وخبر الواحد عند القائلين به
والرجوع في التقويم الى قول من لا يوجب قوله العلم فليجز التعبد به في القياس لعدم

لعدم الفرق بين الامرين ج التعبد بالقياس فيه مصلحة لا يحصل بدونه وهي ثواب
المجتهد على اجتهاده واعمال فكره وبحثه في استخراج علة الحكم المنصوص عليه التعدية
الى محال اخر لقوله عم ثوابك على قدر نصبك احتج المانعون بوجوه ا قال النظام
سبرنا احكام الشرع فوجدناها مبنية على استواء المختلفات واختلاف المتماثلات
فيمتنع القياس اما الاولى فظاهرة فان بعض الازمنة والامكنة اشرف من بعض مع استوائها
في الحقيقة فان ليلة القدر خير من الف شهر وشرف الكعبة على جميع البقاع وجعل التراب
طهورا مع انه ليس صالحا للغسل [illegible] وتسوية الخلقة وفرض الغسل من المني دون البول [illegible]
[illegible] بالتطهير عنه ونهى عن ارسال السبع [illegible] واباح ارسالها على البهيمة المتعمة و
قصر الرباعية دون الثنائية والثلاثية واسقط الصلوة والصوم عن الحائض واوجب قضاء
الصوم والصلوة اعظم [illegible] وحمل [illegible] الشوها [illegible] والمائة من الجواري الحسان
لا تحص وحرم النظر الى شعر العجوز الشوهاء [illegible] الشباب [illegible]
الامة [illegible] الشباب [illegible] النظر الى محاسن الامة الحسناء [illegible]
[illegible] وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير وجلد بالقذف بالزنا ولم يجلد بالقذف
بالكفر وقبل في القتل والكفر شاهدين واوجب في الزنا اربعة وهو دونهما وجلد قاذف الحر الفاجر
دون قاذف العبد العفيف واوجب على المعتدة للوفاة عمان بعدها [illegible] وفرق في العدة
بين الموت والطلاق مع ان حال الرحم لا يختلف فيهما وحمي استبراء الامة بحيضة والحرة
المطلقة ثلاث حيض واوجب غسل اعضاء الطهارة بالخارج من احد السبيلين مع ان غسل
ذلك المكان انسب واذا ثبت ذلك ومدار القياس على ان الصورتين اذا تماثلتا في الحكمة
والمصلحة وجب استواؤهما في الحكم امتنع القول به والاتسم [illegible] المتماثلات
والجمع بين المختلفات في تلك الصور فلما لم [illegible] ذلك علمنا فساد الالحاق وهذه حجة
النظام على امتناع العمل بالقياس في شرعنا ب البراءة الاصلية قطعية والقياس ظني
فالحكم الثابت بالقياس ان وافقها انتفت فائدته وان خالفها لم يجز العمل به لما عرفت
خالفها لم يجزم

في الاحكام واستواء المختلفات في بيان اختلاف المتماثلات والجمع [illegible]

لقصره

العدة م
يختلف م

كلا

من ان الظن لا يعارض القطعي ج انما يتم القياس اذا سلم ان الاصل بقاء كل شي على ما كان عليه
اولا اذ لولاه لم يحصل لنا التكليف بالقياس لو كلف به ولما عرف بقاء حكم الاصل فان الحكم
الثابت بالقياس ان كان نفيا فلا حاجة الى القياس لانا علمنا ان هذا الحكم كان معدوما
في الازل والاصل بقاؤه فيحصل ظن ذلك العدم فيكون اثبات ذلك الظن بالقياس [illegible]
اخرى عبثا لا يفيد [illegible] لا نسلم لكن بشرط ان لا ينتقض
الدليل الثاني الى الاول اما اذا انتفى فلا [illegible] يكون تطويلا من غير فائدة وان كان اثباتا
وقد سبق ان الاصل البقاء واستلزامه ظن عدم الحكم لسبق العدم فلو اقتضى القياس ثبوته
مع ان القياس متفرع على اصالة البقاء لزم التعارض بين اصالة البقاء الذي هو الاصل والقياس
الذي هو الفرع ومثل هذا التعارض يقتضي ترجيح الاصل على الفرع فيبطل القياس د القياس انما يفيد
ظن الحكم لو ظننا كونه في الاصل معللا بالوصف والثاني باطل لما يأتي من استحالة تعليل الاحكام الشرعية
وهذه الوجوه الثلثة تمنع من افادة القياس الظن وتمنع من القياس في جميع الشرائع ه
القياس يفيد الظن والظن لا يجوز اتباعه لانه قد يخطي وقد يصيب فالامر به امر بما يجوز
ان يكون خطاء وهو باطل وهذه ما اكثر حجة من منع من اتباع الظن و العمل بالقياس عمل
بادون البيانين لان تنصيص صاحب الشرع على الحكم اظهر في البيان من التفويض الى
القياس بالضرورة وقادرون على اعلاهما لامكان التنصيص على الاحكام بالقواعد الكلية
بخلاف الشهادة والقيم في المتلفات واروش الجنايات والتمسك بالامارات
في معرفة القبلة والامراض والارباح والامور الدنيوية لاختلافها باختلاف الاشخاص
والازمان والامكنة والاعتبارات والوجوه فيتعذر التنصيص عليها لانه تنصيص على
ما لا يتناهى فلهذا اكتفى فيها بالظن لكن الاقتصار على الادون مع القدرة على الاعلى باطل
لانه اذا لم يقع البيان على ابلغ الوجوه حسن من المكلف جعل عدم التبيين على صعوبته
البيان لا على مصيره مع الاتيان بالبيان الكامل ازاحة لعذر المكلف فكان كالتطف في
ترك المفسدة في الوجوب ز التعبد بالقياس يفضي الى الاختلاف بان يظن كل واحد

ونحوهم

واحد من المجتهدين خلاف ظن الآخر اما في العلة او غيرها والاختلاف ليس من
الدين لقوله تعم ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقوله تعم ولا
تفرقوا ولا تنازعوا ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا ولا تكونوا كالذين تفرقوا
واختلفوا ذكر ذلك كله في معرض الذم فلو كان من الدين لم يكن عليه ذم ح اذا اختلف
الائمة في نظر المجتهدين فان قيل كل مجتهد مصيب لزم كون الشي ونقيضه حقا وهو محال
وان قيل المصيب واحد فليس تصويب احدهما اولى من الآخر ط انه عم اوتي جوامع الكلم
واختصرت له الحكم اختصارا فلو كان التنصيص على الاشياء الستة في الربوا نصا للقياس
ما عداها عليها مع انه كان قادرا على ما هو اصرح واخلاف والجمل ادفع بان يقول حرمت
الربوا في كل مطعوم لكان قد عدل عن المفهوم الظاهر عند كل احد المحصول به [illegible]
الى امر خفي يختلف فيه بين العقلاء وهو مناف للحكمة والفصاحة ى حكم الاصل ان ثبت بالنص
امتنع اثباته في الفرع التابع له لعدم وجود النص فيه وتعين اثباته فيه بغير طريق حكم
الاصل والا لما كان تابعا ولا فرعا له وان ثبت بعلة كان الحكم المقطوع به في الاصل معللا
بعلة مظنونة وهو محال ولان العلة في الاصل مستنبطة من حكم الاصل ومتفرعة عليه و
ومتفرعة عليه والمتفرع عن الشي لا يكون مثبتا لذلك الشي والا دار يا النص على العلة لا
يستلزم التعدية لقصور اللفظ عنه فانه لو قال اعتق كل اسود فيتعين جميع السودان بخلاف
ما لو قال اعتق غانما لسواده فالمستنبطة اولى يب لو جاز التعبد بالقياس في الى
الفروع لظن المصلحة لجاز مثله في اصول الائمة والثاني محال والا لزم تسلسل
الشرعيات صالح فلو جاز اثباتها بالقياس لجاز ان يتعبد بالاخبار عن كون زيد في
الدار عند غلبة الظن بكونه فيها بالامارات وهو محال يج القياس يحتمل الظن فلا يجوز
تكليف الخلق به لئلا يتخبطوا فيه فيحكمون بما يكون مخالفا للحق يد حكم الله تعم
خبره وذلك لا يعرف الا بالتوقيف لا بالقياس الذي هو من فعلنا لا من توقيف
الشارع يه الجلي من الاحكام الشرعية لا يعرف الا بالنص فالخفي اولى كالمدركات فان
الجلي والخفي متساويان في انهما لا يدركان الا بالحس يو لو كان الشرعيات على الامتثال

بحر

انفكاكها في العلل العقلية فانه يستحيل انفكاك الحركة القائمة بالجسم عن كونه متحركا لما كانت الحركة
علة لكونه متحركا وذلك يقتضي ثبوت الاحكام الشرعية قبل ورود الشرع لتقدم العلل عليه وهو محال
يح لو كان القياس صحيحا لكان مجتمعا مع النص والثاني باطل بالاجماع يط نظر القايس لا بد له من متعلق ولا
متعلق له سوى الحكم والحكم هو الواجب والحرام وغيرهما وليس للنظر فيه الى الاختصاص بالاصل
والحكم من فعل المكلف فيلزم اذا لم يوجد فعل المكلف ان لا يصح القياس ويلزم من فساد الاول فساد
القياس الشرعي ك لو جاز التعبد بالتحريم او التحليل او الوجوب عند ظن المشابهة لاصل آخر بناء على امارة
لجاز ان يتعبد بذلك عند ظن المشابهة من غير امارة وهو محال كا لو جاز التعليل بالقياس لكان
مع علته دلالة والدلالة عليها اما النص وهو منتف في المستنبط التي فيها الخلاف والعادات وليست
معينة للاحكام الشرعية فلا تكون معينة لامارتها كب لو كانت المعاني المرعية من الاصول ادلة على
ثبوت الاحكام في الفروع لوقف كونها ادلة على شيء سواها كما في المنصوص والاتفاق واحتج
المستنبط الى دليل والمحتاج الى الدليل لا يكون دليلا كما في الاحكام كج لو غلب على الظن
تحريم ربا الفضل في البر لكونه مطعوم جنس او مكيل جنس او قوتا او ما لا يوجب رعاية المصلحة
في ذلك ولا مصلحة في تحريم بيع ما هذه صفته كد لو صح معرفة الحكم الشرعي لكونه غيبيا بالقياس
لصح معرفة الامور الغيبية بالقياس والثاني باطل كه القياس من فعلنا فلا يجوز ان يتوصل به
الى معرفة المصالح كو لا بد في القياس من علة مستنبطة من حكم الاصل والحكم في الاصل جاز ان لا يكون
معللا وبتقدير التعليل جاز ان يكون العلة غير ما استنبط وبتقدير ثبوته مما استنبط احتمل
ان لا يكون متحققا في الفرع اذا كان وجوده فيه ظنيا وما هذا حكمه لا يصلح دليلا كز التعبد
بالقياس يستلزم تقابل الادلة وتضادها وان يكون الله تعالى موجبا للشيء ومحرما له كح لا بد
في القياس من علة جامعة والعلل الشرعية لا بد وان تكون على وزان العلل العقلية لكن العلل
الشرعية عند القائلين بالقياس يجوز ان يكون ذات اوصاف والعلة العقلية يجب كون ... فانها
يستقل بحكمها كاستقلال الحركة بكون المحل الذي قامت به متحركا واستقلال السواد بكون
محله اسود ونحوه والاعتراض على ا بان غالب احكام الشرع رعاية المصالح المعلومة
والصور التي ذكرتموها لبيان خلاف ذلك محصورة قليلة نادرة بالنسبة الى هذه الشرع

الشرع فلا يقدح في الغالب كما ان الغيم الرطب يغلب وقوع المطر عنده وان كان في بعض الاحيان
يتخلف عنه ولا يقدح في الغالب ذلك في الظن كذا ههنا اذا ظن الجامع بين الاصل والفرع
وظهرت صلاحية التعليل فالعقل لا يمنع من ورود التعبد فيه بالالحاق وحيث فرق
الشارع في الصور المذكورة لم يكن ذلك لاستحالة ورود التعبد بالقياس بل انما كان لعدم
صلاحية ما وقع جامعا او لمعارض في الاصل او الفرع وحيث جمع بين مختلفات الصفات
انما كان لاشتراكها في معنى جامع صالح للتعليل او لاختصاص كل صورة بعلة صالحة للتعليل
فانه لا مانع عند اختلاف الصور وان اتحد نوع الحكم ان تعلل بمختلفات لان الحكم
يثبت في الكل بالقياس وعلى هذا نقول لم يظهر تعليله وصحة القياس عليه اما لعدم
صلاحية الجامع او لتحقق الفارق او لظهور دليل التعبد فلا قياس فيه اصلا وانما
القياس فيما ظهر كون الحكم في الاصل معللا فيه وظهر الاشتراك في العلة وانتفى الفارق
وفيه نظر فان الاشاعرة لا يتأتى منهم الاعتذار بان الشارع يعتبر المصالح لانه مناف لمذهبهم
سلمنا لكنه حجة عليكم لان المصالح الشرعية خفية غالبا فجاز ان لا يكون للشرع اشتراك
المصلحة في شرعية الحكم وعلى ب بالنقض بالحكم بالعقوبة والشهادة وتقويم المقومين
وبالعمل بالظن في الامور الدنيوية وبالاقرار وفيه نظر لان صور النقض ان وقع الاجماع
عليها حصل الفرق لعدم الاجماع على العمل بالقياس والا منعنا الحكم في الاصل
وعلى ج بالمعارضة بالامور المذكورة وعلى د ما يأتي من جواز التعليل وعلى ه بالنقض بالامور
المذكورة وقد سلف وجه النظر فيه وعلى و بان الاختلاف بين المجتهدين غير محذور
مطلقا فان الشرائع والملل من عند الله وهي مختلفة ولو كان الاختلاف مذموما
على الاطلاق لكانت الصحابة مع اشتهار اختلافهم مخطئة وفيه نظر فان اختلاف
الملل حصل بالنسخ والحكم المختلفات غير مجتمعين فيها بخلاف اختلاف المجتهدين
المستلزم لارتكاب الخطاء من بعضهم وتقدم منع اختلاف الحكام في الاحكام في قوله
ترد على احدهم القضية في حكم من الاحكام فيحكم فيها برأيه ثم ترد تلك القضية
بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ثم تجتمع القضاة بذلك عند الامام الذي

استقضاهم فيصوب آراءهم جميعا والههم واحد ونبيهم واحد وكتابهم واحد افامرهم الله سبحانه
بالاختلاف فاطاعوه ام نهاهم عنه فعصوه ام انزل الله سبحانه دينا ناقصا فاستعان بهم على اتمامه
ام كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل الله دينا تاما فقصر الرسول عن تبليغه
وادائه والله يقول ما فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان كل شيء وذكر ان الكتاب يصدق
بعضه بعضا وانه لا اختلاف فيه فقال سبحانه ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا وان القرآن ظاهره انيق وباطنه عميق لا تفنى عجائبه ولا تنقضي غرائبه ولا تكشف الظلمات
الا به وهذا الحق في ذم الاختلاف وعلى ح بان كل مجتهد مصيب لان حكم الله تعالى في حق كل واحد
ما ادى اليه اجتهاده وهو لا يمنع من كون كل من المتناقضين حقا بالنسبة الى شخصين كالصلوة
وتركها في حق الحائض والطاهر وكالجهات المختلفة في القبلة وفيه نظر لما يأتي من ابطال تصويب
المجتهدين واحكام الله تعالى تابعة للمصالح لا لاختيار العباد والا لبطل التكليف والصلوة
وتركها ليس من هذا الباب لانهما وصفان مختلفان بالنسبة الى شخصين غير تابعين لاختيارهما
وعلى ط ان العدول من اوضح الطريقين الى اخفاهما لا يخل بالبلاغة لورود الكتاب بالفاظ مجملة
لارادة المعين وبالفاظ عامة لارادة الخاص وبالفاظ مطلقة لارادة المقيد ولان الفائدة
الارشاد الى القياس لازدياد الثواب بالاجتهاد وعلى ي ان حكم الاصل وان ثبت بالنص
او الاجماع لا بعلة فان ذلك غير متحقق في الفرع و يمنع وجوب ثبوت الحكم في الفرع بمعنى
طريق حكم الاصل فانه يجوز اثبات حكم الاصل بدليل قطعي وفي الفرع بظني ولا يلزم من تعميم
الفرع لحكم الاصل اتحاد الطريق المثبت للحكم فيهما والا انتفى التعميم وعلى يا بان
بعضهم قال انه لو قصد قصدا للسواد عتق كل اسود وقال آخرون لا يكفي القصد بل لا بد
من ان ينوي بهذا اللفظ عتق جميع السودان فانه كاف في كل عبد له اسود وعاشه اطلاق
الخاص وارادة العام وهو سائغ لغة كما في قوله تعالى ولا تأكلوا اموالهم حمل على النهي عن
الاتلاف بالعام وكذا لو قال والله لا شربت لك ماء وقال آخرون لا يكفي مجرد النية
والارادة في العتق بل لو قال مع ذلك فقيسوا عليه كل اسود عتق كل عبد اسود وهو اختيار
الصيرفي من الشافعية والحق ان نقول لا يكفي القصد ولا النية ولا القياس لان حق الآدمي

مبني على التضييق فانما يعتق ما نص على عتقه بالخصوصية بخلاف التعبد بالامور الشرعية لان العتق من
باب التصرف في املاك العبيد باللفظ ولا كذلك في الاحكام الشرعية وعلى يب انه لو لم يرد
النص بالحكم في اصول الا قياس والا كان التعبد باثبات احكامها بالقياس على اصل آخر
جائزا وان امتنع ذلك لما فيه من التسلسل فلا يرد التعبد لاستحالته في نفسه وعلى يج بالمنع
من استحالة ورود التعبد بالاخبار عن كون زيد في الدار عن ظن اذا ظهرت امارة كونه في الدار
بجواز ان يجب الله تعالى علينا كونه في الدار امارة فاذا ظنناه فيها جاز ان نخبر الا ان ننتقل
عن ظن كونه فيها الى العلم بكونه فيها وسعينا بالخبر عن كونه فيها حكى القاضي عبد الجبار
عن ابي عبد الله انه اعترضه بانه لم يسو بينهما لان الامارة الدالة على الكون في الدار تعلقها
من الظن الى العلم وهنا لم يسو ... حكم الفرع الى العلم وحكى القاضي عن ابي هاشم المنع من
جواز الاخبار وقواه ابو الحسين بان السائل ان اراد تجويز التعبد بالاخبار عن ظن الكون الراجح
والا كان قبيحا لان شرط حسن الخبر صدقه اما العبادات الشرعية فانها تتبع المصالح وقد يكون
الفعل مصلحة اذا فعلناه ونحن على صفة ما وان لم نكن عليها لم يكن مصلحة والظن صفة الفرع
بالاصل صفة وعلى يد بعد تسليم وجوب المصالح يجوز كون التعبد بالقياس مصلحة وقد ...
نقض بالعمل بما ذكروه بينتقض بورود التعبد بالنص الظنية وقبول الشهادة والاجتهاد في القبلة
والتقويم واروش الجنايات وتقدير النفقات وعلى يه انهم لم يقيموا دليلا على وجوب التعبد
بالقياس من نص او اجماع وانا لا نثبت به الحكم ولا ننفيه وان كان يجوز ورود التعبد به عقلا
فاذا قال الشارع قد تعبدتكم بالقياس فمهما ثبت الحكم قد ثبت في صورة وغلب على ظنكم
انه ثبت لعلة وانها تحقق في صورة اخرى فقيسوها كان ذلك اخبارا عن اثبات الحكم
في الفروع وان لم يرد مثل هذا النص فانعقاد الاجماع عليه يكون كافيا فيه وعلى يو انه قياس
تمثيلي من غير جامع وعلى يز بالفرق فان العلل العقلية مقتضية للحكم لذاتها لا بوضع بخلاف
الشرعية فانها معرفات ولا امتناع في كون الوصف علامة على الحكم في زمان دون آخر ويمكن
ان يكون الوصف باعثا باعتبار تضمنه المصلحة في بعض الازمان دون بعض كما اوجب الصوم
في وقت وحرم في آخر ويكون مناط معرفة ذلك اعتبار الشارع الوصف في وقت

والعادة في آخر وعلى يح بان القياس جاز ان يكون مخصصا للنص الموافق لا المخالف الراجح لخبر
الواحد فانه حجة لا مع النص المخالف الراجح وعلى يط ان نظر القايس في الفرع وان لم يكن
في دلالة النص فهو ناظر في الحكم الحاصل والدلالة على كونه علة واثبات الحكم في الفرع وليس
للحكم معنى الا تعلق الوجوب او التحريم المتعلق بجعله وعلى ك ان الظن ان حصل عقيب امارة
شيء لاجل تحريم من غير امارة جوز العقل ورود التعبد بتحريمه وان لم يرد ورد الشرع
به وفرق بين الظن عند سبب وامارة وبينه مجردا عن الامارة وعلى كا يمنع الحصر بجواز
تعريف كون الوصف علة بالايماء وغيره من طرق التخريج وعلى كب ان كون الاوصاف المستنبطة
ادلة على الاحكام في الفروع ليست ادلة لذواتها وصفاتها الذاتية كما في العلل العقلية بل بالوضع
والتوقيف وجعل الشرع لها ادلة فلذلك افترقت فجعلها ادلة لغيرها وعلى كج ان البحث
الاصولي في هذه المسئلة عن تخصيص تعميم الاقيسة الخاصة في احاد المسايل في جواز التمسك بالقياس
في الحد والرجم في ظهور المصلحة والتعليل بمطعوم جنس او مكيل جنس او غير ذلك مما قد يختلف
فيه في مسايل الفروع فالناظر في احاد المسايل اذا لم يظهر له وجه المصلحة ولا وجه المفسدة
من الاوصاف المستنبطة مدلولها فالقياس باطل وعلى كد ان ذلك حكم شرعي فكل امر
مغيب عنا اذا احتج الله تعالى عليه امارة دالة عليه كما في الاحكام الشرعية كان الحكم
في حرفه كما في الاحكام وحيث لم يجعل له امارة يدل عليه لم يكن معلوما وعلى كه يمنع
اسناد التوصل الى معرفة المصالح الى فعل القايس وانما فعل القايس اثبات مثل حكم
الاصل في الفرع تبعا لمعرفة المصلحة الماخوذة من حكم الاصل وعلى كو انه متى غلب على ظن
القايس كون الحكم معللا وظهرت له علة في تقوية مجرده عن المعارض وتحقق وجودها
في الفرع كان القياس والا فلا وعلى كز ان العلل الشرعية غير موجبة لذاتها فاذا
تقابل في نظر القايس قياسان على التحليل والتحريم مثلا فكل واحدة من العلتين غير موجبة
لحكمها لذاتها فلا يلزم من ذلك اجتماع الحكمين فان ترجحت احديهما عمل بها والا
توقف او تخير وعلى كح ما منع من موازنة الشرعية للعقلية لان الشرعية امارة ولا
يمتنع ان يكون الظن الحاصل منها من مجموع اوصاف لا يستقل الحكم بها كظن وقوع

ع المطر عند هبوب الرياح وتكاثف الغيم ورطوبة الهواء احتج القايلون بوجوب التعبد بالقياس
عقلا بوجوه ا الصور التي هي محل الاحكام غير متناهية والنصوص متناهية فلولا وجوب
التعبد بالقياس لتعذرت معرفة ما لا نهاية له من الاحكام ب اذا غلب على الظن ان المصلحة
في اثبات الحكم بالقياس وانه مزيل للضرر وجب اتباعه عقلا تحصيلا للمصلحة ودفعا للضرر
كما يجب القيام من تحت حايط ظن سقوطه وان جاز ان يكون السلامة في القعود
السلف في المنصوص ح العلل الشرعية ومناسبتها للاحكام مدركة بالعقل فكان العقل موجبا
لورود التعبد بها كما يوجب احكام العلل العقلية والجواب عن ا يمنع عدم تناهي الصور
فان الجزئيات وان كانت غير متناهية لكنها مندرجة تحت اجناس متناهية فاذا ورد
النص على تلك الاجناس دخلت الجزئيات تحتها وكانت منصوصا عليها وان كانت
غير متناهية لا يقال يفتقر في ادراج كل جزئي تحت كليه الى الاجتهاد ليتم اثبات الحكم
فيه بالنص لانا نقول ذلك من باب تحقيق متعلق الحكم لا انه قياس سلمنا لكن يمنع كونه تعالى
مكلفا بالتعميم لامكان ان يقال انما كلف بما يرد على المكلفين بطريق المخاطبة وعن ب العقل
يوجب عند ظهور المصلحة في نقل المطلق اذا كان علم تعيين متعلقا بما ظنه العبد على دفعه
اما على خلاف ذلك فلا لجواز ان يعلم الله نفي استواء المصلحة في القياس وانه مضر فحينئذ فلا يكون
العقل موجبا للقياس سلمنا ايجاب ذلك لكن اذا لم يمكن اثبات الحكم في الفرع بطريق غير القياس
وعن ج انما يتمشى على انه لا طريق الى معرفة الحكم في الفرع سوى القياس وعلى انه لا بد المصلحة في القياس
كما ظنه المعين وذلك ممنوع ولان العلة الجامعة قد لا يكون طريق اثباتها المناسبة سلمنا الحصار
الطريق في المناسبة وان لا طريق الى معرفتها الا بالعقل فلا نسلم انه يلزم من ذلك وجوب التعبد
بها عقلا وما ذكروه من العلل العقلية فالعقل انما يقتضي علة لانه حكم العلة العقلية لها كونها
حقيقية لمعلولها بذاتها ولا كذلك العلل الشرعية فانها انما كانت علل بمعنى الامارات
فذهب العقاس البحث الثالث في المنع من وقوع التعبد بالقياس اختلف القايلون
بجواز التعبد بالقياس عقلا في حال وقوع التعبد به فقال بعضهم لم يقع واتفق
الاولون على ان السمع قد دل عليه واختلفوا في ثلثة مواضع ا هل في العقل ما يدل

عليه قال ابو الحسين البصري والقفال من الاشاعرة به وانكره الباقون من الاشاعرة
والمعتزلة ذلك ب قال ابو الحسين دلالة السمع عليه ظنية وقال الباقون قطعية ج
ذهب النهرواني والقاساني الى ان العمل بالقياس في صورتين خاصة ا اذا كانت
العلة منصوصا عليها بصريح اللفظ او ايمائه ب قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف
وقال الباقون بساير الاقيسة واما القايلون بان التعبد بالقياس لم يقع فمنهم
من قال لم يوجد في السمع ما يدل على وقوع التعبد به فوجب الامتناع من العمل به
ومنهم من لم يقتصر بهذا بل تمسك في نفيه بالادلة السمعية وهو الحق لنا وجوه
ا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله والقول بالقياس تقديم
بين يدي الله فيكون منهيا عنه ب قوله تعالى وان تقولوا ما لا تعلمون والقول بالقياس
قول على الله بما لا يعلم فيكون منهيا عنه ج قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والقول
بالقياس اقتفاء لما ليس به علم د قوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من
الحق شيئا ان نظن الا ظنا والقياس ظني خرج عنه ما اجمعنا عليه فيبقى الباقي على النهي ه
ه قوله تعالى وان احكم بما انزل الله واثبات الحكم في الفرع لاجل القياس حكم بغير ما انزل الله و
قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله لا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فهو تبيان لكل
شيء دل على اشتمال الكتاب على الاحكام باسرها فكل ما ليس في الكتاب وجب ان لا يكون حقا
فما دل عليه القياس ان دل عليه الكتاب فهو ثابت بالكتاب لا بالقياس وان لم يدل عليه
كان باطلا ز قوله تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس
فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا ح قوله ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم
فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام لا يقال هذه اخبار احاد
فلا تعارض الادلة القطعية لانا نقول الدليل الذي يستدلون به على جواز القياس يفيد ذلك
لانهم يقولون يجب الاحتراز عنه وخبر الواحد يفيد الظن فاذا ورد في المنع من العمل بالقياس
افاد ظن ان التمسك به سبب للضرر وذلك يوجب الاحتراز عنه وليس احد الظنين
اقوى من الاخر ولا الاولى بالعمل بما قلناه اولى لان المسئلة علمية والبلوى بها عامة

ستفترق

عامة وهي اصل من اصول الدين فلا يقبل فيها الظن وقيل في نفيها ط اجماع الصحابة على
التقريع بذم القياس قال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله
برأيي وقال عمر اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها
فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا وعنه اياكم والمكايلة قيل وما المكايلة قال المقايسة
وكتب الى شريح وهو قاض من قبله اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس فيه فاقض بما
فاقض بما في سنة رسول الله صلعم فان جاءك ما ليس فيها فاقض بما اجمع
بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي وقال علي عليه السلم لو كان الدين يؤخذ
قياسا لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وقال عمر من اراد ان يتقحم جراثيم جهنم فليقل
في الجد برأيه وقال ابن عباس يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا
يقيسون الامور برأيهم وقال انما قلتم تدينكم بالقياس لحللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم
كثيرا مما احل الله وقال ان الله تعالى قال لنبيه احكم بينهم بما انزل الله ولم يقل بما رأيت
وقال لو جعل لاحدكم ان يحكم برأيه لجعل ذلك لنبيه ولكن قال له وان احكم بينهم
بما انزل الله وقال اياكم والمقايس فانما عبدت الشمس والقمر بالمقايس وعن ابن عمر
السنة ما سنه رسول الله لا تجعلوا الرأي سنة للمسلمين وعن مسروق لا اقيس شيئا
بشيء اخاف ان تزل قدمي بعد ثبوتها وكان ابن سيرين يذم القياس ويقول اول من قاس
ابليس وقال الشعبي للرجل لعلك من القايسين وقال ان اخذتم بالقياس احللتم الحرام
وحرمتم الحلال وقالت عايشة اخبروا زيد بن ارقم انه احبط جهاده مع رسول الله صلعم بفتواه
بالرأي في مسئلة العينة وقال الشعبي ما حدثوك عن اصحاب احمد فاقبله وما حدثوك عن
رايهم فالقه في الحش وهذا الانكار من الصحابة والتابعين يدل على الاجماع لا يقال يعارض ذلك
بالاحكام التي اختلفوا فيها مع انه لا طريق لهم الى تلك المذاهب الا القياس لانا نقول
ما ذكرناه اولى لان التصريح راجح على ما ليس بصريح ي اجماع العترة فانا نعلم بالضرورة
ان مذهب الصادق والباقر والكاظم عليهم السلم واباءهم واولادهم انكار القياس
وذمه والمنع من العمل به كما انا نعلم المذاهب المنقولة عن الشافعي وابي حنيفة وغيرهما

وقد تقدم ان اجماع العترة حجة لو جاز العمل بالقياس لما كان الاختلاف مجاعته
والثاني باطل لقوله ولا تنازعوا فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان العمل بالقياس يقتضي
اتباع الامارات وهو يقتضي وقوع الاختلاف قطعا لاستحالة الاتفاق فيها كما يمتنع اتفاق
الخلق الكثير على اكل طعام معين في وقت معين لو قال الرجل اعتق غانما السواده
فقيسوا عليه لم يحمل سائر عبيده السود فضلا عما اذا امر بالقياس فاذا قال الله تعالى
حرمت الخمر للاسكار كيف يجوز القياس عليه لو كان الله تعالى ورسوله قد تعبدنا بالقياس
لكان القائسون مطيعين للنبي عليه السلام وفي ذلك كونهم عالما بهم وبما يؤدي اجتهادهم
اليه لو جاز التعبد بالقياس لم يحسن التعبد بما يشكل فان ما من فرع الا ويشبه اصلين
متضادين الحكم وذلك يقتضي تناقضه وذلك محال فعلمنا انه تعالى لم يتعبدنا به
جواز التعبد بالقياس لكن ثبوت التعبد به موقوف على ثبوت الحاجة اليه وتناول النصوص
الخاصة والعامة والادلة العقلية للحوادث كلها يرفع الحاجة اليه فاذن لسنا متعبدين
به اعترض على الادلة من القران بان الدلالة لما دلت على وجوب العمل بالظن المستند
الى القياس صار كان الله تعالى قال مهما ظننت ان هذه الصورة تشبه تلك الصورة في
علة الحكم فاعلم قطعا انك مكلف بذلك الحكم وح يكون الحكم معلوما لا مظنونا البتة
ان قوله لا تقدموا يتوقف كون العمل بالقياس تقدما بين يدي الله ورسوله على كون
الحكم به غير مستفاد من الله ورسوله وذلك موقوف على كون الحكم به تقدما بين يدي الله
ورسوله فلا يكون حجة والنهي عن العمل بالظن مخصص بما لا يرد القياس ليس قطعيا بل ظني
ومن حكم بما هو مستنبط من المنزل فقد حكم بالمنزل على ان ذلك مختص بالرسول عليه السلام
لامكان استفادته الاحكام من الوحي بخلاف غيره وكون الكتاب لم يفرط فيه شيء انما يدل
على الافادة من غير واسطة او بواسطة الاستنباط منه وعلى الاحاديث بانها معارضة
بالاحاديث الدالة على القياس والتوفيق صرف النهي الى البعض والعمل الى البعض وكذا
على الاجماع فان الذين روي عنهم الانكار روي عنهم العمل به والتوفيق ما تقدم من
صرف النهي الى بعض الانواع وكيف يقال به وان العمل بالقياس لا يجوز الا عند المجتهد مخصوصه

وعلى اجماع العترة بمنعه وروايات الائمة معارضة بروايات الزيدية فانهم ينقلون عن الائمة
جواز العمل بالقياس وعلى استلزامه الاختلاف بوروده على الادلة العقلية والنصوص وجوابكم
هنا هو جوابنا وعلى حديث السودان لا يثبت لو صرح وقال فقيسوا سائر عبيدي ولو نص الله
تعالى على الحكم وقال قيسوا عليه جاز القياس اجماعا فتطهر الفرق والاصل فيه ان حقوق
العباد مبنية على الشح لكثرة حاجتهم وسرعة رجوعهم عن دواعيهم وصوارفهم وعلى
قال قاضي القضاة لا يمتنع ان يكون الله تعالى قد اعلم نبيه عم بالقائسين مفصلا واراد القياس
فكانوا مطيعين له ولا يمتنع ان يكون قد اراد في الجملة من المجتهدين ان يجتهد والاجتهاد
الصحيح ويفعلوه فكل من فعل ذلك يكون مطيعا للنبي عم فان قلت متى اراد الله تعالى
حكم الفرع من المكلف قلت ذكر القاضي عبد الجبار في موضع انه لا يحتمل التعبيد ولا حد او عليه
دليل بقوله انه اراد حكم الفرع بنصب الادلة على ذلك ومن يقول بان كل مجتهد اختلفوا
قال بعضهم ان احكام الفروع عند نصب الامارات وقال اخرون عند نصب الادلة على العمل
بالقياس واختاره القاضي في بعض كتبه ومنهم من قال اراد ذلك عند النص الدال على حكم الاصل
واختاره في موضع اخر وقال ابو الحسين انه تعالى انما اراد الحكم عند نصب الادلة على صحة القياس
ح نصب الامارة الدالة على علة الحكم ووجودها في الفرع لتوقف العلم بحكم الفرع على جميع
ذلك وليس البعض متقدما على الباقي وعلى ما يمنع كون كل فرع يشبه اصلين متضادين لكن يمنع
التخيير وهو ل انه تعالى جعل طريقا في موقعه قوة شبهه باحد الاصلين فاذا رجع المجتهد
ظن به ومن يعوده يحكم بالتخيير وعلى ما يمنع تناول النصوص جميع الحوادث وقد نقل
لمنع دلالة الادلة على العمل بالقياس والحجة قطعية الحكم وللشافعية لقولهم متى ظنت الحكم
فقد اوجبته قطعا والا لكانت الاحكام تابعة للظنون لا للمصالح وهو باطل بل كان
الحكم مظنون كذا وجوب العمل بهذا الظن ومعنى التقدم بين يدي الله ورسوله اعتقاد ثبوت
حكم شرعي فيما لم يعين الشارع عليه وترك القياس للاصل وهو معلوم الان يظهر المرتبل
عنه وعلى وصف المستنبط من المنزل بانه منزل وهو ظاهر واداء النبي عم عن الاجتهاد
مع قوة نظره وكمال فطنته وعدم القائم عالما بفساد المرجح ففي احاد الامة عنه اولى وكون

الوحي طريقا لا ينافي تعبده بهذا الطريق بما لو كان حقا ومنع كون الاستنباط من الكتاب
والصحابة لم يعنوا بقياس نوع خاص لانهم اطلقوا النهي عن القياس وذموا القائس به وصححوا ومنعوا
من العمل به من غير تقييد ومصيرهم في الاحكام التي جمعتم الى استنادهم فيها الى القياس ليس اليه
بل الى الاحاديث وغيرها سلمنا لكن النوع الذي امروا به غير متميز عن المنهي عنه فلا يجوز
التمسك بشيء منه ومنع لجماع العترة مكابرة فان من عرف الاخبار وتطلع على المقالات
علم ان الائمة عليهم السلم انكروا القياس انكارا تاما وحرموا الرجوع اليه وهو معلوم
بالضرورة من دين الامامية وقول الزيدية ليس بحجة لانهم يرجعون الى ابي حنيفة في مذاهبهم
والادلة العقلية والنصوص لا اختلاف فيها لان مقتضى الحق واحد ومدلول النص والمراد
منه كذلك وانما يحصل الاختلاف للناظر فيهما لقصوره في النظر وعدم استيفاء البحث
والاجتهاد وعلى حديث السودان ان كان مباشرة بان يقول اعتقت غانما السواده فقيسوا
عليه لم يعتق لعدم العبارة التي جعلها الشارع مناطا للعتق وان كان توكيلا بان قال لوكيله
اعتق غانما السواده وقس عليه سائر العبيد كان للوكيل عتق الجميع والطلقة والامر لا يثبت
بالاحتمال ونحن لا ندعي ان كل فرع يشبه اصلين بل اكثر الفروع تشبه اصولا متعددة ولا اولوية
للنصوص والادلة العقلية من اصالة البراءة والعدم والاستصحاب وغيرها وافية
بجميع الاحكام البحث الثالث في شبه القائلين بالقياس والرد عليها اعلم ان الناس كذبوا
في هذا الباب واستدلوا بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول ونحن نبين فساد ادلتهم انشاء الله
تعالى الاول قوله فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار وهو ماخوذ من العبور وهو المرور
يقال عبرت النهر والمعبر السفينة التي هي اداة العبور وللموضع الذي تعبر عليه والعبرة الدمعة
التي عبرت من الجفن وعبر الرؤيا وعبرتها اي جاوزتها الى ما لازمها فثبت بهذه الاستعمالات
ان الاعتبار حقيقة في المجاوزة فلا يكون حقيقة في غيرها دفعا للاشتراك والقياس داخل
تحت الامر لانه عبور بحكم الاصل الى الفرع ومجاوزته اليه والاعتراض من وجوه الاول منع كون
الاعتبار المجاوزة بل الاتعاظ فانه لا يقال لمستعمل القياس العقلي انه معتبر ويقال للبالغ في
القياس ومعرفة شرائطه واثبات الاحكام به اذا لم يتفكر في امر معاده انه غير معتبر

معتبر او قليل الاعتبار ولقوله تعالى ان في ذلك لعبرة وان لكم في الانعام لعبرة والمراد
الاتعاظ وقال عم السعيد من وعظ بغيره اي اعتبر والاصل الحقيقة فلا يكون حقيقة في غير
الاتعاظ دفعا للاشتراك وليست ادلتكم اولى من هذه الادلة بل الترجيح معنا لسبقه
الى الفهم سلمنا ان ما ذكرتموه حقيقة لكن شرط الحمل عليها عدم المانع وهو هنا موجود فان
تركيب الكلام لا يناسبه فلو قال يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة على
البر كان تركيبا خارجا عن قانون اللغة والعرف وعن ركيكا فلا يقع من الشارع سلمنا
عدم المانع من حمله على المجاوزة لكن ليس الامر بها امرا بالقياس الشرعي بان كل من استدل بدليل
فقد عبر منه الى المدلول فمسمى الاعتبار مشترك بين الاستدلال بالدليل العقلي القاطع والنص
والبراءة الاصلية والقياس الشرعي وكل منها يخالف الاخر بخصوصيته وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
وغير مستلزم له فاللفظ الدال على ما به الاشتراك غير دال على الخصوصيات باحدى الدلالات
الثلث فلا يدل على النوع الذي ليس هو الا مجموع ما به الاشتراك والامتياز فلا يدل الاعتبار على
القياس الشرعي لا بلفظه ولا بمعناه لا يقال القدر المشترك بين الانواع انما يوجد عند وجود
عند وجود احدها والامر بالشيء امر بما هو من ضروراته فالامر بادخال الاعتبار في الوجود امر
بادخال احد انواعه فيه وليس تعيين احدها اولى من الباقي لتساوي نسبة القدر المشترك
اليها فاما ان لا يجب ثبوت شيء منها وهو باطل لاستلزام الاخلال بجميع الاخلال بالماهية
فلا يكون المسمى مامورا به او يجب الجميع وهو المراد من دخول القياس فيه لانا نقول يمنع عدم
اولوية بعض الانواع لان الاعتبار المامور به في الاية لا يمكن ان يكون هو القياس الشرعي
فقط والا لصار معنى الاية يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر
وهو معلوم البطلان فوجب حمله على نوع اخر غيره وهو الاتعاظ الا انا نقول انه يدل
الاتعاظ فقط دائما نقول انه يفيده مع افادة القياس الشرعي فاذن الامر بالاعتبار يستلزم
الامر بالاتعاظ ومسمى الاعتبار حاصل في الاتعاظ ففي ايجاب الاتعاظ يحصل ايجاب مسمى الاعتبار
من غير حاجة الى ايجاب سائر انواعه سلمنا ايجاب نوع اخر غير الاتعاظ مما سوى الانواع
من القياس لكن نوجبها كالمنصوص على علته وقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف والا

الاقيسة العقلية والاقيسة في امور الدنيا وتشبيه الفرع بالاصل في عدم استفادة حكم الاصل من
النص والاتعاظ والانزجار بالقصص والامثال فظهر انما اثبتنا الاعتبار فصور يتحقق فيه دلالة
فلا يبقى له دلالة على ايجاب القياس الشرعي لان الآتي بفرد من افرادها يسمى معتبرا فيكون
خارجا عن عهدة الامر ه سلمنا اقتضاء اللفظ العموم لكنه محال هنا لان حمله عليه
يفضي الى التناقض فان التسوية بين الفرع والاصل في الحكم نوع من الاعتبار والتسوية
بينهما في انه لا يستفاد حكم الفرع الا من النص كما انه في الاصل كذلك نوع اخر من
الاعتبار والامر بأحد هذين الاعتبارين ينافي الامر بالاخر فلو حمل على العموم اقتضى
الامر بالمتنافيين معا وهو محال ثم ليس اخراج احد القسمين من تحت ظاهر العموم لابقاء الاخر
اولى من العكس وعليكم الترجيح وهو معنا لان تشبيه الفرع بالاصل في انه
لا يستفاد حكمه الا من النص عمل بالاحتياط واحتراز عن الظن الذي لا يغني من الحق شيئا
و سلمنا انتفاء التناقض لكنه ليس بحجة لانه عام مخصوص فان العقل لا يكون مأمورا
بالاعتبار عند تعادل الامارات وفيما لم ينصب الله عليه دليلا كمقادير الثواب والعقاب
واجزاء السموات والارض وفيما علم حكمه بلا اعتبار فان المكلف لا يكون مامورا بعد ذلك باعتبار
آخر وفيما لو قال لو كيله اعتق غانما لسواده فليس له ان يعتق غيره وفيما اذا عدم
النص فانه لا يكون مامورا بالقياس وفيما اذا تعارضت الاقيسة ز سلمنا انه حجة لكن
ظنية لا قطعية لانه يحتمل ان الاعتبار اسم للمجاوزة بالاشتقاق والتوسل الى تقييد الشيء
ظني ومسئلة القياس قطعية فلا يجوز اسنادها عليه ح سلمنا انه يفيد النهي لكنه امر والامر
لا يفيد التكرار ولا يتناول كل الاوقات ط سلمنا انه يتناول الجميع لكنه خطاب مشافهة
يختص بالحاضرين في عصر الرسول عم اجيب عن ا بان جعله حقيقة في المجاوزة اولى لانهم اعتبروا
فلان واتعظ بجعلون الاتعاظ معلولا للاعتبار فيجاورون فالمجاوزة حاصل
في الاتعاظ فان من لم يستدل بغيره على حاله لا يتعظ فاذا جعل حقيقة في المجاوزة كان
حقيقة في الاتعاظ وغيره على سبيل التواطؤ ولو كان في الاتعاظ بخصوصه كان
مجازا في غيره او مشتركا وهما خلاف الاصل ويتم عدم صرف الحقيقة على القياس

ليس بصحيحة فلا يعتبرون الاشياء العقلية نحوها فغير لا يصدق معتبر على الاطلاق لمن قاس
مرة كما لا يصدق انه قايس على الاطلاق لمن يحفظ المعتبر والقايس على المشترك بينهما فيصدق — والام
في المعتبر على القايس غير المتعظ مجاز العدم اتيانه بالمقصود الاصلي وهو العمل للاخرة كما قال
تعالى لغير المتدبرين في الايات انه اعمى اواصم ومعنى المجاوزة حاصل في قوله ان لكم في الانعام
لعبرة لافادة النظر في خلقها العلم بصانعها وعن ب نقول بمنع اعتبر فاتعظ فهو توكيد احدهما
بالاخر فيقال اعتبر واتعظ ولا يستلزم ذلك التغاير المعنوي فقد يؤكد بنفس اللفظ
والمرادف اولى سلمنا لكن المفهوم منه في الاية ليس مطلق المجاوزة بل هو الاتعاظ وذلك
لا يندرج في القياس الشرعي فلو ادعى ب نسلم الركيك لو نص على صيغة ما فلم الحديم للمناسبة
لكن لم قلتم انه لو امر مطلق الاعتبار الذي يكون القياس الشرعي من الركيك احد جزئياته يكون ركيكا او
اجاب بعض مسئلة بما لا يتناولها يكون باطلا ولو اجاب بما يتناولها وغيرها كان حسنا حقا
وقد نظر فان المأمور به ان كان هو القياس الشرعي انتفت المناسبة بين الكلامين والا فالمطلق
وعن ح انه العموم لان ترتيب الحكم على الشيء يقتضي تعليل الحكم بالمسمى وهو يقتضي ان علة الامر بالاعتبار
هو مجرد كونه اعتبارا فيكون كل اعتبار مأمورا به ولصحة استثناء اي اعتبار كان والاستثناء
اخراج ما لولاه لدخل وفيه نظر بمنع تعلق الامر بمطلق الاعتبار بل المناسب للكلام السابق
هو الاتعاظ سلمنا لكن يمنع العلية على ما مر وقيل ايضا انه انما يثبت القياس بالقياس في
الاستثناء اخراج الصالح لا الداخل وعن ه بانه لا يجوز ان يكون المراد منه تشبيه
الفرع بالاصل في عدم استفادة حكمه الا من النص لان الاعتبار المذكور عقيبه لا بد من مناسبة
لما قبل الاية وبعدها والحالات المذكورة في الاية هو التشبيه في الحكم لا المنع منه والانصاف
المخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فلا يحكموا بهذا الحكم في حق غيرهم الا بنص
وارد في حق ذلك الغير وهو معلوم البطلان فيجب حمله على التشبيه في الحكم عملا بعموم اللفظ
ولان المتبادر الى الفهم من لفظ الاعتبار التشبيه في الحكم لا المنع منه كالمضروب عبده
على ذنب ثم امر اخر بالاعتبار فهم منه الامر بالتسوية في الحكم لا الامر بالترك وفيه نظر
لان الاعتبار للمناسب ليس الا الاتعاظ فان اعتبرت المناسبة وجب القصر عليه والاورد

الاشكال وكاحتمل لكن قال لا نحمل الا على الاتعاظ الا انه وارد في حق ذلك الغير يحتمل لو اراد الشرعي وعن و بان العام
المخصوص حجة وقد نظر لانه ليس بحجة عند الجميع وايضا فان دلالته تضعف وعلى القياس على محل التخصيص
وعن ز بعموم السؤال في كل المسمى فلا تخصيص بهذه المسئلة وفيه نظر لان التعميم لا يفيد فعلا اذ يمكنا
لكن يمنع التعميم فان من السمعيات ما هو معلوم على ما تقدم وعن ح بانه لما كان الامر بجميع الاقيسة كان
متناولا لجميع الاوقات وفيه نظر لمنع عن تعميمه على ما تقدم فان اعتبر ومثل اقتلوا وما لم يكن المتناول
متعينا لكل فرد والاتيان بكل امكان لذا الاولى سلمنا لكن يمنع تعميم الازمنة وعن ط بالاجماع
على عدم الفرق بيننا وبين من شافههم في ذلك الثالث قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول وظاهر
الرد يفيد القياس لانه لو اراد بالرد الى الله الاستدلال بظاهر كتاب الله لزم التكرير
لانه مستفاد من قوله اطيعوا الله فانه امر بامتثال خطاب الله كله والاعتراض من وجوه ا
لا نسلم ان المراد من الرد القياس والرد الى ما استنبط من الامر والنهي بل على ان يكون
المراد البحث عن كل المتنازع فيه مامورا او منهيا حتى يدخل تحت قوله اطيعوا الله فالامر الاول
بالطاعة للامر والنهي والثاني بالبحث عن المتنازع فيه هل هو مامور او منهي او لا فلا تكرار
والغرض من الاية امرنا بطاعة الله فيما يعلم انه امر به وامرنا بما لا يعلم انه امر به مما اختلفنا
فيه الا برده الى كتاب الله وسنة نبيه بان يجتهد فيهما حتى اذا علمنا انه مما امر الله تعالى
به دخل فيما قد اوجبه علينا في اول الاية من طاعته وطاعة رسوله فلا تكرار ب هو خطاب
مواجهة فظاهره قصره على الحاضرين بالطاعة لله وللرسول فان تنازعوا في شيء لم يظهر
من الكتاب ولا السنة ردوه الى الرسول بالسؤال عنه لا يقال القصر على الحاضرين تخصيص بغير
دليل وهو باطل لانا نقول الظاهر المواجهة يوجب القصر على الحاضرين فالتعميم خلاف الاصل وايضا
لو سلمنا قصد ظهور العموم لكن تركنا الظاهر من هذا الوجه تمسك بالظاهر من وجه اخر
حيث جعلنا عاما في اهل الاجتهاد وغيرهم وانتم تخصون به اهل الاجتهاد فكل منا ومنكم تارك
لظاهر وانتم مستدلون فعليكم الترجيح وهو معنا فالاول لان الامر الطلبي عام
في الجميع في كل زمان فكذا الامر بالرد لان الضمير في المخاطب بالرد عايد الى المخاطب بالطاعة

~~عام في الجميع في كل زمان فكذا الامر بالرد لان الضمير في المخاطب بالرد عايد الى المخاطب بالطاعة~~
فاذا كان عاما بالنسبة الى كل زمان فكذا الاول لانا نقول ان الطاعة واجبة بالنسبة الى كل زمان — الثاني م
لكن لا في هذه الاية لانه خطاب مشافهة ج يمنع ان يكون الرد هو القياس بل ايكال امره الى الله فلا
يحكم فيه بشيء ولا يكون من باب التكليف الثالث قوله تعالى ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر
منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم والاستنباط هو القياس وكذا الرد والاعتراض من وجوه ا
انه عائد الى الامن والخوف السابقين في قوله تعالى واذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به ولو ردوه — الامن او م
فلما كان الضمير في الاذاعة متعلقا بهما فكذا في ردوه وفي يعلمه ويستنبطونه وليس ذلك من القياس
في شيء ب لو سلمنا عود الضمير الى الاحكام لكن جاز ان يكون استخراج الحكم من دليله اما استخراج
من عمومات النص او من صالح البراءة او غيرهما من الادلة وذلك اعم من القياس الرابع
قوله تعالى ان الذي انزل عليكم الكتاب كل ورثنا اورثوا في معرض ذمهم عما كان يجده آباؤهم لما بينهم من التساوي
في الشبه ولم ينكر عليهم ذلك هو القياس والاعتراض من وجهين ا المنع عدم
الانكار لان الاية انما خرجت مخرج الانكار لقولهم لقوله ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من — الله م
يشاء من عباده ب سلمنا انه قياس في الامور العقلية فلا يلزم مثله في الاحكام الشرعية
الاعتراض بالقياس ايضا وهو مع الخامس لما بعث معاذا قاضيا الى اليمن قال بم تحكم قال
بكتاب الله قال فان لم تجد قال فبسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رأيي والوهم
امر يعمل لك وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحبه الله ورسوله واجتهاد
الرأي لا بد وان يكون مردودا الى اصل والا كان مرسلا والرأي المرسل غير معتبر و
ذلك هو القياس ولما بعث معاذا وابا موسى الى اليمن قال بم تقضيان قالا ان لم نجد
الحكم في الكتاب ولا في السنة قسنا الامر بالامر فما كان اقرب الى الحق عملنا به فرحا بالعمل
بالقياس والتيمم اقرهما عليه فكان حجة والاعتراض من وجوه ا انه مشتمل على الخطاء فلا
يكون صحيحا لان قوله فان لم تجد في كتاب الله مناقض قوله ما فرطنا في الكتاب من شيء ولا
رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ولاشتماله على تصويبه في الاجتهاد وهو خطا لان
الاجتهاد في زمان الانبياء لا يجوز ولانه عليه السلام اعلمه نفي والقضاء والالزام فيعم الزمان

عن الذي يجب به الحكم والسنة لا يصح جوابا عنه لانها لا تذكر في مقابلة القرآن حيث يقال هذا سنة وليس
بواجب ولان الحديث يقتضي سؤال عما به تقضي بعد نصبه للقضاء وهو لا يجوز لان نصبه للقضاء مشروط
بمعرفة صلاحيته لها واما نصب الصلاحية لو كان عالما بالشيء الذي يجب به ان تقضي والذي لا يجب
ولانتفاء الحديث عدم جواز الاجتهاد الا عند عدم وجدان الكتاب والسنة وهو باطل لجواز
تخصيصهما به ب روي ان معاذا لما قال اجتهد برأيي قال الرسول عم اكتب الى اكتب اليك و
لا يمكن تصحيحها لان الراوي شيء فقلنا فيه واقعة واحدة فلا يمكن الجمع بينهما ج لا خلاف بين اهل
الحديث في انه مرسل رواه جماعة من اهل حمص عن رجل عن معاذ فلا يكون حجة د خبر واحد
ورد في اثبات اصل عظيم في الشرع وهو القياس والاجتهاد والعلمي متوقفة على نقله فيجب ان ينقل
التواتر فلما لم يبلغ علم انه ليس بحجة والجواب انه مرسل فلا يقبل عند الشافعي وجماعة اخرى
وانه فيما يعم به البلوى فلا يقبل عند ابي حنيفة وجماعة اخرى ه انه خبر واحد فلا يقبل
في المسائل العلمية لا نقول تثبتوا القياس كانوا يتمسكون به في اثبات القياس وتلقاه
بتأويله وهو اتفاق على نقله لا نقول قد تقدم ضعف مثل هذا و لا يدل على كون القياس
حجة اما قوله اجتهد رأيي فان الاجتهاد استفراغ الجهد في الطلب فيحمل على طلب الحكم
من النصوص الخفية لانه انما صار اليه بعد فقده من الكتاب والسنة ومدلول الجلي من النص موجود
فيهما لا نقول قوله فان لم تجد العموم لعدم استفهام هل نفى فان لم تجد في صريحه فقط او فيها
وفي جميع وجوه دلالته على انه لا يمكن حمله على العموم لان العمل بالقياس عندكم مفهوم من الكتاب
والسنة د قوله اجتهد يكفي في العمل به نوع واحد من انواع الاجتهاد فيحمل على البراءة الاصلية
او على التمسك بما ثبت في العقل من ان الاصل الاخذ او التحريم ح لا نسلم انه اذا لم يحمل على النص الخفي ولا دليل
العقل يحمل على القياس الشرعي ولا دليل على الحصر فان هنا طرقا اخرى كالاحتياط في تنزيل اللفظ
على اكثر مفهوماته او اقلها والمصالح المرسلة وقول الشرع احكم فانك لا تحكم الا بالصواب ط سلمنا ارادة
~~الشرع يكفي فيه اثبات نوع واحد من انواع الاجتهاد فيحمل على البراءة الاصلية~~
~~او على التمسك بما ثبت في العقل من ان الاصل الاباحة او التحريم ح لا نسلم انه اذا لم~~
~~يحمل على النص الخفي ولا دليل العقل يحمل على القياس الشرعي ولا دليل على الحصر فان هنا طرقا~~

~~فاخرى كالاحتياط في تنزيل اللفظ على اكثر مفهوماته او اقلها والمصالح المرسلة وقول الشرع احكم فانك~~
~~لا تحكم الا بالصواب ط سلمنا ارادة الشرع لكن يكفي فيه اثبات نوع واحد~~ ونحن نقول كالنظام بالقياس المنصوص
على علته سواء ورد التعبد بالقياس او لا كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف ي سلمنا دلالته
على العمل بالقياس الشرعي لكن في حياة الرسول عليه السلام او بعده الاول مسلم والثاني ممنوع والاكمل
منه انه شرط في العمل بالقياس عدم الوجدان في الكتاب والسنة وتعينه ممكن في زمانه عم لعدم استقرار
الشرع اما بعد نزول اليوم اكملت لكم دينكم فلا لان الدين انما يكون كاملا لو بين جميع احكامه وهو انما
يكون بالتنصيص على كليات الاحكام واذا كان العمل بالقياس مشروطا بعدم الوجدان فيهما
وهما قد اشتملا على الجميع لم يجز العمل بالقياس بعد زمان الرسول عم اجيب عن ا بان في ما نعم
ما فرطنا دليل على اشتمال الكتاب على كل الامور بواسطة وهو مسلم فان الكتاب لما دل على
قبول قول الرسول عم دل على ان القياس حجة والقياس دل على هذه الاحكام كان الكتاب
دالا عليها ولا يكون دلالته ابتداء لجاز عود قائق الهندسة والحساب وتفاريع الحيض والوصايا
ولا محذور في العمل بالاجتهاد في زمانه عليه السلام فيجوز لا يمكن تأخير الحكم فيما الى الوصول الى حضرته
الى المدينة فيرجع فيها الى النبي لتعذر التوقف والسنة عبارة عن الطريقة كيف كانت والبعث
انما يكون لمن للوفرة بشرائط القضاء والمراد لما عزم على البعث وجماعة منعوا من تخصيصهما به وفيه
نظر لان المؤمن على البعث البحث في اشتراط الحذر حال البعوث وانه هل يعط الا انا د
ام لا وذلك لا يمكن الا بعد اطلاعه على معرفة مدارك الاحكام ولا يجوز ترجيح القوي على المذهب
الباطل وعن ب بان روايتنا مشهورة وهذه غريبة فترجيحها احرى الحديثين فلا يكون معارضا وكيف يجوز
ان يقول الكتب الي وقد نعوض من الكلام ما لا يجوز تاخيرا وانه يمكن الجمع بينهما وان وردا في واقعة واحدة
بان يقال الحادثة ان احتملت التاخير وجب عرضها وان لم تحتمل وجب الاجتهاد وفيه نظر لانه يجوز
التاخير التحصيل من الحكم الكل دفعة ولكن اذا جوزنا الى وقت الانقاد والتهيؤ وعن ب
انها في حكم مرسل فانه لم الرواية والتفصيل ليس في آخر الحديثين فلا يمكن صحة الجمع بينهما ه لان
الثاني انكار لقوله اجتهد مطلقا وامره بالمكاتبة مطلقا وعن ج بانه مرسل تلقته الامة بالقبول
فيعمل به وفيه نظر لمنع ما تلقي الامة له بالقبول فان منكر القياس لم يقبله الا على الوجه

تخصيصهما

الذي ذكرناه وعن د ان عموم البلوى لا يوجب تواتره كالجرات المنقولة عن النبي
عم وفيه نظر لانه وان لم يوجب تواتره لكن العادة تقضي به او بشهرته وهما منتفيان
عنه لانه مرسل وعن ه ان خبر الواحد يثبت به ظن ان القياس حجة وان لم يثبت به القطع
عليه وفيه نظر لان ظن كونه حجة لا يقتضي كونه كذلك لمعارضته بما يدل على ذم اتباع
الظن وعن و قوله فان لم تجد يقتضي نفي النص جليا كان او خفيا ويدل على كون
فان لم تجد للعموم صحة الاستثناء ودلالة الكتاب والسنة على العمل بالقياس لكنهما لا
يشتملان على الحكم الحاصل بالقياس وهو كاف في ان يقال انه غير موجود في الكتاب و
السنة وقول معاذ احكم بكتاب الله اراد ما دل الكتاب عليه بذاته لا مطلقا والا لكان
قوله احكم بالسنة اذا لم احد في الكتاب خطأ وعن ز بان البراءة الاصلية معلومة
لكل احد فلا حاجة في معرفتها الى الاجتهاد فلا يجوز حمل اجتهد عليه وفيه نظر لا ن
دلالة البراءة انما تعلم بعد فقد الادلة العقلية والسمعية وذلك من المشكلات التي يحتاج فيها
الى الاجتهاد وعن ح باجماع الامة على الحصر في حجة الخطأ به وفيه نظر فان الاجماع
دل على نفيه كالاحتياط وفيه اختلفوا في الطرق النافية كالمصالح المرسلة وغيرها وعن
ط بان الشرع سكت عند قوله اجتهد لعلمه بان الاجتهاد واف بجميع الاحكام ولو حمل على النص
على علته او على تحريم التأفيف لم يف بذلك ولا يحصر عشر الاحكام وفيه نظر فانه لا يلزم
من عدم الطائف بجميع الطرق حمل القياس طريقا السادس سأل عمر النبي عم عن قبلة الصائم
فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه فقبلة الصائم من غير انزال بالمضمضة من غير ازدراد
الماء ولو حكم احدهما على الآخر وهذا قياس لانه اورد هذا الكلام ليدل على ان الجامع
بينهما ما يفهمه كل عاقل عند سماعه من انه لم يحصل عند المقدمتين الثمرة المطلوبة منهما
فوجب ان يكون حكم المقدمة حكم المطلوب واذا كان قياسا وجب كون القياس حجة لوجوب
التأسي ولان قوله ارايت خرج مخرج التقرير فلولا ان التعبد بالقياس قد تقرر عنده عمر لما اورده
عليه ولهذا جاز ان يجيب الحكم بالكتاب ان يقول للمشكل اليس قد قال تعالى كذا او لا يجوز
لو كان هو والمخاطب لا يعتقد انه حجة اعترض بانه خبر واحد فلا يتمسك به في العلميات

ت وبان نبي هذا القياس حجة للتنبيه على العلة ولان الحديث وان دل على اجزاء القبلة مجرى المضمضة
لكن ليس فيه ان النص اوجب ذلك او القياس ومع الاحتمال فلا قطع على احدهما اجيب بانه عم لو نص
على العلة بل ذكر اصل القياس والعلة مضافة الى الاحق وليس التنصيص على الاصل تنصيصا على العلة
قوله ليس فيه دلالة على اجزاء القبلة مجرى المضمضة ليفيد او قياسا قلنا بينا ان مفهوم ارايت ان كل واحد
منهما لم يحصل منه الثمرة المطلوبة من الفعل والعاقل لو استفتي عن القبلة فقال المفتي ارايت لو
تمضمضت ثم مججته ان القبلة لا تفسد الصوم ويعلم اجزاء احدهما مجرى الآخر من الوجه الذي
ذكرناه فبطل ان يقال هذا الكلام لا يدل على الوجه الجامع بينهما وانه لا يمتنع ان يكون من اقوى الفوائد
اقتنع الحجج وفيه نظر لانه من ذكر ذلك للقياس عليه بل لازالة الاستبعاد سلمنا لكن قوله انه ليس
نصا على العلة بل على الاصل يبني فقوله فبطل ان يقال هذا الكلام لا يدل على الوجه الجامع بينهما
السابع قوله عليه السلام للجارية الخثعمية لما سألته يا رسول الله ان ابي ادركته فريضة الحج شيخا زمنا
لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه ينفعه ذلك فقال لها ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه
ذلك قالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء الحق دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء وهو عين
القياس وفيه نظر لانه من استفاده ذلك من قولهم وتشعي الناسخ البيت
يكون كدين الآدمي في عدم سقوطه بالانفعال ولو بين كرعليه السلام الذي لتستهل عليه بل للتقرير والتعريف
ولانه عليه السلام قال انه احق بالقضاء والحكم في الفرع لا يكون اولى منه في الاصل الا في مثل تحريم الضرب
لتحريم التأفيف ونحن نقول به الثامن روي عنه عم انه قال لام سلمة وقد سألته عن قبلة الصائم
هل لا اخبرته اني اقبل وانا صائم وانما ذكر ذلك تنبيها على قياس غيره عليه وفيه نظر لانه يمكن قصد
القياس بل فعله واجب علينا الوجوب التأسي ولما عرف عليه السلام منهم الانقياد الى متابعته ولهذا
قال ان يفعلوا بخلاف فعله بل كانوا يتابعونه كما روي انه خلع فخلعوا التاسع امر سعد بن معاذ بان
يحكم في بني قريظة بقتاله وامرهم بالنزول على حكمه فحكم بقتلهم وسبي نسائهم فقال عم لقد وافق
حكم حكم الله فوفيه نظر لعدم استلزام الحكم بالرأي في امور الحرب الحكم بالقياس لان
الرأي اعم من القياس فجاز ان يكون المراد الاستنباط من العمومات او الاجتهاد في الاحد
بالاصلح للمسلمين وذلك راجع الى امور الدنيا العاشر قال عم لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم

زمنا

من العباس اما او لا فلانا في حمل الرسول عم لا يكون له الاجتهاد وانا ثانيا فلا فساده ذلك م م

تحليلها وبايعها وآكلوا اثمانها فحكم بتحريم الثمن باعتبار تحريم اكلها واعترض بان تحريم
البيع ليس بالقياس على تحريم الاكل بل لتحريم الشحوم وتحريم يضاف الى الاعيان منصرف الى
الحال المعهود منها والبيع من جملة عوارضها فدخل تحت التحريم ولو كان تحريم الاكل مقصودا
به لكان المراد منه تحريم التصرف لقوله تعالى ولا تأكلوا اموالهم وقوله لا تأكلوا اموال اليتامى
ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل والمراد التصرف بغير حق الحادي عشر ما روي عنه
عليه السلام انه علل كثيرا من الاحكام وهو يقتضي وجوب اتباع العلة اين كانت وذلك
عين القياس لقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الرافة فادخروها
وكنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فانها تذكركم الآخرة وقوله عليه السلام لما سئل عن بيع
الرطب بالتمر اينقص اذا يبس فقالوا نعم فقال فلا اذن وقوله عليه السلام في حق محرم وقصت
به ناقته لا تخمروا راسه ولا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيامة ملبيا وقوله عليه السلام في حق
شهداء احد زملوهم بكلومهم فانهم يحشرون يوم القيامة واوداجهم تشخب دما ودمائهم صح
اللون لون الدم والريح ريح المسك وقوله عليه السلام في الهرة انها ليست بنجسة انها من الطوافين
عليكم او الطوافات وقوله اذا استيقظ احدكم من النوم الليل فلا يغمس يده في الاناء
حتى يغسلها ثلاثا فانه لا يدري اين باتت يده وقوله في الصيد فان وقع في الماء فلا تأكل
منه لعل الماء اعان على قتله وقوله انا اقضي بينكم بالرأي فيما لم ينزل فيه وحي والرأي
تشبيه الشيء بالحق وهو عين القياس والاعتراض بان النص على العلة لا يستلزم الالحاق
فانه للشارع والاخبار ما دلت على الالحاق بل على التعليل والفائدة فيه تعريف الباعث
على الحكم ليكون اقرب الى الانقياد ولهذا نص الشارع على العلل القاصرة ولا قياس هناك
سلمنا دلالتها على الالحاق لكن لا بأس بالعمل بمثل هذا النوع من القياس عند كثير
الناس وما روي من قوله عليه السلام اني احكم بالرأي فيما لم ينزل فيه وحي مناف لقوله
تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى سلمنا لكن لا نسلم ان الرأي هو القياس
سلمنا لكن لا يلزم من جوازه للنبي عليه السلام المعصوم عن الخطاء جوازه للائمة الحاكمين عليهم الغلط
والحكم فيه نظر لاحتمال عموم قوله فيما لم ينزل فيه وحي الى الاحكام الدينية القياس من

من شأنه ان ينزل الوحي فيما الثاني عشر وهو الذي عول عليه اكثر القائلين بالقياس
ان الصحابة اجمعوا على العمل به فيكون حجة وبيان الاجماع ان بعض الصحابة عمل به او قال
ولم ينكر عليه احد فيكون اجماعا اما ان بعض الصحابة عمل به فلوجوه ا كتب عمر الى ابي موسى
اعرف الاشباه والنظاير وقس الامور برأيك وهو صريح في المقصود ب انهم صرحوا
بالتشبيه فان ابن عباس انكر على زيد قوله الجد لا يحجب الاخوة وقال الا يتقي الله زيد
يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا وظاهر ان غرضه ليس تسمية الجد ابا لعدم خفاء
مثله على ابن عباس وكان متقدما في اللغة فكيف يطلق على الجد اسم الاب حقيقة مع صحة
نفيه فيقال ليس اباك بل هو جدك فبقي ان يريد انه بمنزلة الابن في حجب الاخوة كما ان ابن الابن بمنزلة
الابن فيه وعن علي عليه السلام وزيد انهما شبهاهما بغصني الشجرة وجدولي نهر تفرعا لـ
قربهما من الميت ثم شركا بينهما في الميراث ج اختلفوا في مسائل كثيرة وقالوا فيها اقاويل مختلفة مبنيا
ولا يمكن الا عن القياس واكثر الاصوليين يمثلون باظهرها اربعة ا مسئلة الحرام قالوا
فيها بخمسة اقوال فنقل عن علي عليه السلام وزيد وابن عمر انه في حكم التطليقات الثلث وعن ابن مسعود انه
في حكم الطلقة الواحدة بائنة او رجعية على خلاف بينهم وعن ابي بكر وعمر وعايشة انه يمين
يلزم فيه الكفارة وعن ابن عباس انه في حكم الظهار وعن مسروق انه ليس بشيء لانه تحريم لما احل الله
فصار كقوله هذا الطعام علي حرام والمرتضى وباقي الامامية رووا هذا القول عن علي عليه السلام
ب اختلفوا في الجد مع الاخوة فورثه بعضهم معهم ومنع آخرون واختلف الاولون فقال
بعضهم انه يقاسم الاخوة ما دامت المقاسمة خيرا له من الثلث فاجراه مجرى الام
ولم ينقص حقه عنها لانه جمع بين الولادة والتعصيب ومنهم من قال يقاسم الاخوة ما دامت
المقاسمة خيرا له من السدس فاجراه مجرى الجدة في عدم النقصان من السدس ج اختلفوا
في المشركة وهي زوج وام واخوة لام واخوة لاب وام حكم عمر فيها بالنصف للزوج وبالسدس
للام وبالثلث للاخوة من الام ومنع الاخوة من الابوين فقالوا هب ان ابانا كان حمارا
الستا من ام واحدة فشرك بينهم وبين الاخوة من الام في الثلث د اختلفوا في الخلع
هل يعدم من عدد الطلاق شيئا او يبقى عدد الطلاق كما كان فقال ابن عباس انه ليس

بطلاق وهو رواية عن عثمان والاخرى انه طلاق فهذه المسائل ان لم يقل احد منهم
فيها عن طريق كانوا متفقين على الخطاء وهو باطل وان كان عن طريق فذلك ليس العقل
لان حكمه واحد وهو البراءة الاصلية وكثرة هذه الاقاويل يخالف حكما لاهل فهو السمع فان كان
نقلا قوليا او فعليا جليا او خفيا وجب اظهاره لان عادتهم تعظيم نصوص الرسول عليه السلم
والانكار على مخالفيها حتى نقلوا منها ما لا يتعلق به حكم كقوله عليه السلام نعم الادام الخل ومن عادتهم
التفحص عن النصوص والحث على نقلها اليهم ليتمسكوا بها ان كانت موافقة لمذاهبهم او ليرجعوا
عنها ان كانت مخالفة ومن هذه عادته لا يجوز ان يحكم لنص ثم يسكت عن ذكره فثبت انه
لو كان هناك نص لاظهروه ولو اظهروه لاشتهر ولو اشتهر لنقل ولو نقل لعرفه الفقهاء والمحدثون
ولكنه لم ينقل لانا بعد البحث التام والطلب التام والمخالطة بالفقهاء والمتكلمين ما وجدناه
واذا انتفى النص بقي القياس د نقل عن الصحابة القول بالرأي وهو القياس قال ابو بكر
اقول في الكلالة برأيي وقال عمر اقضي في الجد برأيي وقال في الحين ناسيا الحرب لولا هذا
لقضينا فيه برأينا وقال عثمان لعمر ان اتبعت رأيك فرشيد وان تتبع رأي من قبلك فنعم
ذا الرأي وعن علي عليه السلام اجتمع رأيي ورأي عمر في ام الولد ان لا تباع وقد رأيت الآن
بيعهن وانما قلنا ان الرأي القياس لانه يقال في مقابلته فيقال اقلت هذا برأيك ام
بالنص فلانه لو دل لا استدلال بالنص فان كان حقا ثبت بهذه الوجوه الاربعة قول البعض
واما عدم الانكار فلانه لو وجد لنقل لان القياس اصل عظيم في الشرع ونقله اولى
من نقل اختلافهم في مسائل جزئية ولو نقل لاشتهر ولو وصل الينا لتوفر الدواعي عليه و
اما قلنا انه اجماع لان السكوت ليس بخوف لشدة انقيادهم الى الحق ولانهم خالف
فلو كان ضلالا جرحهم من اظهار ما في قلوبهم لم يخالفوا فهو عن الرضا والاعتراض
من وجوه ا لا نسلم ان احدا من الصحابة ذهب الى القياس والروايات التي ذكرتموها
لا نسلم دلالتها على المطلوب وهو لا يفيد القطع بالحجية لاحتمال تواطؤ هذا العدد على الكذب
والاحاديث للمستدل بها على اعيان المسائل مشهورة لكن لما اشتهرت الى الواحد
والاشهر لم ينقطع بها فلذا هنا لا يبقى الامة يمنع عرف بها وشاع قول فيلزم اتفاقهم

فهو

فهو على النقل لانا نقول عمر اعرف الاشباه والنظاير وقس الامور برأيك ليس في اعرف الاشباه
حجة لانه تم فيه في حكم كل جنس ونوع يجب على المستدل معرفة الاشباه والنظاير ليدرج
شيء تحت جنسه ولا يخرج عنه وتحصيل الاشباه فيفتقر الى التامل الكثير ولا في قوله وقس
لان القياس في اللغة التسوية فمعنى قس الامور برأيك اعرض الاشياء على فكرك والعقل ممتحنا
علوم او ظنون ليتوصل به الى تحصيل علم او ظن فالتفكر بالتسوية بين الشيء المجهول والمقدمات
المعلومة ليصير المجهول معلوما وهو متعين لان الرأي هو الرؤية فقوله قس الامور برأيك معناه
سو الاشياء برؤيتك والتسوية بالرؤية عبارة عما قلناه فرجع الامر الى انه امره بان لا يحكم بالتشهي
والتمني بل بالاستدلال وليس ذلك عبارة عن القياس الشرعي سلمنا ارادة تشبيه الفرع بالاصل
لكن لم لا يجوز ان يكون المراد التشبيه في ثبوت الحكم كما يحتمل ارادة التسوية في عدم اثبات الحكم
في الفرع الا بالنص واما تشبيه ابن عباس فنمنع انه جمع بين الامرين بجهة قياسية لجواز ان
يكون الانكار لاجل انه كما يسمى النافلة ابنا مجازا او كفى هذا الاسم المجازي في ادراج
النافلة تحت قوله يوصيكم الله في اولادكم كذا الجد يسمى ابا مجازا ~~ان يكون الانكار لاجل~~
انه كما يسمى ~~النافلة~~ الاكتفاء بهذا الاسم المجازي في الاندراج تحت ورثة الاب وتوجه
نسبة ابن عباس زيدا الى مخالفة التقوى وتارك القياس لا يكون كذلك بل تارك النص
ووجه ترك زيد النص ما قلناه واما ذهاب كل منهم الى ما صار اليه فجاز ان يستند الى ما ظنه
نصا سواء اصاب في ظن دلالته او اخطأ وعدم وجوب النقل والاشتهار والوصول الينا
لا نسلم من تعظيمهم اظهار النص الذي لاجله ذهبوا الى ذلك القول لان التعظيم انما يقتضي
الاظهار عند الحاجة الى اظهاره وهي منتفية لان الحاجة ليست مع المناظر هنا لعدم اجتماعهم
في محفل المناظرة ولم يجر عادتهم بذكر ذلك ولا مع المستفتي لانتفاء الفائدة بذكره معه سلمنا
ان شرط التعظيم يقتضي اظهار النص لكن بشرط ان يمكن السامع من الانتفاع به ولم يوجد هناك
لانه اذا روي ذلك النص كان خبرا واحدا ليس بحجة فلا فائدة في اظهاره ج سلمنا انه يجب
الاظهار لكن اذا كان جليا لان الداعي انما يحصل في اظهار دليل المذهب لو كان ظاهرا قويا
اما اذا كان خفيا فلا د سلمنا دلالة ما ذكرتموه على المطلوب لكنه معارض بانه لو كان ذهابهم

سبق عدم افادة مثل هذا الخبر بالحجة
ب منع دلالة الاحاديث على العمل بالقياس فقول صح

السطر فنضا رم

الى مذاهبهم لاجل القياس لوجب عليهم اظهاره كالنص ولو نقل عن احد من الصحابة العمل بالقياس
النعي لاجلاد هب الى ماذهب اليه لانا نقول الفرق ان القياس لا يجب اتباع العالم فيه
بخلاف النص لانا نقول القياس الجلي يجب الاتباع فيه والا لما حسنت المناظرة بين المخالفين
لانسلم انهم لو نقلوا النصوص ولا يجب الاشتهار لانه ليس من الوقائع العظام التي يجب
توفر الدواعي على نقلها لانه لما لم توفر الدواعي على نقل مذاهبهم مع استواء الفائدة فيها
فعل الادلة مع ما فيهما من الفوائد اولى لانا نقول لم يمتنع من نقل الامور التي لا يكون فعلها
لم يوجد وبينهما فرق سلمنا انه من الامور العظيمة لكن لا يجب نقلها كالجواب وامر
الاقامة في التثنية والافراد مع ظهوره مع انه لم ينقله الا الواحد وانما يجعل ان لا
ينقله ذلك الواحد ايضا سلمنا انها لو اشتهرت لنقلت لكن نمنع عدم النقل ولا يجب
ان نجزم كل احد فانه لا يمكن ادعاء معرفة كل واحد مما نقل عن الرسول عليه السلام والصحابة
لجاز ان يكون النص موجودا سلمنا انه لو نقل لعرفه كل احد لكنا لا نعرفه فان من قال
في مسئلة الحرام انه يمين تجب الكفارة احتج بايها النبي لم تحرم ما احل الله لك قد فرض الله لكم
تحلة ايمانكم وانه عليه السلام حرم على نفسه مارية القبطية فانزل الله تعالى هذه الاية وسماه
يمينا ومن قال لا اعتبار به تمسك بقوله تعالى لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم والنهي
يدل على الفساد او بالبراءة الاصلية ومن قال انه كالطلاق ثلثا زعم انه قد يحمل كناية عن
الطلاق فوجب تنزيله على اعظم احواله وهو الطلاق ثلثا ~~ويكون الطلاق~~
ومن قال انه ظهار ~~جعله كناية عن الطلاق فوجب تنزيله على اعظم~~ ومن قال انه ظهار
جعله كناية عنه والكنايات في اللغة ليست قياسا شرعيا سلمنا ان في بعضهم ليس النص
فلم قلت انه للقياس بل جاز ان يصير الى تنزيل اللفظ على اقل المفهومات او على اكثر
او الى الاستصحاب او الى المصالح المرسلة الخالية عن شهادة الاصول او الى الاستقراء والفرق
بينه وبين القياس لانه استدلال بالجزئيات على الكلي والقياس استدلال بجزئي على آخر او انه
كان ممن هو مذهبه ان مجرد قوله حجة ومستند ذلك الوهم ان مجرد قول بعض الاتباع تحت قبول
قول هذا العالم حجة والاول اظهر نعم الاحاديث المرسلة على نفسها اضافة التحريم اليه والنبي لقوله لا سلم انا م

لا دعلية على الامة كانبياء بني اسرائيل وهذه الشبهة تقتضي ان مجرد قول العالم حجة واستدل على الاجماع
لانه يجعل حصول الاجماع في محل الخلاف ولانا نقول المقصود من الاجماع ثبوت الواسطة بين النص
والقياس في الحد لانسلم ان الراي هو القياس لانه مرادف للرؤية فلا يكون حقيقة في القياس دفعا
للاشتراك واذا لم يكن في اللغة للقياس فكذا في عرف الشرع لان النقل على خلاف الاصل ولان الراي
لو كان اسما للقياس لكان اللفظ مشتقا دليلا على القياس فيكون معنى فلان يرى كذا اي يقيس وهو معلوم
البطلان وقال ابو بكر اقول في الكلالة برأيي اي بالقياس لان اللغة لا تفسر بالقياس يا سلمنا التقابل بين
النص والراي لكن يمنع وجوب كون الراي قياسا فان النص هو اللفظ الدال على الحكم دلالة جلية فما لا يكون
كذلك لا يكون نصا فجاز ان يكون استدلالا لا قطعيا خفيا وهذه الخصر بين النص والقياس حتى وقد مر ان الحكم
بغير الكتاب والسنة وهو شيء عندهم كما ما تقدم في الفصل الثاني لانا نقول الذي نقلتم عنهم منع
القياس نقلنا عنهم العمل به فلا بد من التوفيق وليس الا المنع من العمل به الا مع شرائط خاصة
لانا نقول نحن نوفق بتقريع المنع والرد على الاطلاق من غير تقييد بصورة خاصة وانتم لم تنقلوا الحكم
بالعمل بل ذكرتم احكاما ثم استدللتم بوجوه غامضة على ثبوت الاحكام دالة على قولهم بالقياس فمعلوم
ان تفريع الرد اقوى مما ذكرتموه سلمنا لكن يمكن التوفيق بوجه آخر وهو ان بعضهم كان قائلا بالقياس
حين كان البعض الآخر منكرا له ثم انقلب القائل به منكرا وبالعكس فيكون كل منهم مادحا للقياس
وذاما له من غير تناقض ولا يحصل به اجماع على العمل ٤ قوله النص وسكوت الباقين لا يدل
على الاجماع لامكان السكوت للخوف والتقية قال النظام هنا لم يجمع الصحابة على القياس بل القائل
به قوم معدودون كعمر وعثمان وابن مسعود وابي وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابي الدرداء
ابي موسى وغيرهم من اصاغر الصحابة وكان فيهم عمر وعثمان من السلاطين ومعهم الرغبة
والرهبة شاع ذلك في الدهماء وانقادت لهم العامة والباقون لم يعلموا به وجاز انهم التقية لعلمهم
ان انكارهم غير مقبول فلا يدل عليه انه قال في الفتيا عبد الله بن العباس والعباس اكبر منه ولم
نقل شيئا في الفتيا من غير عمر ولا نحى ولا قصد عن فتيا شهد ابنه وقال في الفتيا عبد الله بن الزبير والزبير
اعظم منه ولم يقل فيه شيئا وكان ابو عبيدة ومعاذ بالشام فقال معاذ ولم يفت ابو عبيدة مع ان
ابا عبيدة اعظم منه وكيف يقال الخوف فقد كان نائلا وقد قال ابن عباس هيبة وكان مهيبا ولا

المشتق م

ممنوع يب سلمنا عدم الانكار لكن عدم الانكار فانه قد نقل انكار الراي والقياس م م

قليلون م

ولان التعظيم ان الجبار مذهبا شنع عليه ابطاله وصار ذلك سببا للعداوة فلو كان
الخوف مانعا من المخالفة لما اختلفوا في مسئلة الجد والحرام وغيرها قلنا القياس
اصل عظيم في الشرع نفيا واثباتا وكان النزاع فيه اصعب من النزاع في الفروع ولهذا
حكم من لم يعتقد القياس من اهل زماننا بضلال القائل به بخلاف فروع الفقه يه سلمنا
عدم ظهور اسباب الخوف لكن احتج المسلمون على عدم عصمتهم فجاز ارتكابهم لما لا ينبغي
وحسن الظن بهم لا يكفي في الامور القطعية يه لعلهم سكتوا لعدم ظهور بطلان القياس
وحقيقته عندهم فعرضهم حينئذ السكوت او اعتقد خطاه لكنه مع الصحابة فلا يجب الانكار او اعتقد
كل منهم ان غيره اولى بالانكار يو سلمنا انهم باسرهم رضوا لكن يمنع حصوله دفعة فان ذلك
لا يعلم الا الله تعالى ولم يجلسوا في محفل واحد فقطعوا بصحته دفعة واحدة فجاز ان يكون حين
رضا احدهم توقف الآخر او انكره فقبله لا يقال هذا الاحتمال يمنع من انعقاد الاجماع
لانا نقول اهل الاجماع كانوا قليلين في زمن الصحابة فامكن اجتماعهم في محفل واحد وقطعهم
بالحكم فيخلو اهل الاجماع عن الاحتمال وهذا سؤال الظاهرية ولهذا قالوا لا حجة الا في اجماع
الصحابة يز سلمنا انعقاد الاجماع على نوع من الاقيسة لكن لم ينقل خصوص ذلك النوع
ولا العمل بكل انواعه ولا يلزم من الاجماع على العمل بنوع الاجماع على العمل بالجميع فلا بد من
الا ويحتمل ان يكون هو المجمع عليه وان يكون غيره فكل نوع مشكوك فيه فلا يجوز العمل به
لانه لا يقال بعض الامة نفى العمل بالقياس وبعضهم اثبته وكل من اثبته لا نوعا معينا مثلا فلو
اثبتناه غيره كان خرقا للاجماع لانا نقول بعينه ان كل من اثبت القياس اثبت نوعا معينا لا فنا
لي نوعي المناسب وغيره ووقوع الاختلاف في كل نوع غيره وقد توهم للناسب لا بتنائه على تعليل
الاحكام بالمصالح والاغراض وهو باطل عند الاشاعرة ورد الاكثر غيره فلا قياس مجمع عليه ح سلمنا
الاجماع الصحيح على نوع منه لكن جاز ان يكون هو قياس تحريم الفرس لتحريم الدابة
او للنصوص ملتزم ط سلمنا اجماع الصحابة في زمانهم على العمل به فلا يلزم التعدية الى زماننا فان
الصحابة لمشاهدتهم الرسول والوحي عرفوا من القرائن الحالية ان غرض الحكم الشارع رعاية
المصلحة العامة فجاز لهم التعدية اما غيرهم فلا لاشتراكهم مشاهدتهم القرائن لكن حمل من جوز للصحابة

وبه

انتفت م

٤

من جوز للصحابة جوز لغيرهم لانا نقول لا يمكن القطع بان احدا من الفرق مع كثرتهم ونوعهم
منع الفرق وعدم العلم بالمنع لا يستلزم العلم بعدمه آخر على ا بان اختلاف الصحابة في الجد والحرام
والمشركة والايلاء والخلع وتقديم الترب وقولهم بالتشبيه والروايات من الاحاديث في
القياس كحديث معاذ وابن مسعود والخثعمية والقبلة وامر عمر ابا موسى بالقياس فقد بلغ مجموع هذه
الروايات مبلغ التواتر ومن طالع الاخبار قطع منها على ذلك وان كان دالا على
المطلوب سلمنا انه ظني لكن منع كون المسئلة قطعية لانها عملية فيقوم الظن مقام العلم في وجوب
العمل فلا فرق بين ان يتواتر النقل عن الشرع بالامر بالقياس وبين ان يخبر به واحد وقد
في وجوب العمل وفيه نظر لان الظن انما يحصل مع عدم المعارض وقديما النقل عمن نقلتم عنه
المنع من العمل بالقياس على سبيل الترجيح فان لم يكن راجحا فلا اقل من المساواة فيمتنع حصول
الظن والعلم وفيه ب ان مورد كلام عمر ومخرجه يبطل حمل قوله اعرف الاشباه على معرفة الجنس
ليندرج فيه الواقع ويخرج عنه غيرها وهو قوله الفهم الفهم عندما يختلج في صدرك مما لم يبلغك في
كتاب ولا سنة اعرف الاشباه والنظائر وقس الامور عند ذلك ثم اعمد الى احبها الى الله واشبهها
بالحق فيما ترى وهو صريح في الامر بالقياس الشرعي وهو جواب عن تجويز ارادة تشبيه الفرع بالاصل
في عدم استفادة حكمه من غير النص ويجوز ارادة الحال في قسمة الجد باطل فانه لا يجوز ان يكون انكار
ابن عباس على زيد لاجل امتناع من الجار في احد الموضعين دون الثاني لان حسن الجار في احد
الموضعين لا يوجب القطع به في الثاني واذا لم يكن الانكار على الفرق ~~بل حسن الجار في احد~~
في اطلاق الاسم المجازي توجه الى التوقف في الحكم الشرعي فيكون تصريحا بالقياس الشرعي
وجاز ان يكون هذا القياس تجهيلا عند ابن عباس واعتقد ان الخطا فيه يخرج عن التقوى فلهذا
حكم عليه بمفارقة التقوى فيه اوانه محمول على المبالغة واستقراء العرف يشهد بان في اظهار النص
تعظيم حال الاصول فان من حكم شيئا بسبب حاله في حج يوافقه على نقيضه بمعنى بعينه وجد ذلك
الحاكم متجها من قول الفقيه فانه يذكر لهم ذلك القول ولم يرح به والخاتم الذي ذكره حاصله
مطلقا لان من يحقق اثبات مذهبه بالنص يعتقد تيمم حالته او في نفسه كونه مخالفا للنص

فان يعلم ان محى ابن لا الطريق ادلوا بن رحمه محى الذى للفرق الا في منكر التوقف فيكون الحكم باهل مهاجر اما واراح يكون او محى اقفا المنكر فاذن من اثبت مذهبه بالنص م م

لكن شدة انكارهم على مخالف النص تقتضي شدة احترازهم عنها ولا احتراز الى الاحترازات
الا بذكر ذلك النص فشدة التعظيم لرعايتهم الدليل فيتبع اظهار نصوصهم مطلقا وبعد ان ظهر الجواب
عن ح لان دليل التعظيم مستلزم ذكر النص خفيا كان او جليا وفيه نظر لان كلام عمر اولا
واخرا لا ينافي الحمل على موقف الاجتهاد لان الجزئي المندرج تحت الجنس ليس منصوصا عليه
بخصوصه وانه دخل تحت النصوص ولما كان الجزئي قد يندرج تحت كليات متضادة في الاحكام
وجب توقفه الذاتي بهما دون العرضي ليندرج ذلك الجزئي تحت ذاتيه لا عرضيه لان التوقف في الحكم
الشرعي لان حيث ان احدى الاضافتين اذا صدقت وجب صدق الاخرى فان الابن اذا صدق ثبت
على اضافة البنوة الى الجد وجب صدق اضافة الابوة على الجد فالتحق محال فلهذا الحق ابن عباس
مع زيد وقد خفيت كثير من النصوص الى وقت الحاجة اليها عن كثير من الصحابة كحكم المجوس
وعدد فصول الاقامة والاذان مع اظهار لوجوبهما واكثارها لاشتهارهما ونحو ذلك ولا ينافي
ذلك تعظيمهم لعلمهم ... ولا يلزم ان ... الظاهر النصوص والقياس مجاز للمصير
الى النص الخفي والاستصحاب والبراءة الاصلية فلا يجب ذكر المستند ولئن وجب فانما هو عند
المنازع والمجادل وعن د بالفرق من وجوه ا انكارهم على مخالف النص فوق انكارهم
على مخالف القياس ولا يلزم من ترك اقل الانكارين ترك اعظمهما ب ... مستقلة بجزئي العلل
القياسية فلا يجب التنبيه عليها ... بمعرفة النصوص وهو نقيض وجوب النص عليها لانه لو لم يجب
النص مع العلل القياسية ... المناظرات لانا نقول ليس كل ما لا يجب لا يحسن ج النصوص
يجب اتباعها ... الاقيسة لان كل مجتهد مصيب فلا يجب اتباعها ولا نقلها د النصوص
يمكن الاخبار عنها على كل حال وقد يتعذر التعبير عن الامارات كالامارات في قيم المتلفات ...
ويعجز القوم عن ذكر امارة ... بالقدر ... فقهاء الزمان يعبرون عن الامارات
لانسلم ان ... للتقديم ... وجوب الذكر لكن النص كاف فلا يجب
التصريح وقد نبهوا على العلل بالاشارة الى الاصول التي ذكروها لانهم اتفقوا على انه ... على حكم
الطلاق او الظهار او اليمين وعلته ظاهرة لانه موضوع للتحريم ... اذ توجه الى الزوجة كهذه المسائل
ثم كل منهم ... الاحتياط جعله كالطلاق ثلثا ومن ... جعله طلقة واحدة
حملا لحط

ليكون ... القياس ... التشبيه

الجلي

حده ومن جعله ظهارا رجح شائبة ايلاء في اقتضاء التحريم ومباينته لصرائح الطلاق وكناياته ثم جعل
كفارته كفارة الظهار احدا بالاحتياط لانها اغلظ من كفارة القتل ومن رجح كفارة اليمين اوجبها
اخذ الكفارتين بالاقل ... هذه الاصول تنبيه على كيفية قياساتهم وعن ح ان هذه المسائل مما
يكثر وقوعها فاشتدت الحاجة الى معرفة حكم الله تعالى فيها بالدليل فتتوفر الدواعي على حفظ النصوص الواردة
فيها وهذا وان لم يفد القطع فانه يوجب الظن وفيه نظر لان ذلك لو اوجب النقل لاوجب التواتر والتالي
باطل اجماعا وعن و انا لا ندعي انه يلزم كل احد بل انه يكون مشهورا في الكتب بحيث يجده كل من حاول
تحصيله وفيه نظر لانه انما يجب عموم نقله لو تحقق الناقل للكتب جاز ان ينقله غيره ولم يضعه في كتاب
فلم يوجد في الكتب المشهورة وعن ز ان قوله تعالى لم تحرم ما احل الله لك لا يدل على ان حكم ما هو
اذا حرم فهو ان ذلك فانما يدل على مذهب مسروق واما قوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فليس في الاية انه عم قال
لبعض نسائه انت علي حرام بل انه عم حرم ما احل الله لم يجز ان يكون قد حرمه بعقد اليمين بان كان
قد حلف انه لا يقرب مارية القبطية لهذا اولى لان اليمين هو القسم بالله وليس في قوله انت علي
حرام قسما بالله ولا دلالة لهذه الاية على حكم المسئلة ولانه لو نزلت بسبب قوله لمارية انت
علي حرام لكان نصا في الباب فلم يخف لاحد لمعدوم احد منهم لشدة انكارهم على مخالف نص واما من جعله
كالطلقات الثلث فليس من صرائح القاطع ولانهم اجمعوا على انه كناية فلابد وان نقول انه مثل حكم
الصريح او الكناية وهذا التشبيه نفس القياس بعم تعرف هذه المسائل يدخل تحت قوله اذا طلقتم
النساء فيحتمل على الواحد اخذا بالمتيقن فانما يكون بعد تشبيهه بالصريح او الكناية فلابد من
القياس ومن جعله كالظهار لان اجراه مجراه في الحكم فهو القياس ومسروق لم يجعله على المراة الا انه
جعله قاصرا على قصعة من ثريد حيث قال لا وقعني بيمينه ويمين تحريم قصعة من ثريد ولا ...
مسروقا تابعي فان عاصر الصحابة وقت اختلافهم فقد تركت الصحابة البراءة الاصلية بسبب القياس
لما بينا من انهم ما ذهبوا الى مذاهبهم لاجل النص فيقتضي عمل بعض الصحابة بالقياس وهو مطلوبنا
وان لم يعاصرهم ذلك الوقت كان اجماعهم حجة ... دلالة على مذهب مسروق ببطل احتجاجهم
ه وجاز ان يكون السبب خفيا عند بعض الصحابة فخالف والتشبيه بالقصعة هو نفس البراءة الاصلية
كالقصعة المحللة بالاصل وعن ط ان كل من قال بان الصحابة لم يرجعوا في تلك الاقاويل الى البراءة

مسئلة

ينفذ هم

بالمصنف م

الاصلية والى النصوص الجلية او الخفية قال انهم عملوا فيها بالقياس فقد نفر المنع من الحكم الكلي
ثم من جواز رجوعهم الى احدى الثلثة وعن ي ان الراعي ... واتفقتم على ان المراد به القياس
معرفا ان عرف الشرع لو بقي الخصص وفيه نظر لجواز كون اللام قرينة على التخصيص وعلى يا
ان الروايات الانكار وان كانت صريحة من الترجيح ولو انقلب المنكر معترفا وبالعكس لا اشتهر لانه
من الامور العجيبة ولما لم يشتهر لم يقع وفيه نظر لما بينا عدم ... ما ذكرتم على الاعتراف
دلو ... كانت دلالته اضعف من دلالة التصريح قطعا وهو كاف في الترجيح واي عجب في رجوع
المرء عن فتواه لظهور ما لم يكن ظاهرا عنده وعلى يب ان شدة انقياد الصحابة الى الحق ينفي الخوف
وفيه نظر لمنافاة قول ابن عباس وتصريحه في هيبته وكان مهيبا وعلى يج ان التوقف ان
كان في الامر الاول ... اما بعد انقضاء الاعصار فالظاهر ظهور الحقية او البطلان فهو لو
لعل كل واحد اعتقد ان غيره اولى بالانكار قلنا لابد وان يكون واحد منهم اولى بهم بذلك
او يكون الكل في درجة واحدة وكيف كان فاجماعهم على ترك الانكار اجماع على الخطاء وفيه نظر
لجواز ظهور البطلان وقد وجد ما يدل عليه وهو ذم القايل وليس اذا كان واحدا اولى
بالانكار يلزم اجماعهم على الخطاء لو تركوا الانكار اقصى ما في الباب انه يكون ذلك الواحد مرتكب
الخطاء وعلى يد ان الاصل في كل ثابت بقاؤه على ما كان وعلى يه بانعقاد الاجماع على ان
القياس المناسب حجة وفيه نظر لمنع الاجماع فانه للتنازع وعلى يو ان احدا لم يفرق بين
الصحابة وغيرهم فيكون الاجماع حاصلا ظاهرا وفيه نظر لان احد الا ... على عدم الفرق
اقصى ما في الباب عدم العلم بالفارق وذلك لا يستلزم العلم بعدمه واعلم ان بعض الاصوليين
قرر الاجماع على وجه اخر وهو ان الصحابة اختلفوا في فروع كثيرة بالضرورة وذهبوا فيها الى اراء
مختلفة فان لم يكن عن طريق كان اجماعا على الباطل وهو محال وان كان عن طريق فليس العقل لاقتضى
البراءة الاصلية لا غير ويمتنع ان يكون قول كل من المختلفين فلا البراءة الاصلية فيكون سمعيا فان كان كل منهما
فان كان قياسا فالمطلوب وان كان نصا استحق مخالفه العقاب العظيم لقوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها ولم يكن كل واحد من المختلفين يعتقد كونه صاحب
يستحق العقاب العظيم بسبب المخالفة وما ليس نص ولا قياس باطل لان كل من قال العمل ... يسكون

وان الحق ... القياس ... شرعا
... فرع ... م

وروايات ... م

اول م

نضاً

في مذاهبهم بالنصوص الجلية ولا الخفية ولا البراءة الاصلية قال انهم تمسكوا بالقياس فلو انتفى عنه
لزم خرق الاجماع وفيه نظر لانك ان ادعيت الاجماع على الاقتداء بالعمل بالقياس او باستنادهم
اليه كان مكابرة ولئن سلم فلا نسلم ان اجماع الكل عليه لانكار كثير منهم بل الذي يمكن ادعاؤه اجماع
طائفة منهم وهو ليس بحجة لما عرف من ان الاشتهار حال الصحابة كحال غيرهم في وجوب
البحث عنهم بل تقطع جماهير المعتزلة في عائشة وطلحة والزبير وجمهور اهل العراق والشام بقتالهم
عليا عليه السلام وقال قوم من سلف القدرية يجب رد شهادة عائشة وطلحة والزبير مجتمعين
ومتفرقين لان فيهم فاسقا لا نعرفه بعينه وقال قوم تقبل شهادة كل واحد اذا انفرد لانه
لم يتعين فسقه وترد اذا كان مع مخالفه للعلم بان احدهما فاسق وشك بعضهم في فسق
عثمان وقتلته سلمنا لكن عنه عدم مصيرهم الى نصوص خفية او الى ادلة العقل على ما تقدم
الثالث عشر القياس يفيد ظن الضرر فوجب جواز العمل به اما الاولى فلان من ظن ان علة
حكم الاصل كذا وانها موجودة في الفرع فانه يظن ان حكم الفرع كالاصل ومعلوم ان مخالفة حكم
الله تعالى سبب للعقاب فيتولد من ذلك الظن وهذا العلم ظن ان ترك العمل به سبب للعقاب
واما الثانية فللعلم بعدم امكان الخروج عن النقيضين والجمع بينهما ووجوب العمل بما يرجح
في الظن خلق على المعرفة والترك للمرجوح وهذا هو معنى جواز العمل بالقياس والاعتراض
من وجوه ا دليلكم مبني على امكان ما يدل على ان الحكم في الاصل معلل بعلة ثم على وجود ما يدل
عليه ثم على انه يلزم من حصول ذلك الوصف في الفرع حصول ذلك الحكم فيه وسياتي الكلام عليه في هذه
عن الضرر على التنبيه عليه منقوض بعدم وجوب قبول قول الشاهد الواحد مع ظن
صدقه ... الشاهدين والذي في الزنا ... لا ... باعتبارها حاكم شرعي
وبما اذا ادعى المظنون صدق النبوة وبما اذا غلب على الظن الدعوى والاذان الذي قيم هذه
الشرايع فانه لا يجوز العمل بالظن في شيء من ذلك وان كانت راجحة لا يقال المظنة انما تفيد الظن
لو انتفى الدليل القاطع على فسادها وفي هذه الصور وجد القاطع على فساده لانا نقول والقياس
انما يفيد ظن الضرر اذا انتفى دليل فساده فيصير نفي دليل الفساد جزءا من مقتضي ظن الضرر
فعليكم بيان النفي حتى يمكن ادعاء ثبوت ظن الضرر ج متى يجب الاحتراز عن الضرر اذا كان

... الدليل ... لازم ... م

على هذه ... الكلام ... النافع

تحصيل العلم به اولا الاول ممنوع والثاني مسلم فان النبي اذا امكن تحصيل العلم به فيمنع الاكتفاء
فيه بالظن لانه اقدام على ما لا يؤمن فيه الخطاء والتجويز مع امكان الاحتراز عنه وهو قبيح اجماعا
اما اذا لم يمكن تحصيل العلم فانه يكفي الظن وانما يجوز الاكتفاء بالظن في مسايل الشرع اذا ثبت
عدم طريق العلم فيها وانما يثبت لو ثبت انتفاء ما يدل عليها في الكتاب والسنة ولا وجد امام
معصوم يعرفنا تلك الاحكام اذ على تقدير ثبوت احدها يحصل تعين الحكم د سلمنا عدم طريق
العلم لكن لم يوجد طريق ظني اقوى من ظن القياس اذ بتقديره يكون القول بالقياس قولا
باضعف الظنين مع التمكن من الاعلى وهو غير جائز اجيب عن ب بان الدليل الشرعي لما قام
على عدم الالتفات الى ذلك للظان لم يبق الظن ولا يجوز ان يكون عدم الدليل للمبطل جزء
من المقتضي وليس كل ما يمنع وجوده من عمل المقتضي كان عدمه جزء امنه فان مانع الثقيل من
النزول لا يصير عدمه جزءا من علة النزول لاستحالة كون العدم جزءا من علة الوجود وفيه
نظر فان الظن قائم بالوجدان والذي قام الدليل الشرعي عليه عدم الالتفات اليه
اما على عدم الظن فلا ولا يلزم من الدليل على المنع من العمل بهذا الظن في نفسه والعدم جزء
من العلة لتوقف وجود المعلول عليه وعن ج بالمنع من اشتراط الرجوع الى الظن في الشرعيات
بعدم التمكن من العلم فانه اذا حصل الظن الغالب بسبب القياس باشتمال احد الطرفين على
المفسدة على الاخر المصلحة نفي مدة استقصاء طلب العلم الابد وان يرجح احد الطرفين على
الاخر لاستحالة ترك النقيضين وصريح العقل يشهد بانه لا يجوز ترجيح المرجوح فتعين
ترجيح الراجح وهو الجواب ايضا عن الامام المعصوم وقد نقل الاجماع على انه يجوز العمل بالظن
مع عدم القطع بعدم العلم فلا يتوجه المنع عليه ومدة استقصاء الطلب جهة الظن وهو غير مختلف
بالفلاح ويتقوى بما اذا شهد احد الشاهدين وانتفى الاخر فان الظن حاصل ولا يجوز الحكم
الرابع عقلت الامة من قوله تعم ولا تقل لهما اف المنع من الضرب لفظا كما ان قوله الفا بل
بالعلاف عندي حبة تفيد في عرف اللغة نفي القليل والكثير ويقول انه قياس معلوم لانه منع
التافيف معللا بالاذى وكون الاذى علة معلوم غير مظنون وهذه العلة موجودة في
الضرب بالضرورة الخامس عشر اجتمعت الامة على قياس غير ما عز عليه في الرجم

لم قلت انه صح

عدم الظن صح

من ضربهما ولم يعقل ذلك الا قياسا
والاعتراض منع ان قولهم ذلك قياس بل عقلت الامة المنع صح

في الرجم والاعتراض منع استنادهم الى القياس بل اجمعوا على ان الحكم الزنا حكم ماعز من خصوصية المجامع
ضرورة او لقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة اولانه قياس معلوم فان كون الزنا بالمحصن بشرط
الاحصان علة في الرجم معلوم لا مظنون السادس عشر قد تعبدنا الله تم بالاستدلال بالامارات
على جهة القبلة مع الاشتباه وان نصلي على الجهة الذي ظننا القبلة فيها وهذا تعبد بالاستدلال بالامارات
وبالعمل بحسبها والاعتراض من الناس من منع من الجهتين في القبلة واوجب الصلوة الى اربع
جهات ومنهم من سوقه وفرق بان امارات القبلة عقلية لا سمعية ولا مانع من التعبد بالامارة
في القبلة دون الامارات المظنونة الشرعية ولا يلزم من التعبد بالامارة في موضع التعبد بها في
كل موضع الا بجامع لا يقال اذا جاز التعبد بالامارة في موضع جاز في كل موضع لان المسوغ واحد
وكذا الاجتهاد ولان التعبد في القبلة انما كان لانه لما لم يحصل العلم بها بالمعاينة لم يبق الا التعبد
بالامارة وكذا مع فقد النص على الحوادث لا يبقى الا التعبد بالامارة لانا نقول الاول يدل على جواز
التعبد بالامارة في الحوادث الشرعية وليس ذلك مسئلتنا وجاز في الثاني التعبد بوجوه اخر
كحكم العقل فيبقى في الحوادث على مقتضى العقل ولا يلزم عند اشتباه القبلة الصلوة الى جهة من الجهات
ويمكن التعبد الى جميع الجهات او الى جهة اخرى السابع عشر كل حادثة لابد فيها من حكم
ولابد وان يكون اليه طريق وكثير من الحوادث لا نص فيها ولا اجماع وليس بعدهما الا
القياس ولو لم يكن حجة خلت اكثر الحوادث من ان يكون الى حكمها طريق والاعتراض
لا نسلم الخلو على تقدير عدم القول بالقياس لاشتمال النصوص على جميع الحوادث اما
شمولا ظاهرا او خفيا ولا يبعد ذلك وان كثرت الحوادث اذا كانت النصوص عامة
كقوله عليه فيما سقت السماء العشر فانه شامل لجميع ما سقت السماء وان لم يعدده وانهم
ان اراد المستدل انه لابد في كل حادثة من حكم اي من قضية اما نفيا او اثباتا فصحيح لكن لا
يلزم ان يكون طريق ذلك الشرع بل قد يمكن ان يكون الطريق شرعيا وعقليا وان اراد
بالحكم حكما شرعيا منعنا لجواز خلو كثير من الحوادث منه الثامن عشر روى ابو هريرة ان
رجلا من فزارة قال للنبي صم ان امرأتي ولدت غلاما اسود معرضا بنفيه فلم يجبه رسول الله
صلى الله عليه وآله كانا فاني قال لك ابل قال نعم قال فما الوانها قال حمر قال فهل فيها اسود

بجوزم

فائدة

قال نعم قال فانى ذلك قال لعله عرقا نزعه قال وهذا لعله عرقا نزعه والاعتراض ليس
في ذلك قياس بل هو تنبيه على امارة عقلية في حكم عقلي البحث الرابع في القياس المنصوص
على علته اختلف الناس في النص على علة الحكم هل هو يفيد القياس بها ام لا بد من تعبد
ثاني فقال ابو الحسين قال الجعفران وبعض اهل الظاهر ليس النص على العلة
تعبدا بالقياس بها وقال ابو اسحق النظام والفقهاء وبعض الظاهرية ان النص
عليها يكفي في التعبد بالقياس بها وقال ابو هاشم يجب القياس بها ولم يذكر ورود التعبد
بالقياس وقال ابو عبد الله البصري ان كانت العلة المنصوصة علة في التحريم كان النص عليها
تعبدا بالقياس بها وان كانت علة في ايجاب الفعل او كونه ندبا لم يكن النص عليها تعبدا
بالقياس بها والوجه عندي قول النظام لنا وجوه ا الاحكام الشرعية تابعة للمصالح
والمفسدة والشرع كاشف عنها فاذا نص على الحكم عرفنا انها الباعثة والموجبة لذلك الحكم
فاين وجدت العلة وجب وجود المعلول ب قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا يتنزل منزلة
حرمت كل مسكر اذ لا يكون للخصوصية مدخل في العلية ج وقد حرمت الخمر لكونه مسكرا يقتضي
اضافة الحرمة الى الاسكار وهو يدل على ان العلة هي الاسكار فوجب ان يترتب الحكم عليه اين وجد
د اذا قال الخمر لكونه مسكرا فاما ان تكون العلة هي مطلق الاسكار او الاسكار المختص
بالخمر فان كان الاول لزم وجود التحريم اين وجد اذ يلزم من وجود العلة التامة
وجود معلولها وان كان الثاني لم يكن العلة هي نفس كونه مسكرا لانه قد حصل بين
الخمر وغيره التغاير الخصوصيات التي بها يتميز بعض الانواع عن بعض والحكم انما اضيف الى كونه
مسكرا وهو القدر المشترك فلا يكون للخصوصية اثر في العلية احتج المانعون مطلقا بانه
لو قال حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون العلة هي الاسكار وان يكون هي اسكار الخمر بحيث
يكون قيد كونه مضافا الى الخمر معتبرا في العلة واذا احتمل الامران لم يجز القياس الا بعد
امر مستانف بالقياس والجواب لا نسلم ان قيد كون الاسكار في ذلك المحل يحتمل ان يكون
جزءا من العلة فان تجويز ذلك يستلزم تجويز مثله في العقليات حتى يقال الحركة انما اقتضت
المتحركية لقيامها بمحل خاص وهو محلها فالحركة القائمة بغيره لا يكون علة المتحركية سلمنا

حرمت صح

لتغاير

سلمنا امكان كونه معتبرا في العلية لكن الوصف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار فان الاب
لو قال لابنه لا تاكل هذه الحشيشة لانها سم توهمنا منعه عن اكل حشيشة تكون سما وكذا يكون في الشرع كذلك لانا لو خلينا ولم
ما رواه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن سلمنا انه غير ساقط عرفا الا ان الظن قاض بسقوط
لان علة الحكم وجب ان يكون منشاء الحكمة ولا مفسدة في كون الاسكار قائما بهذا المحل او بذاك
بل منشاء المفسدة كونه مسكرا فقط فاذا اغلب على ظننا ذلك وجب الحكم احترازا عن الضرر
المظنون سلمنا ان الغاء هذا القيد غير ظاهر لكن لم يكن احتماله مما يقتضي نفيه اذا قال الشرع حرمت الخمر لكونه
مسكرا الا ما لو قال علة حرمة الخمر هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال اعترض بان الحركة يبقى فيه ذلك الاحتمال
فما كان جوابه انه لا يتم في ابطال ذلك الاحتمال من دليل منفصل فوكر الوصف يقتضي الغاء هذا التقييد فلنا ذلك
عرف الوضعية ودعى شفقة الاب الملائمة تمنع ان المصلحة انه في العلة المنصوصة كذلك قوله الغالب
على الظن الغاء هذا القيد هناهب ان الامر كذلك ولكن انما يلحق الفرع بالاصل لانا لما علم
على ظننا كونه في معناه قد دل الدليل على وجوب الاحتراز عن الضرر المظنون لم يجب الحكم
في الفرع بمثل حكم الاصل لكن هذا هو الدليل الذي دل على كون القياس حجة فالتنصيص على
علة الحكم لا يقتضي اثبات مثله في الفرع الا مع الدليل الدال على وجوب العمل بالقياس قوله لو صرح
بان العلة هي الاسكار لا يبقى فيه هذا الاحتمال فيلزم في هذه الصورة استلزام الاسكار الحرمة اين وجد
لكنه ليس قياسا لان العلم بان الاسكار حيث هو اسكار يقتضي الحرمة يوجب علم ثبوت هذا الحكم
في كل محاله ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال متاخرا عن العلم البعض فلم يكن جعل البعض
فرعا والاخر اصلا اولى من العكس فلا يكون هذا قياسا بل يكون قياسا لو قال حرمت الخمر لكونه مسكرا
ثم يكون العلم بثبوت هذا الحكم في الخمر اصلا للعلم به في النبيذ ومتى قال على هذا الوجه
انقدح الاحتمال المذكور واعلم ان التحقيق في هذا الباب ان النزاع هنا لفظي لان المانع انما منع من
التعدية لان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا يحتمل ان يكون في تقدير التعليل بالاسكار المختص بالخمر فلا يعم
وان يكون في تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيعم والمثبت يسلم ان التعليل بالخمر غير عام بالاسكار
المختص وان التعليل المطلق يعم فظهر انهم متفقون على ذلك انما النزاع وقع في ان قوله حرمت الخمر
لكونه مسكرا هل هو بمنزلة ان علة التحريم الاسكار او لا وهذا غير البحث الذي وقع في ان قوله

الاعني بها معنى يقتضي المتحركية فقد المعنى فيعرض
بدون المتحركية وان عقلت مثلا او
بحيث صح

بالاسكار المختص صح

نا عمهم فيه فنحن نقول ان كان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا مختصا باسكار الخمر لم يكن معلق
الاسكار علة بل العلة التي نص الشارع عليها اسكار الخمر ويكون قاصرة فلا يثبت الحكم في غير المنصوص
وان كان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا في قوة علة التحريم على الاسكار وجب التعميم فيجب ان يجعل
البحث على قوله حرمت الخمر لاسكاره بمنزلة علة التحريم الاسكار او لا لان النص على العلة حل يقتضي
ثبوت الحكم ~~لاسكاره بمنزلة علة التحريم الاسكار او لا~~ في جميع مواردها فان ذلك متفق عليه
احتج المنكرون بان من ترك اكل رمانة لحموضتها وجب ان يترك اكل كل رمانة حامضة اما من اكل رمانة
لحموضتها لا يجب عليه ان ياكل كل رمانة حامضة واعترض بمنع وجوب ترك الكل لاحتمال ان يكون
الداعي الى الترك حموضة هذه الرمانة لا مطلق حموضة الرمان عن حاصلا في ساير الرمانات سلمنا
لكن لا فرق في ذلك بين الفعل والترك فلو قال كل رمانة لحموضتها لا يجب ان ياكل كل رمانة حامضة
فلذا لم يجب لذلك انه لم ياكل لمجرد الحموضة بل مع تمام الشهوة وخلا المحل من الموانع وعلم
بعدم تضرره بها وهذه المعني لم يوجد في اكل الرمانة الثانية وفي الاول بعد فيها قلنا من
ان التنصيص ان كان على الحموضة المقيدة بهذا المحل صارت العلة قاصرة وامتنع التعميم اجماعا

البحث الخامس في ان معرفة التحريم من التافيف الى انواع الاذى اختلف الناس في الخلاف تحريم
الضرب بتحريم التافيف فقيل انه قياس وسموه جليا وقيل انه ليس بقياس بل العرف نقله
عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى احتج الاولون بانه لو دل تحريم التافيف
على تحريم انواع الاذى فاما بحسب اللغة وهو باطل بالضرورة لان التافيف غير الضرب لا
المنع من التافيف لا يكون منعا من الضرب واما بحسب العرف وهو باطل لانه على خلاف الاصل
ولانه لو ثبت هذا النقل في العرف لما حسن من الملك ان السوقي على عدوه ان يمنعي الجلاد عن
الاستخفاف به وان كان يامره بقتله واذا ابطلت دلالة اللفظ عليه علمنا ان تحريم الضرب مستفاد
من القياس وفيه نظر لان هذا النقل وان كان على خلاف الاصل الا انه مشهور متعارف
حتى صار اصلا يقاس عليه ولان التورية ايضا على خلاف الاصل فلما كان لحدهما اولى من الاخر
وحسن نهي الجلاد عن الاستخفاف لما فيه من الرذالة واحتج الاخرون بوجوه الاول لو كان
ذلك بالقياس لما قال به المانع منه لو منع الله تعالى من التعبد بالقياس الشرعي لم

لم يعلم العاقل حرمة الضرب عند تحريم التافيف ج اجمعنا على ان قولنا فلان لا يملك حبة
يفيد انه لا يملك شيئا البتة وان كان اقل من حبة وكذا اذا قلنا فلان موتمن على
قنطار فانه يفيد ~~انه لا يملك شيئا البتة وان كان اكثر~~ في العرف انه موتمن مطلقا والفهم يسارع
الى هذه المعاني العرفية عند اطلاق هذه الالفاظ فكانت منقولة بالعرف فيكون تحريم
التافيف موضوعا بحسب العرف لما فيه من الاذية لما يتسارع الفهم اليه واعترض على ا ان من القياس
يقيني لكون علة الحكم في الاصل ووجود مثلها في الفرع فانه لا بد وان يعلم ثبوت الحكم
في الفرع ومنه ظني وهو الذي يكون احدهما او كلاهما ظنيا والقياس
في هذه المسالة من النوع الاول فلم يتوجه الخلاف في القياس الظني فيه وهو الجواب عن
ب وعن ج انا قوله ليس له عندي حبة يفيد نفي الاكثر من الحبة لوجود الحبة فيه لا لما فيه لعدم
تعرض كلامه له وقولهم لا يملك نقيرا ولا قطميرا يفيد انه ليس له شيء البتة وان كان
النقير في اللغة عبارة عن النقرة التي على ظهر النواة والقطمير ما في شقها وانما حكمنا فيه بالنقل
العرفي للضرورة ولا ضرورة في مسئلتنا وقولنا فلان موتمن على قنطار يفيد كونه موتمنا
على ما دونه لدخوله فيه اما ما فوقه فلا يدخل فيه وفيه نظر فان من يخرج هذا النوع
عن القياسية ويجعله دالا على تحريم انواع الاذى بالعرف الطاري لا يجعل علة الحكم
هنا معلومة لانه لا علية هنا ولا قياس فكيف يكون يقينيا ولا ينسحب ما ذكره جوابا عن ب
لان العلم الضروري حاصل بتحريم الضرب من تحريم التافيف وان منعه من القياس الشرعي
وذلك كما لو قال احد قوله ان ليس له عندي حبة يفيد نفي الاكثر منها لو جوحه الحبة فيه
~~لوجود الحبة فيه~~ ليس كذلك لان ذلك يفيد نفي الازيد وان لم يكن الحبة موجودة فيه اذا
البحث السادس في التناسب بين حكم الاصل والفرع ثبوت الحكم في الاصل ان كان
يقينيا استحال ان يكون الحكم في الفرع اقوى منه لانه ليس فوق اليقين درجة وان لم
يكن فثبوت الحكم في الفرع قد يكون اقوى من ثبوته في الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم
التافيف فان تحريم الضرب وهو الفرع اقوى ثبوتا من تحريم التافيف الذي هو الاصل
وفيه نظر فان تحريم التافيف يقتضي نفي قبيل الاول نعم ان الحكم في الفرع اولى

وهو مغاير للاولى فلا يعد الثاني قسيما للاول وقد يكون مساويا لقوله عليه السلام
لا يبولن احدكم في الماء الراكد فانه يقاس عليه البول في الكوز وصبه في الراكد
ولا تفاوت بين الحكم في الاصل والفرع وهذا يسمى القياس في معنى الاصل وقد يكون دونه وذلك
كجميع الاقيسة التي تنازع فيها الفقهاء في مناط التقسيم بحسب مراتب الظنون في مراتب الحوادث
وهي غير محصورة لعدم انحصار مراتب الظن ~~ب~~ لما ظهر بطلان العمل بالقياس الا ما كان
منصوصا على علته وجب البحث في القياس واركانه الاربعة وبيان شرايطها ومعرفة العلل
المنصوص عليها وابطال ما عداها من المستنبطات بالطرق التي بينها الخصم وفسخ تلك
الطرق وما يلحق بذلك ونحن نذكره جميعه بعون الله تعالى الفصل الثالث في طرق التعليل
وفيه مباحث الاول في امكانه اعلم ان حاصل القياس يرجع الى اصلين كون الحكم في الاصل
معللا بكذا وثبوت ذلك الوصف في الفرع والاول اعظمهما وقد نازع في ذلك نفاة
القياس فقالوا اما ان يراد بالعلة الموثر في الحكم او ما يكون داعيا للشرع الى اثباته او ما يكون
معرفا له اصطلاحيا والاقسام الاول باطلة وكذا الرابع لعدم افادة تصويره انما قلنا
انه ليس المراد من العلة الموثر في الحكم والموجب له لان حكمه تعالى عند الاشاعرة خطابه
الذي هو كلامه القديم يمتنع تعليله فضلا عن ان يحلل بعلة محدثة وعلى قول المعتزلة
الاحكام امور عارضة للافعال معللة بوقوع تلك الافعال على جهات مخصوصة
مبنية على القبح والحسن العقليين وقد انكرهما الاشاعرة فلا يمكنهم نسبة العلة بالموجب وايضا
الواجب ما يستحق العقاب على تركه واستحقاق العقاب وصف ثبوتي لانه نقيض اللااستحقاق
وتركه هو ان لا يفعله وهو عدمي فلو كان ذلك الاستحقاق معللا بهذا الترك لكان
معللا بالعدم وهو محال لانه يجوز ان حال القادر لا يخلو عن فعل الشيء وفعل ضده فاذا ترك
الواجب فعل ضده فاستحقاق العقاب على فعل الضد وهو سوى لا نقول هذا الا ~~...~~
على راي ابي هاشم واما الحسن وانباعهما يجوز خلو القادر عن الفعل والترك عندهم ولانه
فعل الصلاة لم يستلزم الاخلال بالواجب لم يستلزم استحقاق الذم والعقاب ولو فرض
الاخلال بالواجب من غير فعل الضد استحق الذم والعقاب فاذن المستلزم بالذات

بالذات لهذا الاستحقاق هو ان لا يفعل الواجب لا فعل ضده وايضا لو كانت العلل الشرعية موثرة
لم يجتمع العلل الكثيرة على الحكم الواحد والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المعلول
يجب عند وجود علته التامة فيستغني عن غيرها فلو تعددت لاستغنى بكل منها عن
الاخر فيكون محتاجا الى كل حال استغنائه عنه وهو محال وبيان بطلان التالي انه لو زنا وارتد
وقتل او لاط ونحوه كان كل منها علة مستقلة في الحكم وهو وحل الاشياء اجتماع للتساوي
وتقديره وقوعه يلزم المحال بعجبة لغيري وهو استحالة ترجيح اسناد احد الحكمين الى احد
العلتين من غير مرجح وايضا كون القتل العمد العدوان علة لحل الدم وانه صفة عدمية لان
معناها انها غير مستحق كان العدم جزءا من علة الامر الوجودي وهو محال ولا يجوز
ان يكون شرطا لما مر من الاثر عن الموثرات العلية لو لم تكن حاصلة قبل حصول هذا الشرط
ثم حدثت عند حصوله فوصف العلية امر حادث لا بد له من موثر وهو الشرط فلو
جعلنا الشرط عدما لزم تعليل العلية بالعدم وهو محال عند بعض الفقهاء بان هذه
الاشكالات انما يتوجه لو جعل الاوصاف موثرات لذواتها في الاحكام ونحن
نقول كونها عللا امور ثبتت لها بالشرع فلا يجب لذاتها الاحكام بل بجعل الشارع
وعليه عول الغزالي وهو باطل لانك ان اردت بجعل الزنا موجبا للرجم ان الشرع قال
مهما زنى الانسان فاعلموا اني اوجبت الرجم فمسلم لكن يرجع حاصله الى كون الزنا معرفا لا
وهو غير ما نحن فيه وان اردت انه جعل الزنا موثرا في الحكم فهو باطل اما اولا فلانه معرف بان الحكم
خطابه القديم فلا يمكن تعليله بالصفة المحدثة سواء كانت تلك الموجبة بالذات او بالجعل واما
ثانيا فلان الشارع ان لم يصدر عنه امر البتة عند جعله الزنا علة فلا جعل وان صدر فاما
الحكم فالموثر فيه الشارع لا الوصف وقد فرض ان الموثر الوصف هف او ما يوثر في الحكم فيكون
موجبية لذاته لا بالشرع او لا الحكم ولا ما يوجبه ويوثر فيه لم يحصل الحكم فلا يجعل الشرع
ذلك الوصف موجبا له وقد فرض كذلك هف واما الداعي فلانه في الحقيقة موجب لان
القادر لما فعله منه فعل الشيء وضده لم يترجح فاعليته لاحدهما الا اذا علم انه مصلحة فيكون
العلم هو الذي لاجله صار فاعلا لاحدهما بدلا عن كونه فاعلا للاخر فالعلم هو الموجب

لمثال الفاعلية والمؤثرية فيها وهو معنى قول القايل الت للشي واذا ثبت هذا فهو محال في حقه
تعالى لان كل فاعل لغرض مستكمل به لان حصول ذلك الغرض ولا حصوله بالنسبة اليه في اعتقاده
ان استويا استحال ان يكون غرضا وان كان احدهما اولى كان حصول تلك الاولوية معللا
بفعله ذلك الغرض وكل محقق على غيره ليس واجبا لذاته فحصول ذلك الكمال غير واجب
لذاته فهو ممكن فلا يكون كماله تعالى صفة واجبة بل ممكنة الزوال وهو محال لا يقال حصول
ذلك الغرض وعدمه سواء بالنسبة اليه تعالى وليس سواء بالنسبة الى الغير فيفعله
تعالى لغرض عايد الى الغير لا اليه لانا نقول كونه فاعلا للفعل الذي هو اولى بالعبد في
كونه غير فاعل له ان تساويا بالنسبة اليه تعالى من كل الوجوه استحال ان يكون داعيا
له الى الفعل تعالى لا يصح من المعتزلة كقولهم لو لم نفعل لاستحق الذم ولما كان مستحقا للمدح
وان كان احدهما اولى به عاد الاشكال وايضا للبديهة حاكمة بانحصار الغرض
في جلب النفع ودفع الضرر والنفع هي اللذة او ما يكون وسيلة اليها والضرر الالم
او ما يكون وسيلة اليه والوسيلة الى اللذة مطلوبة بالعرض والمطلوب بالذات هو
اللذة وكذا وسيلة الالم مهروب عنها بالعرض والمهروب عنه بالذات الالم خاصة
فيرجع حاصل الغرض الى تحصيل اللذة ودفع الالم والله تعالى قادر على تحصيل كل لذة
ودفع كل الم من غير واسطة فيستحيل ان يكون فاعلية لشي لاجل تحصيل اللذة ودفع الالم
لان الشي انما يحصل بغيره لو لم يمكن تحصيله بدون ذلك الغير ويقوم مقامها علله و
لا لانتفت العلية ولهذا لم يثبت علية ضرب الباب ونعيق الغراب للسماء والارض
واذا ثبت هذا فنقول لما لم يكن فاعليته تعالى لتحصيل اللذات ودفع الالام استحال
تعليل احدهما بالاخر واذا بطل التعليل بطل كونها داعية لما بينا ان الداعي
علة لعلية العلة الفاعلية واما المعرف فانه باطل ايضا لانا اذا قلنا الحكم في الاصل
معلل بكذا لم يرد المعرف والا لكان معنى الكلام الحكم في الاصل انما عرف ثبوته بواسطة
الوصف العلاني وهو باطل لان تعليله الوصف لذلك الحكم لا تعرف الا بعد ثبوت ذلك
الحكم فكيف يكون الوصف معرفا والجواب اما الاشاعرة فانهم يعنون بالعلة المعرف

بالمعرف قولك الحكم معرف بالنص ولا يمكن كون الوصف معرفا له قلنا الحكم الثابت في محل الوفاق
فرد من افراد ذلك النوع من الحكم ثم بعد ذلك يجوز قيام الدلالة على كون ذلك الوصف
معرفا لفرد اخر من افراد النوع من الحكم على ذلك التقدير لا يكون ذلك تعريفا للمعرف لان افراد
وحينئذ ذلك الوصف في النوع حكما بحصول ذلك الحكم كما ان الدليل لا ينفك عن المدلول
واما المعتزلة فانهم يفسرون العلة الشرعية تارة بالموجب واخرى بالداعي فيحتاجون الى الجواب
عن هذه الكلمات واعلم ان القياس والتعليل لا يتمشى على قواعد الاشاعرة لان الاصحاب
في تحريم الخمر بمعنى الباعث باطل فيهم انه لا يفعل لغرض وان كان بمعنى الامارة فلما في الخمر وهو باطل
لثبوت الحكم بالنص وكون المعرف هو النص لا غير واما في غيره ولا دليل على كونه علة فيه اذا الموجب
التعليل هو الاقتران ولم يوجد في صورة الاقتران وهو الاصل لا عليه واما المعتزلة فانهم
يستندون الاحكام الى الحكم والمصالح ويجعلون الشرع كاشفا عنها لا انه جعل الوصف علة
وبا عنا فان الوصف علة لذاته لا بجعل جاعل فيبطل ما اوردوه من الشبه لنا ا ان اما من الحسن
والقبح العقليين واما نقضه نظر اذ لا يصح الاستدلال بكونه الاستحقاق عدميا على ان الاستحقاق
ثبوتي لان الطاعة عند العقل انما هي الامور الثبوتية وبواسطتها تعرف العدميات ودخول
حرف السلب لا يصلح دليلا للوجود في العدميات كما يوجد في الامور الثبوتية وترك الواجب
من القادر مستند الى ارادة وداع فاستحق العقاب لهذه العلة الوجودية على انا نمنع كون
الاستحقاق ثبوتيا بل هو وصف اعتباري والالزم التسلسل وفي ج نظر لمنع اتحاد
الحكمين وتماثلهما فان استحقاق القتل بالردة مغاير بالنوع لاستحقاقه بالزنا ولهذا
لو تاب عن احدهما دون الاخر قتل ولا يقبل بالعكس وفي د نظر فان العدم
ليست عدما مطلقا بل هي وصف اتصف بعدم الاستحقاق سلمنا لكن العدمي جاز ان يكون
جزءا من العلة وشرطا والعلية ليست وصفا ثبوتيا والا لزم التسلسل بل هي امر اعتباري
تجاز استناده مثله اليه وكون العلية لم يكن حاصلة قبل الشرط وحصلت بعده لا يقتضي
تحليلها به واما كون الغرض مقتضيا للنقصان فممنوع فانا فان الخبث غني عن النفس و
الله تعالى كامل لذاته فلا يصح عنه العبث وعدم الاستكمال بالغرض لان الله تعالى كامل لذاته

والكامل لذاته لا يفعل الا ما هو الاولى في نفسه ولا يستلزم ذلك تحصيل كماله
قد كان فاقده سلمنا حصول الاولوية لكنها من الاعتبارات الاضافية كالخالقية
والرازقية وللموجدية وكذا استفادة الداعي لو تساوى نفع الغير وعدمه بالنسبة
اليه لان نفع الغير مطلوب في نفسه حسن عند العقل وبالجملة قول الاشاعرة ان
الفاعل لغرض مستكمل به حكموا اخذوه من الحكماء واستعملوه في غير موضعه لان
الحكماء لم ينفوا العلل الغائية ولا شوق الاشياء الى كمالاتها وابطلوا علم منافع
الاعضاء وفوائد العالم وعلم الهيئة وكثر الطبيعيات وغيرها بل قالوا الجواد
الموجود المنعم على الكل بما هو كان بل يجعلوا المنتهى تصا تخييلهم يقصد ثاني لانه
تعالى كامل لذاته قادر على تكميل كل ناقص بحسب استعداده فيخلق مشتاقا الى كماله
فيعنى استئناف تدبيره والغرض الذي نفوه استيناف ذلك التدبير في الاكمال
بالقصد الثاني واستيفاء الكلام في هذا المقام ذكرناه في نهاية المرام لانه الذي المتعلق
به البحث الثاني في النص على العلة النص على العلية قد يكون قطعيا وهو ما يكون صريحا
في الموثقية مثل العلة كذا او لسبب كذا او لمؤثر كذا او لموجب كذا او من اجل كذا
اما من الكتاب او السنة وقد يكون ظاهرا غير قطعي وهو ما ورد فيه حرف من
حروف التعليل كاللام وكي وفي وان والباء فاللام كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون وقوله عليه السلام كنت قد نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الدافة
اي القوافل السيارة وهو يدل على التعليل بالوصف الذي دخلت اللام عليه لتصريح
اهل اللغة به لا يقال اللام ليست صريحة في العلية لدخولها على لفظ العلة كما يقال لعلة
كذا ولو كان للعلة كان تكرارا ولانه تعالى قال ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس
وبالاجماع لا يجوز ان يكون ذلك غرضا ولقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب
وليست اللام للغرض ولانه تعالى فعل كل شي لله تعالى ولا يجوز ان يكون ذاته تعالى غرضا
ولانه يقال لم فعلت كذا فيقول لاني اردت ان افعله وكل هذه ليست عللا لانها
مؤثرات ولا بواعث على الفعل لانا نقول صرح اهل اللغة بان اللام للتعليل وقولهم

لعلة كذا جعله وهذه الاشياء لم يكن علل لا يوجب القول بكونها مجازا فيها وايضا في ا
نظر لان التاكيد مستعمل في اللغة من غير نكير فجاز ان يكون دخوله للتاكيد كما يدخل
فالتعقيب عليه وفي ب نظر لانه لم يجعل اللام مطلقا للعلة بل في حكم اقتران بوصف صالح
للتعليل ولا يحمل سواء متى دخلت للسوق لشراء اللحم ودخلت الحمام للاغتسال وللعقوبة
العفو والنفع ولا نقول ان التعليل فيما وردت فيه للاستحقاق كرسن الجل للفرس واما
كي فكقوله تعالى كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم اي كيلا يبقى الدولة بين الاغنياء فتنقل
الاعيبهم واما من فكقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل واما ان فكقوله عليه السلام
في قتلى احد زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيامة واوداجهم تشخب دما اللون
لون الدم والريح ريح المسك وكقوله عليه السلام في محرم وقصت به ناقته لا تقربوه طيبا فانه يبعث
يوم القيامة ملبيا وكقوله انها من الطوافين انها دم عرق واما الباء فكقوله تعالى ذلك بانهم
شاقوا الله جزاء بما كانوا يعملون واعلم ان اصل الباء الالصاق وذات العلة لما اقتضت
وجود المعلول حصل معنى الالصاق فحسن استعماله فيه مجازا واعلم ان في ثبوت ان القياس المنصوص
على علته صحيح اما عند من قال به وقد ذكرنا النص والاجماع كالنص في جواز دلالته على التعليل ووجوب
التعدية كما لو دل الاجماع الامة في عصر ما على ان وصفا ما علة في حكم ما اما قطعا او ظنا
كاجماعهم على كون الصغر علة لثبوت الولاية لا يقال كيف يسوغ الخلاف في سبيل الاجتهاد
مع تحقق الاجماع على العلة قطعا لانا نقول انما يسوغ لو كان وجودها في الاصل
او الفرع ظنيا ونحن الان نذكر الطرق التي جعلها القائسون دلائل على العلية مع غيرها
ونبين فسادها بعون الله تعالى البحث الثالث في الايماء والتنبيه اعلم ان اللفظ
اذا لم يكن دالا بوضعه على التعليل لكن يكون التعليل لازما من مدلوله كان دالا على
العلية بالتنبيه والايماء وانواعه ستة الاول ترتيب الحكم على الوصف بفاء
التعقيب في كلامه تعالى وكلام رسوله او الراوي عنه كقوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وكقوله عليه السلام من احيا ارضا

منبهة فيفعله وقوله ملكت نفسك فاختاري وكقول الراوي زنى ماعز فرجم
وهذا على وجوه ا ان يدخل الفاء على العلة ويكون الحكم متقدما كقوله عم في
المحرم الذي وقصت به ناقته لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا ب ان
يدخل الفاء على الحكم ويكون العلة متقدمة اما بان يدخل على كلام الشارع مثل فاقطعوا
ايديهما او على كلام الراوي مثل فرجم وقد ذهب الناس الى ان الفاء انما يدل على ان
ما رتب عليه الحكم انما يكون علة الحكم لان الفاء للتعقيب ويلزم منه السببية اذ لا معنى
لكون الوصف سببا الا ما يثبت الحكم عقيبه وليس ذلك بجيد لان موضوع الفاء التعقيب
ولا يلزم في الاسباب يكون في غيرها بل في ضدها كما يقول احسنت اليك فظلمتني وقد
يرد لمطلق الجمع بمعنى الواو ثم قال والداخل الفاء في كلام الشارع ابلغ في افادة
العلية من قول الراوي اذ يتطرق الى الراوي من الخلل ما لا يتطرق الى الشارع وما ورد
في كلام الراوي يتفاوت في القوة والضعف فالراوي الفقيه اقوى من غيره
لان تدينه وعلمه بكون الفاء للتعقيب يقتضيان انه لو لم يفهم سببية الزنا للرجم لما رتب
الرجم عليه بالفاء لما فيه من التلبيس فيجعل ما فهم منه السببية فلا يكون سببا وقد كان
تعليقه بالزنا اولى من تعليقه بالقيام والاكل وغيرهما واعلم ان الذي يتقدم العلة
فيه على الحكم اقوى في الاشعار بالعلية من الاخر لان اشعار العلة بالمعلول اقوى
من اشعار المعلول بالعلة لان الطرد واجب في العلل دون العكس النوع الثاني ان يحكي
الراوي عن النبي صلى الله عليه وسلم امرا ويحكم عقيبه بحكم وجودا او انشاء فانه يدل على التعليل
حيث اورده في معرض الجواب كما روي ان اعرابيا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم
وهو يلطم وجهه وينتف شعره وهو يقول هلكت واهلكت فقال له النبي
عليه السلم ماذا صنعت فقال واقعت اهلي في نهار رمضان فقال له النبي عم اعتق رقبة
فانه يدل على كون الوقاع علة للعتق لانا نعلم ان الاعرابي انما سال عن واقعته
لبيان حكمها شرعا والنبي عم انما ذكر ذلك الحكم في معرض الجواب لانه لو ذكره ابتداء
لكان فيه اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة وهو وان كان جائزا

جائزا الا انه خلاف الظاهر واذا كان جوابا عن سؤاله كان السؤال كالمعاد في الجواب
فيصير النبي قال جامعت فاعتق وحينئذ يلتحق بالنوع الاول لكنه دونه في الظهور والاظهر
والاعتراض على ... صلاحية هذا الجواب لكن لا نسلم ان مثل هذا الكلام اذا ذكر عقيب السؤال
يحصل ظن كونه جوابا عن ذلك السؤال فقط اذ لعله ذكره جوابا عن سؤال اخر سبق او لعرض
اخر او زجرا له عن هذا السؤال كما لو قال العبد لسيده دخل فلان دارك فيقول السيد اشتغل
بامرك واترك الفضول ولا يبطل هذا بانه لو لم يكن جوابا عن هذا السؤال لكان تاخير
البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز لاحتمال علمه عليه السلم بانتفاء حاجته الى
ذلك الجواب في ذلك الوقت فلا يكون اعراض الرسول عن ذلك الجواب تاخير
البيان عن وقت الحاجة وايضا فيه نظر وهو انه يمكن عدم ... في تلك القضية المسؤول
عنها وهو عليه السلم انما اخر الجواب انتظارا للوحي سلمنا ان قول الرسول عليه السلم مشعر بالتعليل
لكن يمنع ان قول الراوي كذلك لاحتمال اشتباه الامر عليه فظن ما ليس بجواب جوابا
اجيب عن ا بان الاكثر حمل الكلام الصالح لكونه جوابا عن السؤال المذكور عقيبه
على انه جواب والصورة التي ذكرتموها نادرة وهو مرجوح وعن ب ان العلم بكون
الكلام المذكور بعد السؤال جوابا عنه امر ظاهر يعرف بالضرورة عند مشاهدة التكلم
ولا يفتقر الى نظر دقيق وفيه نظر فان الاشاعرة لا يقبل منهم ذلك لانهم لم يعللوا
الاحكام بالحكم والمصالح فلا حكم يصلح لكونه جوابا دون حكم بل كل شيء صالح ان يكون
جوابا عن كل شيء والضرورة منفية ولا يشترط في كلام الراوي ان يعرف كونه جوابا بالضرورة
عندهم بل الظن كاف فيه النوع الثالث ان يذكر الشارع في الحكم وصفا لو لم يكن موجبا للحكم
لم يكن في ذكره فائدة وهو يقع على اقسام ا ان يدفع السؤال المذكور في صورة الاشكال
بذكر الوصف كما امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل انك تدخل على فلان وعندهم
هرة فقال عليه السلم انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم او الطوافات فلو لم يكن للطواف اثر في
التطهير لم يكن لذكره عقيب الحكم بطهارتها فائدة وفيه نظر اما اولا فلان حرف التعليل هنا موجود
وهو ان فيدخل تحت المنصوص عليه واما ثانيا فلاحتمال ان لا يكون ذلك علة بل يكون باعثا اخر

اخر مخالفا للنجاسات ككلب ب ان يذكر وصفا في محل الحكم لا حاجة الى ذكره ابتداء
فيعلم انما ذكره لكونه مؤثرا في الحكم كقوله عم تمرة طيبة وماء طهور حين توضأ بما كان
فيه نبيذ فانه لو لم يرد كونه علة لجواز الوضوء به لما كان ذكره حشوا وفيه
نظر لجواز ان يكون لنفي المانعية لا لاثبات العلية ح ان يقرر النبي عم على وصف الشيء المسؤول
عنه كقوله عليه السلام اينقص الرطب اذا جف لما سالوه عن بيع الرطب بالتمر فقالوا نعم فقال فلا اذن
وفيه دلالة وتنبيه على العلية من ثلثة اوجه ا لو لم يقدر النقصان علة كان السؤال
عنه عبثا ب رتب الحكم عليه بفاء التعقيب ح قوله فلا اذن واذن للتعليل اخر وفيه
نظر لانه داخل في قسم المنصوص د ان يقرر الرسول عم على حكم ما يشبه المسؤول عنه وينبه
على وجه الشبه فيعلم ان وجه الشبه هو العلة في ذلك الحكم كقوله عم لعمر وقد ساله عن قبلة الصائم
هل يفطر ام لا فقال ارايت لو تمضمضت بماء كان ذلك الماء يفسد الصوم فقال لا فهكذا ...
علم الفساد بالمضمضة والقبلة لعدم حصول الاثر المطلوب منهما وفيه نظر لان هذا
ليس من هذا القبيل لان النبي عم انما ذكر ذلك بطريق النقض لما توهمه عمر من كون القبلة
مفسدة للصوم لكونها مقدمة للوقاع المفسد للصوم وليست مفسدة لم اما ان يكون
ذلك تنبيها على تعليل عدم الافساد بكون المضمضة مقدمة للفساد فلا لان كون القبلة والمضمضة
مقدمة لافساد الصوم ليس فيه ما يتخيل ان يكون مانعا من الافطار بل غايته ان لا يكون
مفطرا فالاشبه بما ذكره النبي عم ان يكون نقضا لا تعليلا ولان الاصل ان يكون الجواب طبقا
للسؤال لا زائدا عليه ولا ناقصا لعدم تعلق الغرض بالزيادة واخلال النقص بالمقصود
وعمر سأل عن كون القبلة مفسدة ام لا فالجواب ... يكون بما يدل على الافساد او عدمه وكون القبلة
علة لنفي الفساد غير مسؤول عنه فلا يكون اللفظ الدال عليه جوابا مطابقا للسؤال بخلاف
النقض فانه يتحقق به ان القبلة غير مفسدة ه وكما روي ان الخثعمية قالت يا رسول الله ان ابي ادركته
الوفاة وعليه فريضة الحج فان حججت عنه اينفعه ذلك فقال عليه السلم ارايت لو كان على ابيك دين
فقضيتيه كان ينفعه ذلك فقالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء فالخثعمية سالت عن الحج
والنبي عليه السلام ذكر دين الادمي والحج من جنس هو دين نظير لدين الادمي فذكره

فنقض النبي عليه السلم ذلك بالمضمضة فانها مقدمة للشرب المفسد للصوم صح

جوابا مطابقا للسؤال ه ان يعدل في الجواب الى ذكر نظير محل السؤال كما روي عنه عم لما سالته صح

فذكره النظير للمسؤول عنه مع ترتيب الحكم عليه يدل على التعليل به والا كان ذكره عبثا ولزم من كون
النظير الواقع علة للحكم المرتب عليه ان يكون المسؤول عنه ايضا علة لمثل ذلك الحكم ضرورة التماثل
ومثل هذا يسميه الاصوليون التنبيه على اصل القياس فكانه عم نبه على الاصل وعلى علة حكمه وعلى
صحة الحاق المسؤول عنه بواسطة العلة الموجبة لهما النوع الرابع ان يفرق الشارع بين شيئين
في الحكم بذكر صفة فيعلم انه لو لم يكن تلك الصفة علة لم يكن لذكرها معنى وهو ضربان ا ان لا يكون
حكم احدهما مذكورا في الخطاب كقوله عم القاتل لا يرث فانه قد تقدم بيان ارث الورثة فلما قال
القاتل لا يرث وفرق بينه وبين جميع الورثة بذكر القتل الجائز كونه مؤثرا في نفي الارث علمنا انه العلة
فيه فيكون علة والا لكان ذلك على خلاف ما اشعر به اللفظ وهو تلبيس ينافي منصب الشرع عنه
وفيه نظر لانه بناء على مفهوم الخطاب وقد سبق عدم دلالته ب ان يكون الحكمان مذكورين في الخطاب
والتفرقة حينئذ ا ان يفرق بما يجري مجرى الشرط مثل اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد
بعد النهي عن بيع البر بالبر متفاضلا فيدل على ان اختلاف الجنس علة في جواز البيع ب ان يفرق بالغاية
مثل ولا تقربوهن حتى يطهرن ح ان يفرق بالاستثناء كقوله تعالى الا ان يعفون د ان يفرق
~~بالغاية مثل ولا تقربوهن~~ بما يجري مجرى الاستدراك كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الايمان فيدل على ان العقد مؤثر في المؤاخذة ه ان يستانف احد الشيئين بذكر بعض
صفاته بعد ذكر صفات الاخر كقوله عم للراجل سهم وللفارس سهمان وانتم ...
النوع مبني على انه لا بد للتفرقة من سبب ولا بد وقد ذكر ذلك الوصف مع قابليته فاذا اخذنا الوصف
سببا للتفرقة حصل الغرض النوع الخامس النهي عن فعل يمنع ما تقدم ~~...~~
وضمنا من البيع مع علمنا باستواء جوازه لكن النهي في هذا الموضع على تقدير عدم كون النهي عن البيع مانعا
تعالى من السعي فذلك يدل على ان علة النهي المنع من الواجب وتحريم التفويت فان العلة فيه
كونه مانعا من الاعظام الواجب فالشارع في اية الجمعة انشأ كلاما لبيان امر مقصود وهو بيان
احكام الجمعة وذكر في اثنائه شيئا اخر لو لم يقدر كونه علة لذلك الحكم المطلوب لم يكن له
تعلق بالكلام كالنهي عن البيع لو لم يعتقد كون البيع علة المنع عن السعي الواجب لم يكن له ربطا

باحكام الحجة وما سيق له نحو الكريم لا تعلق به النوع السادس ان يذكر الشارع مع الحكم
وصفا مناسبا كقوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه يشعر بكون الغضب علة مانعة
من القضاء لاشتماله على تشويش الفكر وكذا اكرم العلماء واهن الجهال فانه يسبق الى الفهم كون العلم
علة للاكرام والجهل علة للاهانة لما عرف من اعتبار الشرع اعتبار المناسبات دون الغائها
فاذا قرن الحكم وصف مناسب غلب في الظن اعتباره ولان عادة الشرع عدم اخلاء الحكم عن
المصالح والحكم فان الاحكام انما شرعت لمصالح العبيد وهذا لا يتاتى من الاشاعرة القائلين بنفي الاغراض
هذه انواع الايماءات ومسائلها الاولى الظاهر في اقسام الايماء وان دل على العلة لكنه قد يترك
لدليل اقوى معارض نحو قوله لا يقضي القاضي وهو غضبان ظاهر يدل على ان العلة هي الغضب لكن
لما علم ان الغضب اليسير الذي لا يمنع من استيفاء الفكر غير مانع من القضاء وان الجوع والالم المبرحين
يمنعان من استيفاء الفكر وانهما يمنعان من القضاء علمنا ان علة المنع ليست هي الغضب بل تشويش الفكر
فنقول من قال العلة هي الغضب لكونه مشوشا غلط لان الدوران وهو ملازمة المنع للتشويش
وجودا وعدما دال على ان العلة التشويش حضورا وقد تخلف عن الغضب وجودا وعدما وليس
بين التشويش والغضب ملازمة لوجود كل منهما منفكا عن صاحبه نعم يجوز اطلاق لفظ الغضب
لارادة التشويش اطلاق اسم السبب على المسبب المسئلة الثانية فانه هل يشترط في
الوصف الموحى اليه المناسبة ام لا اختلف … في ذلك فقال قوم بالاشتراط و
نفاه الغزالي وجماعة اخرى لوجهين ا لو قال اكرم الجهال واستخف بالعلماء استقبح
منه ذلك في العرف وليس علة الاستقباح انه جعل الجاهل مستحقا للاكرام والعالم
مستحقا للاهانة لانتفاء موجب القبح هنالك فان الجاهل قد يستحق الاكرام لوصف اخر
كالنسب والشجاعة والكرم والعالم قد يستحق الاهانة لفسقه او بخله او غيرهما فليس
الا انه جعل الجهل علة في الاكرام والعلم علة في الاستخفاف فاذن ترتب الحكم على
الوصف يقتضي كونه علة وان لم يكن مناسبا اعترض بان علة الاستقباح اقتران الحكم بما ينافيه
فان الجهل مانع من الاكرام والعلم مانع من الاستخفاف فلهذا قبح اكرام الجاهل فقط لان الحكم مع قيام

الاصوليين م

قيام منافيه وانتفى الحكم في هذا المثال لا يستلزم التعميم في كل الصور واجيب عن ا بما تقدم من
امكان استحقاق الاكرام مع الجهل فلا يكون للجهل ما ينافيه والا لزم مخالفة الاصل وعن ب ان
ثبوته في بعض الصور يستلزم ثبوته في الجميع دفعا للاشتراك المخالف للاصل وفيه نظر فان المنافاة
ثابتة قطعا بين الجهل والاكرام ولهذا لحقوا بالاستقباح فيه ولولا المنافاة لبطل اصل دليلهم
ولا اشتراك هنا اذ لا وضع ب انه لا بد للحكم من علة والا لكان عبثا وهو ممتنع عليه تعالى ولا
علة الا هذا الوصف لان غيره كان معدوما والاصل البقاء فلا يكون علة وفيه نظر اما اولا فلانه
غير مسموع من الاشاعرة لانتفاء الاغراض عندهم وعدم استقباح العبث واما ثانيا فلانه يعلل
بالوصف غير المناسب لحق العبث المسئلة الثالثة اتفق القائلون بالقياس على صحة الايماء
فيما اذا كان الوصف الموحى اليه مدلولا عليه بصريح اللفظ كالامثلة السابقة واختلفوا فيما اذا كان
اللفظ يدل على الوصف بصريحه او بحكم مستنبط منه غير مصرح به كقوله تعالى واحل الله البيع فانه يدل
في الحل والصحة مستنبطة منه لانه لو لم يكن صحيحا لم تثبت فائدته اذ هو معنى نفي الصحة وان لم يفد كان
عبثا والعبث لا يجوز لما ذكروه فيلزم من الحل الصحة لنفوذ الملك مع اشتغالهما فذهب قوم
الى انه ليس موحى اليه لان الايماء انما يتحقق لو ذكر بنصه على الوصف والحكم كما قلناه في الامثلة
اما اذا دل على الوصف بالوضع واستنبط منه الحكم فلا يدل ذلك على كونه موحى اليه كما لو دل
اللفظ على الحكم بوضعه واستنبط الوصف فانه لا يدل على الايماء الى الوصف كما في قوله عليه السلام
حرمت الخمر لعينها فانه يدل على الحكم وهو التحريم وضعا والشدة المطربة علة مستنبطة منه واسند موحى
اليها وذهب اخرون الى الايماء لان اللفظ اذا دل بصريحه على الوصف وهو الحل والبيع لا يفتقر الى
اثبات الحكم وضعا بدليل على ارادة ثبوت الصحة من ضرورة كونها لازمة للحل فيكون ثابتا باثبات الشارع
الحكم مقرونا بذلك الوصف … المناسب دليل على الايماء الى الوصف كما لو ذكر مع الحكم بلفظ
يدل عليه وضعا لتساويهما في الثبوت وان اختلفا في طريق الثبوت بان ثبت احدهما بدلالة اللفظ
وضعا والاخر مستنبط من مدلول اللفظ وضعا لان الايماء انما كان مستفادا عند ذكر الحكم
والوصف بطريق الوضع من جهة اقتران الحكم بالوصف لا من حيث كون الحكم ثبت
بطريق الوضع وهذا بخلاف ما اذا كان الحكم مدلولا عليه وضعا والوصف مستنبط منه لان الوصف

حكم

المستنبط من الحكم المصرح به في المثال المذكور لم يكن وجوده لازما من الحكم المصرح
به ولا مناسبته لتحققه قبل شرع الحكم بخلاف الصحة مع الحل والمعتبر في الايماء ان يكون
الوصف الموحى اليه مذكورا في كلام الشارع مع الحكم او لازما من مدلول كلامه وقد تحقق
في الوصف المستنبط بخلاف الحل مع الصحة البحث الرابع في المناسب وفيه مطالب الاول
في تعريفه وله تعريفات ا قال ابو زيد المناسب عبارة عما لو عرض على العقول تلقته بالقبول
وهو موافق للوضع اللغوي حيث يقال هذا مناسب لذاك اي ملائم له وعزيرته لا طريق للمناظر
الى اثباته على خصمه لانه قد يقول انه لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسبا بالنسبة الي وان تلقاه
عقل غيري فانه ليس الاحتجاج علي بتلقي عقل غيري له بالقبول اولى من الاحتجاج على غيري
بعدم تلقي عقلي له بالقبول وبهذا الاعتبار منع ابو زيد وجماعة من التمسك في اثبات العلة في المناظرة
بالمناسبة والاخالة ولم يمنع من التمسك في حق الناظر بعينه لان العاقل لا يكابر نفسه ب انه
الذي يفضي الى ما يوافق الانسان تحصيلا وابقاء ويعبر عن التحصيل بجلب النفع وعن الابقاء بدفع
الضرر لان ما قصد ابقاؤه فازالته مضرة وابقاؤه دفع للضرر ثم هذا التحصيل والابقاء قد يكون
معلوما ومظنونا وعلى التقديرين فقد يكون دينيا ودنيويا والمنفعة اللذة او ما يكون وسيلة
اليها والضرر الالم او ما يكون وسيلة اليه واللذة قيل ادراك الملائم والالم قيل ادراك المنافي
والحق انهما غنيان عن التعريف لانهما من الوجدانيات فانا نفرق بالضرورة بين كل واحد
منهما وبين غيرهما فهو اظهر من كل ما يعرف به ج انه الملائم لافعال العقلاء في العادات فيقال هذه
اللؤلؤة تناسب هذه اللؤلؤة لملاءمة جمعهما في سلك واحد وهذا الثوب يناسب هذه العمامة اي
الجمع بينهما ملائم وهذا التعريف قريب من راي ابي زيد … الحكيم للمصالح … عكسه
من يمنع من تعليل … د المناسب وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم على وفقه
حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان الحكم وجوديا او عدميا
وسواء كان المقصود جلب مصلحة او دفع مفسدة وقد عرفت ان هذه المناسبة
تسمى تخريج المناط وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة من ذاته لا بنص ولا
غيره كالاسكار في التحريم والقتل العمد العدوان في القصاص فان كان الوصف خفيا

بالقبول صح

خفيا او غير منضبط اعتبر ملازمه وهو المظنة كالسفر للمشقة والفعل المتعمد عند العقلاء
انه عمد في الجناية لان الخفي لا يعرف الخفي المطلب الثاني في تقسيم المناسبة وفيه انواع
الاول كون المناسب مناسبا اما ان يكون حقيقيا او اقناعيا والحقيقي اما ان يكون لمصلحة
تتعلق بالدنيا او بالاخرة واقسام الاول ثلثة ا ان يكون رعاية المصلحة في محل الضرورة
وهي المتضمنة حفظ المقاصد الخمسة حفظ النفس بشرع القصاص وقد نبه عليه بقوله
ولكم في القصاص حياة ب وحفظ المال بشرع الضمان والحدود وحفظ النسب بشرع
زاجر الزنا فان المزاحمة في الابضاع ~~حقيقة وحفظ المال بشرع … والحدود وحفظ~~
~~النسب بشرع~~ يفضي الى اختلاط النسب المفضي الى قطع التعهد عن الاولاد والى التوثب
على الفروج بالتغلب وهو جالب للفساد والقتال وحفظ الدين بشرع زاجر الردة وقتال
لاهل الحرب وقد نبه عليه في آيات الجهاد وحفظ العقل بشرع تحريم المسكر وقد نبه عليه
ثم بقوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء ويلحق به ما هو مكمل للضروري كحد قليل المسكر
ب ان يكون رعاية المصلحة في محل الحاجة من غير ضرورة كتمكين الولي من تزويج الصغيرة فان مصالح
النكاح غير ضرورية لها في الحال الا ان الحاجة لوجه ما حاصلة وهو تقييد الكفو
الذي قد يفوت لا الى بدل وكذا المعاملات التي وضعها الشارع كالبيع والاجارة والقراض
والمساقاة وجميع المعاملات وبعضها اكد من بعض وقد يوجد فيه ما يكون ضروريا كالاجارة
على تربية الطفل الصغير وشراء المطعوم والملبوس له ويلحق به ما هو مكمل له كرعاية الكفاءة في
مهر المثل في الصغيرة فانه افضى الى دوام النكاح ج ان لا يكون في محل الضرورة ولا الحاجة
وهي التي تجري مجرى التحسينات كسلب العبد اهلية الشهادة لنقصه عن المناصب الشريفة
جريا على ما الف من محاسن العادات وتقرير الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم
وهذا على قسمين ا ان لا يقع على معارضة قاعدة معتبرة كتحريم تناول القاذورات وسلب
اهلية الشهادة عن العبد لانها منصب شريف والعبد نازل القدر فالجمع بينهما غير ملائم ب
ان يقع على معارضة معتبرة كالكتابة فانها وان استحسنت في العادة الا انها في الحقيقة
بيع الرجل ماله بماله وهو غير معقول واما الذي يكون مناسبا للمصالح الاخروية فهي الحكم المذكورة

ورياضة النفس وتهذيب الاخلاق والمداومة على فعل الشرايع والعبادات فان منفعتها
الاخرة بالسعادة الاخروية كل واحدة من هذه المراتب قد يقع فيه ما يظهر كونه من ذلك
القسم وقد يقع فيه ما يخفى ويختلف ذلك بحسب اختلاف الظنون مثال الاول حفظ
النفس بشرع القصاص في القتل فانا نعلم انه لو لا شرع القصاص فيه لحصل التهارج والهرج
وتادي الامر الى ان كل من يريد حمل غرضه بعد لعن المحدود الى القتل ودفعا للقصاص عن نفسه
اذ ليس في القتل زيادة مونة ليست في الحد بل ربما كان اسهل فلا يجوز في كل شرع يراعي
فيه مصالح الخلق عدم وجوب القصاص بالقتل اما ايجاب قطع الايدي باليد الواحدة
فان كان من هذا الباب لانه لو لم يوجب قطع الايدي باليد الواحدة لادى الامر الى ان كل من يريد
قطع يد انسان استعان بغيره ليدفع القصاص عن نفسه فيبطل حكمه شرع القصاص الا انه
يحتمل لعدم التحول فيه لاحتياجه الى الاستعانة وقد لا يحصل فليس وجه الحاجة الى
القصاص هنا كوجه الحاجة الى شرعه في المنفرد النوع الثاني الاجارة خارجة عن الاقيسة الحاجية
فان مقابلة العوض للموجود بالمعدوم خارجة عن القياس الشرعي في المعاوضات فان قياسها
مقابلة للموجود بمثله لكن احتمل ذلك في الاجارة لمكان الحاجة واعلم ان الحاجة العامة
يجري مجرى الضرورة الخاصة في حق احاد الاشخاص والبيع ملحق بقاعدة الضروري من
جهة اساس الحاجة الى تبادل العروض بالعروض لان العروض لا يراد لذاتها بل لمنافعها
ومتعلق لقربات الخلق في الاعيان بحال على منافعهم فتمام المنافع اذا عرضت نوعا
من العروض فطلب مستحق الحاجة اليها في المسكن والمركب وغيرهما الحق هذا بالاصول الكلية
واشتراط مقابلة للموجود بالموجود من باب الاستصلاح والحمل على الاصلح ~~الحاجة~~
~~واشتراط مقابلة للموجود~~ بالارشد ولا يظهر تعلق هذا الحق بالحاجة والضرورة
ولهذا يسمى القياس الجزئي لا يمتنع جريانه في شخص واحد بل الاصل الذي لابد من رعاية الضرورة
ثم الحاجة والاستصلاح فيحكم الوجوه الخاصة فيحكم الجزئي عند النظر في المصالح
والضوابط الكلية واما المناسب الاقناعي فهو الذي يظن به في الظاهر كونه مناسبا لكن
يظهر عدم مناسبته عند البحث كتعليل الشافعية تحريم بيع الخمر والميتة والعذرة بالنجاسة وقياس

مما يعلم بالضرورة فيما يعلم انه نوع من الباب شرع القصاص م

عوض

وقياس الكلب عليه ووجه المناسبة ان كونه نجسا يناسب اذلاله ومقابلته بالمال في البيع
اعزاز له فالجمع بينهما باطل وهذا وان كان مظنون المناسبة في الظاهر لكنه ليس في الحقيقة
كذلك لان معنى نجاسته عدم جواز الصلوة معه ولا مناسبة بين المنع من استصحابه في الصلوة
وبين المنع من بيعه فائدة قد عرفت ان المقصود من الحكم اما جلب مصلحة او دفع مفسدة
او مجموعهما وهذا انما هو بالنسبة الى العبد لا الى الرب لتعاليه عن جلب النفع ودفع الضرر والنفع
قد يكون مقصود العين لانه ملايم له موافق لنفسه ولهذا اذا خير بين وجود ذلك وعدمه اختار
وجوده وتحصيل المصلحة ودفع المفسدة المتحققة ما ان يكون شرع الحكم فيهما مفضيا الى
تحصيل اصل المقصود ابتداء او دواما او تكميلا فالاول كالقضاء بصحة التصرف الصادر من الاهل
في المحل تحصيلا للاصل المقصود المتعلق به من الملك او المنفعة كما في البيع والاجارة
ونحوهما واما الثاني فكالقضاء بتحريم القتل وايجاب القصاص على القاتل عمدا عدوانا
لافضائه الى دوام المصلحة واما الثالث فكالحكم باشتراط الشهادة وعدم الحل في النكاح
النوع الثاني من القسم المقصود اما ان يكون حاصلا من شرع الحكم يقينا او ظنا او
يتساوي الامران او يترجح عدم الحصول والاول كالقضاء الحكم بصحة التصرف بالبيع الى ثبات
الملك والثاني كشرع القصاص المرتب على القتل العمد العدوان صيانة النفس المعصومة عن
الفوات فانه مظنون الحصول راجح الوقوع فان غالب حال العاقل انه اذا علم انه يقتل اذا قتل
لم يقدم على القتل تبقى نفس المجني عليه واثبات ذلك من الزواجر وليس ذلك مقطوع
به اذ الاقدام على القتل مع شرع القصاص يقع كثيرا والثالث كشرع الحد على شرب الخمر لحفظ العقل
فان افضاءه الى ذلك متساو بحيث تجد كثرة الممتنعين مقاومة لكثرة المقدمين عليه لا يمكن
الترجيح والغلبة لاحدهما على الآخر في العادة والرابع كالقضاء بالحكم بصحة نكاح الآيسة
الى مقصود التوالد فانه وان امكن عقلا لكنه بعيد عادة فكان الافضاء اليه مرجوحا وهذه
الاربع وان كانت مناسبة من حيث الموافقة للنفس الآن اعلاها القسم الاول المقطوع به
ثم الثاني لرجحانه ثم الثالث لتساويه ثم الرابع لمرجوحيته وقد اتفق القائلون بالقياس على
صحة التعليل بالاولين وعلى صحة التعليل بالاخرين في احاد الصور الشاذة لكون المقصود ظاهرا

القصاص م

من الوصف في غالب صور الجنس والا لكان في صحة نكاح الآيسة لمقصود التوالد فانه وان
كان غير ظاهر بالنسبة الى الآيسة الا انه ظاهر فيما عداها فعلى هذا لو خلا الوصف
المرتب عليه الحكم من المقصود الموافق للنفس قطعا وان كان ظاهرا في غالب صور
الجنس لم يصح التعليل به لعدم مناسبته كما في لحوق النسب في نكاح المشرقي للمغربية
وشرع الاستبراء في شراء الجارية ممن باعها منه في مجلس البيع الاول لعلمنا بفراغ رحمها
من غيره قطعا وان كان ظاهرا في غالب صور الجنس فيما عدا هذه الصورة لان المقصود
من شرع الاحكام هو الحكم المنوطة به فشرع الحكم مع انتفاء الحكمة يقينا لا يكون مفيدا
فلا يرد به الشرع خلافا لابي حنيفة النوع الثالث الحكمة اللازمة لضابطها اما ان يكون
ناشية عنه او لا يكون والثاني اما ان يكون للوصف دلالة على الحاجة اليها او لا
فالاول كشرع الرخصة في السفر لدفع المشقة الناشية من السفر والثاني كالحكم بصحة
البيع لافضائه الى الانتفاع بالعوض فان الانتفاع لازم لصحة البيع ظاهرا وليس ناشيا
عن البيع لكن البيع وهو التصرف الصادر من الاهل في المحل وهو الايجاب والقبول دال على
الحاجة اليه والثالث كما في ملك نصاب الزكوة فانه يناسب ايجاب الزكوة من حيث ان النعمة
والنعم يناسب الشكر لافضائه الى زيادتها على ما قال لئن شكرتم لازيدنكم والزكوة صالحة
لان يكون شكرا لما فيها من اظهار النعمة واظهار النعمة يعد في العرف شكرا ولا يخفى ان نيل هذا
المقصود وهو زيادة النعمة ناشية عن ملك نفس النصاب كما كانت المشقة ناشية عن السفر و
لا الملك النصاب دلالة على الحاجة الى زيادة النعمة كدلالة البيع على الحاجة الى الانتفاع النوع الرابع
الوصف المناسب اما ان يعلم ان الشارع اعتبره او يعلم انه الغاه او لا يعلم واحد منهما
فالاول اما ان يكون اعتباره بنص او اجماع او بترتيب الحكم على وفقه في صورة بنص
او اجماع فان كان معتبرا بنص او اجماع يسمى المؤثر وان كان معتبرا بترتيب الحكم على
وفقه في صورة فاقسامه العقلية تسعة لانه اما ان يكون معتبرا بخصوص وصفه او بعموم
وصفه او بخصوصه وعمومه فان كان معتبرا بخصوصه وصفه دون عموم وصفه فاما ان
يكون معتبرا في عين الحكم المعلل او في جنسه او في عينه وجنسه وان كان معتبرا بعموم وصفه

بجنس م

ملازم لترتيب ايجاب الزكوة على ملك النصاب وليس زيادة النعمة م

منه م
وصفه فاما ان يكون معتبرا في الحكم او جنسه او في عينه وجنسه وان كان معتبرا بعموم وصفه
وصفه وخصوصه فاما ان يكون معتبرا في عين الحكم وجنسه او في عينه وجنسه واما
ان لم يكن الوصف معتبرا فاما ان يطرح ذلك الغاء او لا يظهر ذلك عين ان الواقع منها
في الشرع مما لا يزيد على اربعة ا ما يوثر نوع الوصف في نوع الحكم مثل السكر فانه حقيقة
اقتضت حقيقة التحريم فكان النبيذ ملحقا بالخمر لانه لا تفاوت بين المحلين وبين المحلين الا اختلاف
المحلين وهو لا يقتضي اختلاف الحال ظاهرا ب تاثير النوع في الجنس كالاخوة من الاب والام
فانها يقتضي التقدم في الميراث فيقاس عليها التقدم في النكاح فالاخوة من الابوين نوع واحد
في الموضعين عين ان ولاية النكاح ليست كل ولاية ارث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة وهذا القسم
دون الاول في الظهور لان المفارقة بين المثلين بحسب اختلاف المحلين اقل من المفارقة
بين نوعين مختلفين ج تاثير الجنس في النوع كاسقاط قضاء الصلوة عن الحائض تعليلا بالمشقة
فانه قد ظهر تاثير جنس المشقة في اسقاط قضاء الصلوة وذلك التاثير للمشقة في السفر في اسقاط
قضاء الركعتين الساقطتين د تاثير الجنس في الجنس كتعليل الاحكام بالحكم التي لا يشهد لها اصول
معينة كاقامة الشرب مقام القذف اقامة لمظنة الشيء مقامه قياسا على اقامة الخلوة بالاجنبية
مقام وطيها في الحرمة واعلم ان الجنسية مراتب فاعم اوصاف الاحكام كونها حكما ثم ينقسم
الى الخمسة والواجب منها ينقسم الى العبادة وغيرها والعبادة الى الصلوة وغيرها والصلوة الى فرض
ونفل فما ظهر تاثيره في الصلوة اخص مما ظهر تاثيره في العبادة وكذا في جانب الوصف اعم اوصافه كونه وصفا ينا ط به
الاحكام فيدخل فيه الاوصاف المناسبة وغيرها واخص منه المناسب الضروري واخص
منه ما هو كذلك في حفظ النفس وبالجملة فالاوصاف انما يلتفت اليها اذا ظن التفات الشارع
اليها وكلما كان التفات الشرع اليه اكثر كان ظن اعتباره اقوى وكلما كان الوصف والحكم
احق كان ظن كون ذلك الوصف معتبرا في حق ذلك الحكم اكثر فيكون مقدما على ما يكون اعم منه
واما المناسب الذي علم ان الشرع الغاه وهو المناسب الذي لم يشهد له اصل بالاعتبار
بوجه من الوجوه وظهر مع ذلك الغاؤه واعراض الشرع عنه في صورة فهو مما اتفق على ابطاله

بالمراعاة م

الفرض اخص مما ظهر تاثيره في الصلوة وما ظهر تاثيره في الصلوة اخص مما ظهر تاثيره
في
صح صح

وامتناع التمسك به وعدم اعتباره اصلا كقول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع
في نهار رمضان وهو صايم يجب عليك صوم شهرين متتابعين فلما انكر عليه حيث لم يامره
بالعتق مع اتساع ماله قال لو امرته بذلك لسهل عليه واستحقر صوم شهرين متتابعين
استحقر اعتاق رقبة في قضاء وطره فكانت المصلحة في ايجاب الصوم مبالغة في زجره
فهذا وان كان مناسبا لكنه لم يشهد له شاهد في الشرع بالاعتبار مع ثبوت الغاية
بنص الكتاب واما المناسب الذي لا يعلم ان الشرع الغاه ولا يشهد له اصل من الاصول
في الشريعة بالاعتبار بطريق من الطرق فذلك انما يكون بحسب اوصاف اخص فاذا كان
وصفا مصلحيا لا بعموم كونه وصفا مصلحيا مشهودا له بالاعتبار وهذا القسم هو المسمى
بالمصالح المرسلة وسياتي واعلم ان كل واحد من هذه الاقسام الاربعة مع كثرة مراتب
العموم والخصوص قد يقع في كل واحد من هذه الاقسام الخمسة اعني الضرورية والحاجية
وغيرهما ويحصل هناك اقسام كثيرة ويقع فيما بينها معارضات وترجيحات ولا يمكن ضبط
العقول فيما كثرتها النوع الخامس الوصف باعتبار الملايمة وعدمه ينقسم الاصل على اربعة اقسام
موثر وملايم وغريب ومرسل لان الوصف المناسب اما ان يكون معتبرا في نظر الشرع اولا
والاول ان كان اعتباره بنص او اجماع سمي الموثر وان كان باعتبار ترتيب الحكم على وفقه
في صورة فان ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم فهو الملايم ويراد بالجنس هنا
القريب وان لم يثبت بالاجماع ولا النص اعتبار عينه في جنس الحكم ولا العكس ولا جنسه
في جنس الحكم ولا دل على كونه علة نص ولا اجماع بل ثبت اعتبار خصوص الوصف في خصوص
الحكم سمي المناسب الغريب وان كان المناسب لم يشهد له اصل من الاصول بالاعتبار
بطريق من الطرق ولا ظهر الغاؤه في صورة من الصور فهو المرسل وهذا التمثيل
ان اعتبر جنسه البعيد في جنس ذلك الحكم سمي ملايما انهم كما يقولون ان قليل النبيذ
وان لم يسكر حرام قياسا على قليل الخمر ويعلل بتحريم قليل الخمر بانه يدعوا الى كثيرها وهذا
مناسب لكنه لم يعتبره الشرع لكن اعتبر جنسه البعيد فان الخلوة لما كانت داعية

اوالعكس اوكان جنسه معتبرا في جنس الحكم
م م

داعية الى الزنا حرمها الشارع بتحريم الزنا وكان هذا من هذه الجهة ملايما لجنس تصرف الشرع
وان لم يعتبر جنس ذلك الوصف البعيد في جنس ذلك الحكم سمي ايضا غريبا كالتعليل بالفعل المحرم
وهو القتل والتطليق الثلاث في مرض الموت لغرض فاسد وهو استعجال الميراث في القاتل
والفرار من توريثها في من يطلق ثلاثا في المرض على القاتل في الحكم بالمعارضة بنقيض مقصوده
القاتل والزوج حتى صار توريث المبتوتة كحرمان القاتل فيقال المطلقة ثلاثا في مرض الموت
ترث لان الزوج قصد الفرار فيعارض بنقيض مقصوده قياسا على القاتل فانه لا يرث لانه
استعجل الميراث فعورض بنقيض مقصوده فان تعليل حرمان القاتل بهذا التعليل مناسب
لا ملايم حتى تعرف الشرع لانا لا نرى للشرع في موضع اخر التفت اليه فالمرسل اذا كان غريبا
او ثبت الغاؤه كان مردودا بالاتفاق وان كان ملايما فقد اختلفوا فيه فقبله الجويني والغزالي
وهو منقول عن الشافعي ومالك وذهب اخرون الى رده لان ما لا يكون معتبرا في الشرع بعينه
ولا بجنسه القريب لا يكون دليلا شرعيا وشرط الغزالي في هذا النوع ان يكون للمصلحة ضرورية
قطعية كلية كما لو تترس الكفار بجمع من المسلمين ونعلم انا لو تركناهم استولوا على المسلمين و
قتلوا الترس ولو رمينا الترس لخلص اكثر المسلمين فخرج بقيد الضرورية ما لو تترس الكافر في قلعة بمسلم
وبالكلية امتناع طرح واحد من السفينة للشرف على الهلاك لان المصلحة ليست كلية اذ يحصل
بغرق السفينة هلاك عدد مخصوص بخلاف استيصال كافة المسلمين واعلم ان الاكثر
اثر نوع الوصف في نوع الحكم واثر جنسه في جنسه متفق على قبول بين القايسين كقياس
القتل بالمثقل على الجارح في وجوب القصاص بخصوص كونه قتلا معتبرا في خصوص كونه قصاصا
وعموم جنس الجناية معتبر في عموم جنس العقوبة واما المناسب الذي ليس بملايم ولا يشهد له
اصل فهو مردود بالاجماع كحرمان القاتل عن الميراث معارضة له بنقيض قصده لو قدر عدم النص
واما المناسب الملايم الذي لا يشهد له اصل معين بالاعتبار بل اعتبر جنسه في جنسه لكن لم يوجد
له اصل يدل على اعتبار نوعه في نوعه فهو المصالح المرسلة واما المناسب الذي يشهد له اصل معين لكنه
غير ملايم اي يشهد نوعه لنوعه لكن لم يشهد جنسه لجنسه كمعنى الاسكار فانه يناسب تحريم
تناول المسكر صيانة للعقل وقد شهد لهذا المعنى الخمر بالاعتبار لكن لم يشهد له ساير الاصول

٢

القصاص ص

فلا كل واحد من الترس يعطي فساده والتعليل
عدم
ادا المسلمين والاولى ان يعطى ولا ينطالب
رمي الترس ص م م

وهذا هو المسمى بالمناسب الغريب وقد تقدم المطلب الثالث في ان المناسبة هل تبطل بالمعارضة
الاكثر على ان المناسبة لا تبطل بالمعارضة لان كون الوصف مناسبا انما هو لاشتماله على جلب
منفعة او دفع مفسدة وذلك لا يبطل بالمعارضة لوجوه ا المناسبتان المتعارضتان
ان تساويا لم يكن ابطال احديهما بالاخرى اولى من العكس فاما ان يبطل كل واحد
منهما بالاخرى وهو محال لان المقتضي لعدم كل منهما وجود الاخرى والعلة حاصلة مع
المعلول فيوجدان معا حال عدمهما واما ان لا يبطل احديهما بالاخرى حالة التعارض وهو المطلوب
وان كانت احديهما اقوى لم يلزم التعاضد ايضا لانه لو لزم التعاضد لكان باعتبار التساوي
بينهما لكنا بينا عدمه لا انهما اجتمعا واذا زالت المنافاة لم يلزم من وجود احديهما عدم
الاخرى فلهذا يحسن من العاقل ان يقول الداعي الى اثبات الحكم موجود لكنه يمتنع
عنه مانع ولو اختلت المناسبة لم يحسن ذلك ب المفسدة الراجحة اذا صارت معارضة
بمصلحة مرجوحة فان لم ينتف من الراجح لاجل المرجوح شي لزم مساواة المفسدة المعارضة لمصلحة
مرجوحة المفسدة الخالصة عن شوايب المصلحة وهو باطل بالضرورة وان انتفى من الراجح شي لاجل
المرجوح وهو باطل لان القدر الذي يرتفع من المصلحة يكون مساويا لذلك المصلحة فيعود التقسيم
في القدرين المتساويين بانه ليس اندفاع احدهما بالاخر اولى من العكس فاما ان يندفعا
معا اولا والاول محال والثاني المطلوب وانه ليس اندفاع بعض اجزاء الراجح بالمرجوح
وبقاء بعضه اولى من اندفاع الباقي وبقاء المرتفع لتساوي الاجزاء في الماهية ج لو لم يجز
اثبات الاحكام المختلفة باعتبار الجهات المختلفة كالصلوة في الدار المغصوبة فانها سبب الثواب
من حيث انها صلوة وسبب العقاب من حيث الغصب والجهة المقتضية للثواب مشتملة
على المصلحة والمقتضية للعقاب مشتملة على المفسدة فالمصلحة والمفسدة ان تساويا ارتفع
كل منهما بالاخرى فلا يبقى مصلحة ولا مفسدة فلا يترتب عليهما مدح ولا ذم وقد
فرض ترتبهما عليهما هذا خلف وان رجح احديهما كانت المرجوحة معدومة فيكون الحاصل
اما المدح وحده والذم وحده وقد فرضنا حصولهما معا هذا خلف وهذا مبني على ان الصلوة
في دار المغصوبة عبادة من جهة ومعصية من اخرى د العقلاء يقولون في من يتوانى عن الاتيان

في ان المناسب
لا يبطل بالمعارضة

المفسدة م

الاتيان بمصلحة في حق او لاسا فيه من المفسدة ولولا صحة اجتماع وجهي المصلحة والمفسدة والمانع
هذا الكلام ه قد يتعارض في نظر الملك عند الظفر بجاسوس عدوه قتله زجرا له وامثاله عن الجنس
للعقوبة والاحسان اليه واكرامه اما للاستمالة بعدوه او لتحصل كشف اسراره واستماله لم يجد حالا
عن قانون الحكمة ومقتضى المناسبة و اذا اجتمع الاخ من الاب مع الاخ من الابوين في الميراث
فقد تعارض في نظرنا ظن تقديم الاخ من الابوين لاختصاصه بقرابة الامومة والتسوية لاشتراكهما
في جهة العصوبة والغاء قرابة الامومة وتفضيل الاخ من الابوين لاختصاصه بقرابة الامومة والتسوية
لاشتراكهما في جهة العصوبة والغاء الامومة وتفضيل الاخ بمزيد القرابة ومع ذلك فالعقل بديهة
يتادى النظر من غير احتياج الى ترجيح فان ورد الشرع بالاحتمال الاول مناسب غير خارج
عن قانون الحكمة ولو كان ترجيح الوصف المصلحي معتبرا في مناسبته لما كان كذلك اعترض على
ا بانك ان اردت ان مناسبة الوصف تبقى على انه لا بد في المناسبة من المصلحة لان وجود ما به
المناسبة وان اردت انه تحقق يحقق المناسبة ممنوع لان المصلحة وان كانت محققة في نفسها
فالمناسبة امر عرفي واهل العرف لا يعدون المصلحة المعارضة بالمفسدة المساوية او
الراجحة مناسبة ولهذا فان من حصل مصلحة درهم على وجه يفوت عليه مثله او عشرة عد سفيها
خارجا عن تصرفات العقلاء ولو كان مناسبا لما كان كذلك وعلى هذا لا يلزم من اجتماع
المصلحة والمفسدة تحقق المناسبة وقول القايل الداعي موجود فالمراد به المصلحة دون
المناسبة وقوله يمتنع عنه مانع وان كان صحيحا في العرف فليس ذلك الا لاخلال المانع
المفسد بمناسبة المصلحة لا بمعنى ان الاقتضاء حاصل على المفسدة مع وجود المناسب للحكم
وعلى هذا نقول بان مناسبة كل واحدة من المصلحة والمفسدة تختل بتقدير التساوي في
موجبيه احديهما فالمختل مناسبتها دون مناسبة الراجحة ضرورة فوات شرط لا
لان كل واحدة علة للاخلال بمناسبة الاخرى ليلزم في ذلك ما قيل وعلى ج بان الكلام
انما هو مفروض في اثبات حكم بمصلحة يلزم من اثباته تحصيلا لمصلحة مفسدة مساوية او راجحة
وما ذكر من مفسدة تحريم الغصب وهي شغل ملك الغير لا نسلم ترتيب حكم المصلحة عليها
وصحة الصلاة فانا وان لم نقل بصحة الصلاة فالمفسدة اللازمة من الغصب لا يختل بل هي

مناسبته م

على وجه التسليم لو قيل به لكن
لا يلزم من وجود معارض لا يدفعه
تحقق المفسدة وان اراد انه لا مشتمل
م

المفسدة م

بل هي اقرب بحال العباد ولو كانت لازمة من حكم المصلحة لاغير لانتفت المفسدة الموضحة باسقاط حكم
المصلحة وليس كذلك وحيث لم يكن مفسدة تحريم الغصب لازمة من حكم مصلحة كان من المناسب
اعتبار كل واحد منهما او حكمها وهي المصلحة والمفسدة اذ لا معارضة بينهما على ما عرف وعلى
انه مالم يترجح في نظر الملك واهل العرف مصلحة ما عينه من احد الطريقين من الاحسان
والاساءة خرج عن قانون الحكمة وعلى و عند الخصم مناسبة الوصف في نفس الامر وقطعها
لجواز انه يكون في نفسه مرجوحا وان لم يطلع عليه وقد يحرم المناسب مفسدة يلزم رجحه
او مساوية لقضاء العقل بان لا مصلحة مع مفسدة مثلها واذا ثبت هذا وجب على المجتهد
في احاد المسائل الخلافية وجه ترجيح احدهما على الاخرى اما بطريق اجمالي يطرد
في جميع المسائل بان يقول لو لم يقدر ترجيح المصلحة على ما عارضها من المفسدة مع
البحث وعدم الاطلاع على ما يمكن اضافة الحكم اليه فيحمل التعليل سوى ما ذكرتم لزم
ثبوت الحكم تعبدا وهو خلاف الاصل لان غالب الاحكام التعقل دون التعبد
وادل مايحتج به اولى ولان معقول المعنى اقرب الى الانقياد وادعى الى القبول
فكان افضى الى المقصود من شرع او بطريق تفصيلي بحسب المسائل واعترض بان ذكرتم من البحث
عن وصف اخر يمكن اضافة الحكم اليه مع عدم الظفر به وان دل على جهة ترجيح المصلحة
فهو معارض بما يدل على ترجيحها وعدم الاطلاع على ما يكون راجحا على ما عارضها مع البحث
عنه وعدم الظفر به وليس لاحد البحثين اولى من الاخر لا يقال بل ما ذكرناه اولى من جهة
ان بحثنا عن وصف صالح التعليل وذلك لا يتعدى محل الحكم لحله متحد وبحثكم انما هو
عما به الترجيح وهو غير منحصر في محل الحكم وان كان في محل الحكم فقد كان استوى البحثان
في اتحاد محلهما ولا ترجيح بهذه الجهة وبتقدير تسليم اتحاد محل بحث المسؤول عنه والتعدد
في محل بحث المعترض فان الظن الحاصل من البحثين اما ان يكون متساويا او متفاوتا وبتقدير
~~المساواة ورجحان ظن المعترض فلا ترجيح بهذه الجهة وبتقدير تسليم اتحاد محل بحث~~
~~المسؤول عنه والتعدد في محل بحث المعترض فان الظن الحاصل من البحثين اما ان يكون متساويا~~
~~او متفاوتا وبتقدير المساواة ورجحان ظن المعترض فلا ترجيح~~ في جانب المستدل وانما يترجح

يترجح بتقدير ان يكون ما ظنه راجحا ومعلوم ان ما يقع على تقديري اغلب مما لا يقع الا
على تقدير واحد لكن يعلم ان اشتراط الترجيح في تحقق المناسبة انما يتحقق على راي من لا يرى
تخصيص العلة واما من يرى جواز تخصيصها وجواز حالة انتفاء الحكم على تحقق المعارض مع وجود
المقتضي فلا بد له من الاعتراف بالمناسبة وان كانت المصلحة مرجوحة او مساوية فان انتفاء
الحكم بالمانع مع وجود المقتضي اما ان يكون المقصود راجحا على المقتضي للاثبات او مساويا له
او مرجوحا بالنسبة اليه فان كان راجحا فقد قيل بمناسبة المقتضي للاثبات ~~مع كون مقصود~~
~~المقتضي للاثبات~~ مع كون مقصوده مرجوحا والا لو لم يكن مناسبا كان الحكم منتفيا لانتفاء
المناسب لا لوجود المانع وان كان مساويا فكذلك ايضا وان كانت مفسدة المانع مرجوحة
فقد قيل باستناد الحكم له ولولا مناسبته للانتفاء لما انتفى الحكم به فانه لو جاز ان ينتفي الحكم بما ليس
بمناسب لجاز ان يثبت بما ليس بمناسب المطلب الرابع في ان المناسبة هل تدل على العلية
ام لا ذهب القايسون الى ان المناسبة والاعتبار يدل على كون الوصف علة لان المناسبة
تفيد ظن العلية لوجهين ا انه تعالى شرع الاحكام لمصالح العباد وهذا يحصل ظن
ان انه تعالى انما شرعه لهذه المصلحة فالمقدمات ثلث ويدل على الاول وجوه ا انه تعالى خصص
الواقعة المعينة بالحكم المعين لمرجح لاستحالة ترجيح احد المتساويين لا لمرجح فذلك المرجح
يستحيل عوده اليه تعالى اجماعا فهو عايد الى العبد وليس مفسدة له ولا ما ليس بمصلحة ولا مفسدة
اجماعا فهو لمصلحة العبد ب انه تعالى حكيم اجماعا فلا يفعل الا لمصلحة والا لكان عابثا والعبث
على الله تعالى محال لقوله الحسبتم انما خلقناكم عبثا ربنا ما خلقت هذا باطلا ما خلقناهما الا بالحق
وللاجماع ولان العبث سفه فيكون نقصا والله تعالى منزه عنه وتلك المصلحة عايدة اليه
اجماعا فهي الى العبد ج انه تعالى كرم الادمي لقوله تعالى ولقد كرمنا بني ادم فالسعي في تحصيل مطلوب
ملايم لافعال العقلاء مستحسن عندهم فعلى الاكرام للادمي يستلزم ظن انه لا يشرع الا ما
يكون مصلحة له د انه تعالى خلق الادمي للعبادة لقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا
ليعبدون والحكيم اذا امر عبده ازاح عذره وسعى في تحصيل منافعه ليتفرغ باله فيتمكن من الاشتغال باداء المامور واجتناب المنهي فاذن كونه مطلقا يوهم انه تعالى لا يشرع الا ما هو

مصلحة لهم النصوص الدالة على ان مصالح الخلق ودفع مضارهم مطلوب الشرع كقوله تعالى وما ارسلناك
الا رحمة للعالمين خلق لكم ما في الارض جميعا يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ما جعل عليكم في الدين
من حرج وقوله عليه السلام بعثت بالحنيفية السمحة السهلة لا ضرر ولا ضرار في الاسلام و انه تعالى وصف
نفسه بانه رؤف رحيم بعباده وان رحمته وسعت كل شيء وشرع ما لا مصلحة للعبد فيه ليس برحمة
ولا رافة فثبت بذلك انه تعالى شرع الاحكام لمصالح العباد ثم ان المعتزلة صرحوا بذلك وكشفوا
الغطاء حتى قالوا انه تعالى يقبح منه فعل القبيح والعبث بل يجب ان يكون فعله مشتملا على مصلحة وغرض واما الفقهاء
فقد صرحوا بانه تعالى انما شرع هذا الحكم لهذا المعنى ولاجل هذه الحكمة ثم يكفرون من قال بالغرض مع
ان معنى اللام الغرض لا غير ويقولون انه وان كان لا يجب على الله تعالى عليه رعاية المصالح الا انه تعالى
لا يفعل الا ما يكون مصلحة لعباده تفضلا منه او احسانا لا وجوبا واما المقدمة الثانية وهي اشتمال
الفعل على هذه المصلحة فظاهر لانا انما نحكم بعلية الوصف اذا عرفنا كونه كذلك واما الثالثة
وهي ان الداعي لله تعالى الى شرع ذلك الحكم هو هذه المصلحة فلوجهين ا المصلحة المقتضية
لشرع الحكم ليس غير هذه المصلحة لان ذلك الغير لم يكن مقتضيا لهذا الحكم في الازل والا لكان
الحكم ثابتا في الازل وذلك الغير ظن استمرار هذا السلب على ما ياتي في الاستصحاب ب العلم
بكون العالم حكيما مع العلم باشتمال الحكم على هذه الجهة من الحكمة يفيد في الشاهد تعليل ذلك
الحكم بتلك الحكمة فانا لو اعتقدنا في ملك انه لا يفعل الا لحكمة ثم دفع الى فقير مالا
معلوم ان فقره يناسب الدفع اليه ولم يخطر صفة اخرى يناسب الدفع ظننا ان علة الدفع الفقر
وان كنا نجوز غرضا اخر مرجوحا فلا يقدح في الظن ولو ظهر وجهان كالفقر والعلم فان تساويا
انتفى ظن العلية في واحد بعينه فاذن العلم بحكمة الفاعل وبحصول جهة معينة من الحكمة في
الفعل عن غيرها يقتضي ظن استناد الفعل الى تلك الحكمة فيكون في الغائب كذلك لان الظن
دائر مع العلمين وجودا وعدما والدوران دليل العلية ظاهرا فيحصل ظن ان العلم بحكمة الفاعل
وباشتمال الفعل على جهة مصلحة مع الغفلة عن ساير الجهات علة لحصول الظن بان ذلك الحكيم انما فعل
ذلك الفعل لذلك الحكمة والعلة مستلزمة للحكمة اينما حصلت فاذا حصل ذلك العلمان في افعاله
تعالى واحكامه حصل ظن انه تعالى انما شرع الحكم لتلك المصلحة فالمناسبة تفيد ظن العلية

الوجه الثاني في ان المناسبة تفيد ظن العلية بعد ضبطه ان نعلم ليس احدا من دوران
الافلاك وطلوع الكواكب وغروبها وعايدها على اشكالها وانوارها غير واجب لكن الله تعالى
لما اجرى عادته على البقاء على حالة واحدة لا جرم يحصل ظن البقاء وكذا الن و لم حصول الرطب
وحصول الشبع والري عقيب الاكل والشرب والاحتراق عند ملاقاة النار غير واجب لكن العادة
لما اطردت حصل ظن دائم الحكم بالبقاء على منهجها والحاصل ان تكرر الشيء مرارا كثيرة يقتضي
ظن انه متى حصل فانما حصل على ذلك الوجه وحينئذ نقول لما تاملنا الشرائع وجدنا اقتران
الاحكام والمصالح بحيث لا ينفك احدهما عن الاخر فاذن العلم بحصول احدهما يقتضي ظن حصول
الاخر وان اسوي التاثير بينهما والمناسبة دليل العلية لوجوب العمل بالظن لاجماع الصحابة عليهم
ووجوب اتباعهم في احكام الشرع كما اشتهر في زمن عمر تقدير حد الشارب ثمانين لقول علي عليه السلام
انه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فارى ان يقام عليه حد المفتري اقام
الشرب الذي هو مظنة الافتراء مقام الافتراء وحكمهم في امامة ابي بكر بالظن وقياسهم
العهد على العقد في الامامة وكقول ابي بكر اقول في الكلالة برايي وقول عمر اقول في الجد برايي
وقضى فيه بارائهم والاعتراض ان نقول لم قلتم انه تعالى شرع الاحكام لمصالح العباد قوله تخصيص
الصورة المعينة بالحكم المعين لا بد من مرجح قلنا سواء ادعيت احتياج المخصص الى مخصص او لم يدع
لا يمكنك القول بتعليل احكامه تعالى بالمصالح اما مع الاحتياج فلان فعل العبد ان وقع منه تعالى استند
الكفر والمعصية اليه فيستحيل القول بانه لا يفعل الا لمصلحة العبد وان وقع من العبد فان لم يتمكن من ترك
المعصية مع ان القدرة والداعي الموجب لها من فعله تعالى كان قد فعل في العبد ما يوجب المعصية
ويمتنع عقلا الانفكاك عنها فلا يمكن القول بانه تعالى يراعي مصلحة العبد وان تمكن من الترك افتقر في
ترجيح احد الممكنين الى مرجح فان كان من العبد عاد التقسيم وان كان منه تعالى وان وجب الترجيح
عنده عاد الامر الى انه تعالى فعل فيه ما يوجب المعصية فلا يراعي المصالح وان لم يجب افتقر الى مرجح
اخر ويتسلسل او ينتهي الى الوجوب لا يقال عند حصول المرجح يكون الفعل اولى بالوقوع من عدمه
انتهاء الى حد الوجوب لانا نقول حصول الرجحان ولا حصوله مع الاولوية ان كانا ممكنين فلنفرض
وقوعهما فيحصل نسبة الاولوية الى الترجيح واللاترجيح على الترجيح فاختصاص احد زماني

السواء

الاولوية بالوقوع دون الثاني ترجيحا للممكن لا لداعي من غير مرجح وهو محال فان قيل الاولوية
بانتفاء المخصص الى المخصص من تعليل احكامه تعم بالمصالح واما مع عدم احتياج المخصص الى
المخصص فامتناع القول بتعليل افعاله واحكامه بالمصالح ظاهر وانهم فان هنا ما يدل على امتناع
تعليل افعاله بالمصالح وهو من وجوه الاول انه تعم خالق افعال العباد فلا يراعي في افعاله المصالح
بيان الاولى من وجوه ا ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها والثاني باطل
فالمقدم مثله بيان الشرطية ان فعله واقع على كيف وكم مخصوصين مع جواز وقوعه على غيرهما
فلا بد لذلك الاختصاص من مخصص والا لزم الترجيح في اثبات الصانع اذ المقتضي للحكم به اختصاص
حدوث العالم بوقت ومقدار معينين مع جواز وقوع غيرهما والمخصص مسبوق بالعلم لانه عبارة
عن قصد ايقاعه على ذلك الوجه والقصد الى ايقاعه كذلك مشروط بالعلم بذلك الوجه لاستحالة
قصد الغافل واما بطلان الثاني لان الفعل يصدر من النائم مع عدم خطور شيء من التفاصيل بباله
بل الغافل يفعل امورا كثيرة لا يعلمها كالبطوء في الحركة فانه ان كان عبارة عن تخلل السكنات فالفاعل
للحركة البطيئة يفعل حركة في بعض الاحياز وسكونا في البعض الآخر مع عدم علمه بذلك وان كان عبارة
عن كيفية قائمة بالحركة فكذلك اذ فاعل الحركة لا يعرفها ولا ذلك البطوء مختلف فقد يفعل بها
مخصوصا في حركة مع جواز ان يجعلها بمراتب البطوء مع عدم خطور شيء سالم فعلمنا انه قد يجعل
ما لا يعلم فالعبد غير موجد ب موجد للعبد مقدور لله تعم لانه ممكن والامكان علة المقدورية يجب
وقوعه مقدورا له لان قدرة العبد لا تصلح للايجاد وعرضنا ان كلا منهما اراد ايجاده اجتمع على الفعل
مؤثران مستقلان وهو ممتنع لوجوب استغناء الاثر المستقل عن كل منهما حال الاجتماع البهائم ج لو اراد
العبد تحريك جسم حال ما اراد الله تعم تسكينه وقدره كل منهما مستقلة بالايجاد لم يكن وقوع احد المقدورين
اولى فاما ان يقعا معا وهو جمع بين النقيضين او يرتفعا معا وهو ممتنع لان المانع من وجود كل منهما وجود
الآخر المانع حال المحل حال الحكمة الامتناع فيوجدان معا حال عدمهما لا يجوز فثبت انه تعم اولى ايجادا
لانها اقوى بمعنى انها مؤثرة في امور لا تؤثر فيما قدرة العبد اما ان يتعلق بذلك المقدور
فلا لا انا نفرضه واحدا فيستحيل فيه التفاوت فيستحيل التفاوت في التأثير فيه د لو قدر العبد
على مقدوره ما قدر على الجميع والثاني باطل بالضرورة فانه لا يقدر على خلق السموات والارض

والارض فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المصحح المقدورية الامكان وهو واحد في الجميع فقد ثبت
ان العبد غير موجد لافعاله بل هي منه تعم فالمعاصي من فعله تعم ومعلوم ان الغالب على العالم الكفر
والمعاصي فبطل القول بانه تعم لا يفعل الا الاصلح العبد لا يقال انه تعم الخالق لافعال العبد
لكن للمكلف اختيار الايمان والكفر والله تعم اجرى عادته بخلق ما يختاره العبد منهما فنشأ
المفسدة اختيار المكلف لانا نقول حصول اختياره لاحدهما ان كان من فعل العبد خاصة لم يكن الله
تعم فاعلا لجميع افعال العبيد وان كان من فعله تعم توجه الاشكال الثاني ان القادر على الكفر ان لم يقدر
على الايمان لزم الجبر وهو يمنع من رعاية المصالح وان قدر عليهما وان ينتهي الى مرجح من فعله تعم يجب
عنده الفعل فيلزم الجبر وهو يقدح في اعتبار المصالح الثالث انه يكلف ما لا يطاق وانه يمتنع رعاية
المصالح وبيان الاولى من وجوه ا انه تعم كلف بالايمان من علم كفره وصدور الايمان منه محال لاستحالة
انقلاب علمه جهلا ب ان كلفه حال استواء الداعي الى الفعل خيره محال لامتناع الرجحان حال الاستواء
فقد كلف بالمحال او حال الرجحان والراجح واجب والمرجوح ممتنع وبايهما كلف لزم تكليف المحال لان ترجيح المرجوح
جمع بين النقيضين وترجيح الراجح تحصيل الحاصل ج القدرة اذا حصلت في العبد فان امره بايقاع الفعل في
ذلك الزمان كان تكليفا بايجاد الموجود وان امره في الزمان الثاني لزم المحال ايضا لانه ان لم يتمكن في الزمن
الاول كان امره بالفعل امرا بالغير القادر لان لم يوجد في الحال بايقاعه فيه بل في الزمن الثاني لانا نقول ان
لم يكن المقدار لو تقدم ما يدل على الفعل لم يكن لقولنا انه امر في الحال بايقاع الفعل في الثاني
الا انه عالم في الحال بانه لا بد وان يكون في الزمن الثاني بحيث لو صدر عنه الفعل في هذا الزمان حالة
لم يحصل الا الاعلام فاما الالزام فانما يحصل في الثاني فيعود الامر الى انه امر بايقاع الفعل حال ذلك
وان كان له متمم زائد فان حصل في الزمن الاول فقد امر في الاول به لزم كونه مامورا بالشيء حال
وقوعه وان لم يحصل الا في الثاني عاد ما ذكرنا من ان الحاصل في الاول الاعلام الا الالزام والالزام
انما يحصل في الثاني فيلزم ما ذكرنا من ايجابا لايقاع حال الوقوع د قوله تعم ان الذين كفروا
سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون الخبر عنهم فيكونوا مامورين بالايمان ومنه تصديق الله
تعم في كل ما اخبر عنه فقد امروا بتصديق الله تعم في اخباره عنهم انهم لا يؤمنون وهو تكليف ما لا يطاق ه

لزم المحال لا لاداه و ... [illegible]

الاولى الاقوى ... [illegible]

لوكان فعله لحكمة ومقصود فعند تحققها ان وجب الفعل كان الله تعم مضطرا غير مختار وان
لم يجب امكن وجوده تارة وعدمه اخرى فان ترجح احدهما المقصود تسلسل وان كان
لا لمقصود فالمط الحادي عشر لو كان فعله لغرض ومقصود فان كان ذلك المقصود
قديما لزم قدم الصنع والمصنوع وان كان حادثا فان توقف على مقصود تسلسل والا
فالمط الثاني عشر ان حكم الله تعم كلامه وهو قديم والمقصود ان يكون قديما لاستحالة وجود
قديم غير الله تعم وصفاته واذا كان حادثا لزم تعليل القديم بالحادث وهو محال الثالث عشر
لو كان فعله لغرض فان كان فعله لذلك الغرض اولى من تركه لزم ان يستكمل بذلك الفعل
وان لم يكن اولى امتنع الفعل لعدم الاولوية الرابع عشر الحكم والمقاصد خفية وفي بعض
الاحكام الشرعية بما انما اوجب الحرج في حق المكلف باطلاعه عليها والبحث عنها والحرج في
لقوله تعم ما جعل عليكم في الدين من حرج الخامس عشر ان وجود الحكمة مما يتأخر عن وجود
شرع الحكم والمتأخر يمتنع ان يكون علة المتقدم السادس عشر لو شرع الاحكام لحكم لكانت
معينة لها قطعا لانه تعم قادر على تحصيل تلك الحكمة قطعا ولو فعل ما فعله لحصل التحصيل
تلك الحكمة لكان الظاهر منه انه يفعله على وجه يحصل به تلك الحكمة قطعا ولكن الاحكام
من الزواجر وغيرها لا يقصد ما قيل انها حكم لها قطعا السابع عشر انه تعم قادر على تحصيل
الحكمة من دون شرع الحكم فيكون توسط شرعه عبثا الثامن عشر الحكمة انما تطلب في حق من يزيل
نفسه الى الجلب نفع او دفع ضرر والله تعم منزه عنه التاسع عشر ان الحكمة انما تطلب في حق من
لو خلا فعله من الحكمة لحقه الذم وكان عابثا والله تعم منزه عنه لانه يتصرف في ملكه كيف شاء
فظهر بذلك انه ليس الغالب في افعاله تعم رعاية المصالح فلا يغلب على الظن تعليل احكامه
بالمصالح لانا رأينا تخصيصا غالب افعاله عدم الالتفات الى المصالح ثم رأيناه حكيما لا يغلب
على الظن استعمال ذلك الحكم على المصلحة هذا في حق الانسان المحتاج الى رعاية المصلحة والله
متعالي عن المصالح ثم رأينا غالب افعاله ما لا يكون مصلحة للخلق كيف نظن تعليل احكامه
بالمصالح سلمنا ان افعاله تعم معللة بالمصالح وان هذا الفعل مصلحة من هذا الوجه فلم
قلت ان هذا القدر يقتضي ظن ان ذلك الحكم معلل بهذه المصلحة واعتماد كم على الوجه

يستحيل ...

نعم العبد انما يحصل اذا خلق الله فيه داعية ملجئة الى الفعل واذا الجئ الى فعل الكفر كان تكليف
الايمان تكليفا بما لا يطاق و الامر الموجه ان توجه حال الحركة لزم الامر بتحصيل الحاصل
وان توجه لا حالها استحال حينئذ ان يكون عارفا بالحال كونه فيستحيل ان يعرف امر الله بما توجه
عليه الامر كان تكليفا بما لا يطاق ز انه تعالى امر بالترك وهو غير مقدور لان معناه بقاؤه
على العدم الاصلي والعدم نفي محض والقدرة مؤثرة فلا يجتمع منهما معنا فقض ولان التأثير في الباقي
محال لا يقال الترك فعل الضد وهو وجودي لانا نقول الامر قائم لان الواحد منا قد يامر بترك
الشيء الذي لا يعرف له ضد فلو امرنا في ذلك الوقت بفعل ضده لكنا قد امرنا بفعل شيء لا نعرف
ماهيته فيكون تكليفا بالمحال واذا ثبت تكليف ما لا يطاق امتنع تعليل افعاله تعم بالمصالح
الرابع تخصيص خلق العالم بوقت حدوثه دون ما قبله وما بعده لا لغرض لاستواء الوقت
والزمان قبل العالم بل ليس الا العدم الصرف وسيحصل ان يحصل فيه وقت يكون منشأ المصلحة
واخر للمفسدة الخامس ان تقدير الافلاك والكواكب والعناصر والجبال والبحار بمقاديرها
المعينة لا يجوز ان يكون لمصلحة الخلق للعالم بانه لو زاد في مقدار الفلك جزء لا يتجزأ لم يتغير
بسببه شيء من مصالح العباد ولا مفاسدهم السادس انه خلق الكافر الفقير بحيث يكون في المحنة
من اول عمره الى آخره وفي الآخرة يكون معذبا ابدا مع انه تعم يعلم في الازل انه اذا خلقه
كان ما لا ايمان لم يستقد من ذلك الا البلاء والمحنة فكيف يقال ان ذلك مصلحة له السابع انه تعم
خلق الخلق وركب فيهم الشهوة والغضب حتى ربما قتل بعضهم بعضا وفجر بعضهم ببعض وقد كان
يقدر على خلقهم في الجنة ابتداء وتغنيهم بالمشتهيات الحسنة عن القبيحة لا يقال انما فعل ذلك تحصيلا
للعوض ولكون التكاليف لطفا للمكلف لانا نقول لو اعطاه العوض ابتداء كان اولى ولا حسن
الالام لكونها الطافا الثامن الامة بين قائلين منهم من جعل افعال العباد مخلوقة لله
تعم فيلزم ان يكون خالق الكفر والمعاصي وانواع الشرور مع انتفاء الحكمة والمقاصد فيها
ومنهم من قال انها مخلوقة للعبد وانها كانت مخلوقة لم تواسطه خلق الله تعم القدرة
على ذلك وخلق القدرة الموجبة لهذه الامور لا يكون لحكمة التاسع لو استلزم فعله
الحكمة لما امات الانبياء وانظر ابليس ولما اوجب تخليد اهل النار فيها لعدم الحكمة فيه العاشر

لوكان

الاول سبنى على الاستصحاب والثانى مبنى على الدوران وعلى الوجه الثانى لو قلت انه لما حصل الظن فى المثال المذكور وجب حصوله فى حقه تعم والدوران انما يفيد الظن اذا لم يظهر وصف اخر فى الاصل وقد وجد هنا الوجهين | انا حكمنا بذلك فى حق الملك لعلمنا بميل طبعه الى جلب المصلحة ودفع المفسدة وهو منتفى فى حقه تعم ب المعتبر ليس دفع عموم الحاجة بل دفع الحاجة المخصوصة فمن عادة الملك انه يراعى هذا النوع اوذ التحصيل اولى ان غرض الملك من هذا الفعل اما هذا او ذاك وعادة الله تعم فى رعاية اجناس المصالح وانواعها المختلفة ولذلك قد يكون الشئ قبيحا عندنا وهو حسن عند الله تم وبالعكس ولهذا المعنى تقطع الان بنسخ شريعة موسى وعيسى عليهما السلم فيحسن ما قبحنا والتفاوت غير معلوم الان فيظهر الفرق بين الصورتين سلمنا ان ما ذكرتم يدل على قولكم لكنه معارض بوجوه | ان افعاله لو كانت لدفع حاجة العبد لارتفعت جميع الحاجات لاشتراكها فى اصل كونها حاجة وتباينها بخصوصياتها وما به الاشتراك مابه الامتياز فما به الامتياز لكل نوع من انواع الحاجة عن باقى انواعها لايكون حاجة فاذن التعليل بكونه حاجة يوجب سقوط تلك الزوايد عن العلية وارتباط الحكم بنفس الحاجة الذى هو القدر المشترك بين كل الانواع فاذا كان للشئ علة لشرع ما يصلح ان يكون دافعا لرفع الجميع كل الحاجات لكن اللازم باطل قطعا فبطل التعليل بالحاجة ب تعليل احكامه تعم بالمصالح يقضى الى مخالفة الاصل لان العبادات التى فى شرع موسى وعيسى عليهما السلم كانت حسنة فى ذلك الاوان وصارت قبيحة الان فلابد وان يكون ذلك لانه حصل فى ذلك الزمان شرط لم يحصل الان او وجد الان مانع لم يكن موجودا فى ذلك الوقت وكل ذلك موقوف على وجود الشرط او تخلف حكمه لمانع خلاف الاصل ج الحكم لا يجوز تعليله بالحكمة لعدم انضباطها فيكون خصوص ولا باقى المشتمل عليها لانه انما يكون علة للحكم لاشتماله على الحكمة فيكون الحكمة علة لعلة الحكم ويعود المحذور سلمنا استحالة شرع الحكم للحكمة لكن لايلزم ان يكون ما ظهر من المناسب علة ولو دل لزم كون اجزاء العلة للمناسبة فلا يجوز ان يكون جزء علة فلا يلزم من وجوده فى الفرع وجود الحكم وهذه الشبه اورد اكثرها الامام فخر الدين الرازى ثم اجاب بان افعاله تعم مشروعة

مشروعة للمصالح على ما بيناه والوجوه العقلية التى ذكرت لو صحت لقدحت فى التكليف والكلام فى القياس نفيا واثباتا فرع على القول بالتكليف فلا يكون مسموعا وكما ان الفرقان المذكور بين الشاهد والغائب واما ما صرح فى قوله من وجب عقلا تعليل احكامه تعم بالمصالح ومن لا فرق لكن يفعل تفضلا واحسانا فمرجح الوقف فى قوله والمعارضات المثبتة الاخيرة منقوضة بتعليل افعالنا بالدواعى والاغراض فانها آتية فيها وفيه نظر لاستحالة الجبر ثابتة تعم نجعل لا الغرض وانه شرع افعاله للمصالح واجاب غيره عن ا بان القدرة انما يتعلق بالحدوث والكون لا غير والكفر وانواع المعاصى والشرور راجعة الى مخالفة نهى الشارع وليس ذلك من متعلق القدرة فى شئ سلمنا ان الجميع مخلوقة لله تعم فنحن لا ندعى ملازمة الحكمة لافعاله مطلقا حتى يطرد ذلك فى كل مخلوق بل انما ندعى ذلك فيما يمكن مراعاة الحكمة فيه ودلت فيما عدا الشرور والمعاصى ولا ندعى ذلك قطعا بل ظاهرا سلمنا ان دعوى الحكمة لافعاله مطلقا لكن لا نسلم امتناع ذلك فيما ذكروه من الصور قطعا بجواز ان يكون لا ان معها حكمة لا يعلمها سوى الرب تعم وهو الجواب عن ج وفيه نظر لان الكفر والمعاصى وغيرها من الافعال متحققة ثابتة فى الخارج فلابد لها من موثر سوى الاثر فى حقيقتها او وجودها وذلك الموثر ان كان هو الله تعم انتقت حكمته وهو محال سلمنا لكن المخالفة لنهى الشرع ان لم يكن متعلق القدرة والموثر امتنع اللوم والذنب على العبد وبطل التكليف والاعمال لاشكال واذ الوجه لا ازمة الحكمة لافعاله بل فيما عدا الشرور ولم يحصل الظن برعاية هذه الحكمة لجواز الحاقها بالشرور فى عدم مراعاته تعالى فى ضمنها وتجويز كون الشرور للحكم وكذا المعاصى وانواع الظلم والكفر يخرجها عن كونها شرا وهو غير محل النزاع بل الحق فى الجواب الاول لا نسلم استناد الافعال اليه تعم ولا يستلزم الفعل العلم مفصلا ولا مجملا فان العلل موثرة وفاعلة لاثارها مع انتفاء الشعور عنها والفاعل المختار لابد وان يكون عالما لكن لا يجب التفصيل فى علمه بل الشرط تعلق العلم بما تعلق به الاختيار والاختيار انما يتعلق به على الاجمال لا التفصيل فان تعلق به على التفصيل وجب هو العلم كذلك وقدرة العبد مع قدرته تعم لا يستلزم وقوع الفعل بهما لعدم استلزام القدرة التاثير وعند عدم الاولوية لا امكان تخصيص اسناد الوقوع الى الله تعم لانه اقوى وهذا دليل اخره الاشاعرة

الثاني التاسع م

من التخليص فى الوحدانية وهو تمشى هناك ولا يتمشى هنا ولا يلزم من قدرته على شئ عموم قدرته ولا يلزم من الوجوب المستند الى مجموع القدرة والداعى الجبر على ما سلف ووجوب الترك عقلى والترك مقدور وهو انما نفس ان لا يفعل او ان يفعل الترك د فى د نظر لان المصلحة لا ينبغى على حصول وقت فان الوقت نفسه لابد فى وجوده من المصلحة ولا يفتقر الى وقت اخر وفى ه نظر لان خلو المصلحة لا يستلزم عليها لا لاجل فى وجوده شئ او لان المفسدة لجاز ان يكون زيادة خير لا يحوى مفسدة وعدمها مصلحة واجب عن و و ر بان الحكمة فى ذلك ان كانت ممتنعة لم يلزم امتناعها فيما هى ممكنة فيه وان كانت جايزة امكن وجودها ونحن لا نطلع عليها والحق فى الجواب ان خلق الكافر مصلحة فان الايجاد لا نزاع فى كونه مصلحة وكذا الاقدار والتكليف فان اختار المكلف المعصية المستلزمة لذا يقا العقاب لم يخرج الحسن بسببه عن حسنه وعن ى ان وجود الفعل وان قد يحقق الحكمة غير واجب بل هو يقع لمعلق القدرة والاراده به ومع ذلك فالبارى لا يكون مضطرا بل مختارا وعن يا ان المقصود حاصل ح حتى لا ينتهى الى مقصود اخر فانا انما ندعى ذلك فيما هو ممكن وامتثال المقصود الى مقصود آخر غير ممكن لا فضائه الى التسلسل للتتبع وان كان مفتقر الى مقصود فذلك المقصود هو نفسه لا غيره فلا تسلسل وعن ان الحكم ليس هو نفس الكلام القديم بل الكلام بصفة التعلق فكان حادثا ولو كان الحكم قديما والمقصود حادثا فانما يمتنع تعليله به لو كان موجبا للحكم وليس كذلك بل اما يعنى الامارة والحادث يجوز ان يكون امارة على القديم واما بمعنى الباعث ولا مانع فى تجويز كونه متاخرا ويكون حكم الله تعم القديم لاجل ما سيوجد من المقصود الحادث وفيه نظر فان الحكم لو كان حادثا وهو نفس ابانة الخطاب من الله تعم المتعلق بافعال المكلفين كانت صفة الله تعم حادثة وصوبهم وعن خ ان الغرض اولى من تركه بالنظر الى المخلوق وفيه نظر فان هذا القدر انما يصح من المعتزلة لان عمدة الاشاعرة فى نفى الغرض على هذا الحرف فلا يجوز لهم انكاره والاستدلال اصل مذهبهم وعن ح نمنع الحرج فى ربط الاحكام بالحكم المنضبطة بانفسها او باوصاف ظاهرة ضابطة لها لعدم العسر فى معرفتهما وان كانت فى استخراج ذلك النوع حرج لكن فيه فايدة وهى زيادة الثواب وعن يد ان المتاخر يجوز ان يكون غاية وكل العلل الغائية متاخرة

متاخرة فى الوجود وان كانت متقدمة فى الماهية وعن يو بجواز ان يكون المقصود من شرع الحكم حصول الحكمة ظاهرا لا مطلقا وعن يز بامكان ان يكون حصول الحكمة به ومن شرع الحكم لا يكون متعذرا ولا يستلزم العجز سلمنا الامكان والقدرة عليه فلا يلزم ان يكون شرع غير مفض حصول الفايدة به وان قدر امكان حصول الفايدة بطريق آخر وعن ح يمنع ما ذكروه فى رعاية الحكمة بل الحكمة انما تطلب من فعل من لو وجدت الحكمة فى فعله لم يكن مستحالا و غالبا فى الغالب وعن يط بان ما ذكروه انما يلزم فى حق من يجب مراعاة الحكمة فى فعله والله تعم ليس كذلك وفيه نظر لما بيناه من المنافاة بين ذلك وبين التعليل فى القياس بل الحق فى الجواب ما قاله المعتزلة من انه تعالى لو احل الكلب لحمة الادمى لكن لما امتنع لحوق الذم لم يحيث الحكمة امتنع اخلاله بالحكمة من هذه الحيثية وان كان قادرا على الاخلال واعلم ان التحقيق يقتضى ان هذا الطريق لا يصلح لاثبات العلية اما على راى الاشاعرة فظاهر لامتناع تعليل افعاله تعم عندهم بالحكم والاغراض فكيف يصح مع ذلك القول بان الله تعم حكم فى الاصل لاجل كذا واما على راى المعتزلة فلان جهات المصالح انما يقتضى الايجاب عليه تعم لو خلا الفعل فى نفس الامر عن المفاسد ولا يلزم من حصول المصلحة المعينة انتفاء المفاسد ولا من عدم العلم بها انتفاؤها وها هنا ان يتم التعليل بما ذكروه على نوع مفسدة فلا يعبد منه تعم وعن هذا ظهر صحة ما قلناه من بطلان القياس الا مع النص على العلية التجانس الخامس فى الموثر وهو ان يكون الوصف موثرا فى جنس الحكم فى الاصول دون وصف اخر فيكون اولى بان يجعل علة من الوصف الذى لا يوثر فى جنس ذلك الحكم ولا فى عينه وذلك كالبلوغ الذى يوثر فى رفع الحجر ولحق بهم اذا قدم الاخ من الابوين مع الاخ فى الميراث فيقاس التقديم فى ولاية النكاح لانا لم قلنا ان الاخوة من الابوين لما اثرت فى التقديم فى الارث اثرت فى التقديم فى النكاح لانا نقول يثبت ذلك بالمناسبة او بالشبه لا فارق بين الاصل والفرع الا كذا وهو يلحق بهذا الطريق لا يمشى الا بطريق المناسبة والسبر المجانس السادس فى الشبه وفيه مطلبان الاول فى ماهيته اختلف الناس فى تفسيره مع ان اسم الشبه وان اطلق على كل قياس الحق الفرع فيه بالاصل لجامع

الحكم

شبهة فيه فقال قوم انه ما تردد الفرع فيه بين اصلين ويوجد فيه المناط الموجود في كل
واحد من الاصلين الا انه يشبه احدهما في اوصاف هي اكثر من الاوصاف التي بها شابهه
للاخر فالحاقه به انما هو لكثرة مشابهته هو الشبه كالعبد المقتول خطاء اذا اردت قيمته
على دية الحر فانه قد اجتمع فيه مناطان متعارضان النفسية وهو مشابه للحر فيها ومقتضاه عدم الزيادة
على الدية والمالية وهو مشابه للدابة ومقتضاه الزيادة الا ان مشابهته للحر في الادمية
واستحقاق الثواب والعقاب ومشابهته للدابة في كونه مملوكا متقوما في الاسواق فكان
فكان الحاقه بالحر لكثرة مشابهته اولى وليس هذا بشيء لان كلا من المناطين مناسب وما
ما ذكر من كثرة المشابهة انما كانت مؤثرة فهي من باب الترجيح لاحد المناطين على الاخر وذلك
لا يخرجه عن المناسب وان افتقر الى نوع ترجيح ومنهم من جعله ما عرف فيه المناط قطعا
غير انه مفتقر في احاد الصور الى تحقيقه كما في طلب المثل في جزاء الصيد بعد ان عرف ان المثل
واجب بقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم وليس هذا ايضا بشيء فان الكلام منزوع في العلة
الشبهية والنظر هنا انما هو في تحقيق الحكم وهو الاشبه لا في تحقيق المناط وهو معلوم بدلالة
النص ودليل ان الواجب عند الاكثر انما هو ما اوجب المثل ومعلوم ان الصيد لا يماثله شيء من النعم فكان ذلك
نحو لا على الاشبه كيف وهو مقطوع به والشبه مختلف فيه وكيف يكون المتفق عليه هو المختلف فيه
ومنهم من فسره بما اجتمع فيه مناطان مختلفان لا على سبيل الكمال الا ان احدهما اغلب من الاخر
فالحكم بالاغلب حكم بالاشبه كاللعان الموجود فيه لفظ الشهادة واليمين وليسا متحققين
لان الملاعن مدع فلا تقبل شهادته لنفسه ولا يمينه وهذا وان كان اقرب مما تقدم الا انه
متى غلبت احدى المناسبتين ظهرت المصلحة الملازمة لها في نظر المجتهد فكان الحكم بها ولكنه
خارج عن التعليل بالمناسب وقال القاضي ابو بكر الوصف ان كان مناسبا للحكم لذاته سمي المناسب
وان لم يكن مناسبا لذاته فان كان مستلزما لما يناسبه لذاته فهو الشبه كتعليل تحريم النبيذ بالرائحة
الفائحة المستلزمة للشدة المطربة وان لم يكن مناسبا لذاته ولا مستلزما للمناسب لذاته
فهو الطرد فحاصل الشبه قياس الدلالة وهو الجمع بين الاصل والفرع بما لا يناسب الحكم
ولكن يستلزم ما يناسبه وتلك ما قدم الوصف الذي لا يناسب الحكم اما ان يكون

الشاسس
محلا نورالصوره
حطاره رحمه الله
١٢

ان يكون قد عرف بالنص تاثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم واما ان لا يكون كذلك والاول
الشبه لانه من حيث انه غير مناسب يظن عدم اعتباره في حق ذلك الحكم ومن حيث علم تاثير
جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم مع انتفاء الاوصاف ليس كذلك يكون ظن استناد
الحكم اليه اقوى من ظن استناده الى غيره والشافعي يسمي هذا القياس قياس غلبة الاشباه وهو
تردد الفرع بين اصلين فاذا كانت مشابهته لاحدهما اقوى الحق به واما الذي تعتبر الاشباه
فالمحكي عن الشافعي انه كان يعتبر الشبه في الحكم كمشابهة العبد المقتول للحر وللساير للمملوكات
وعن ابن علية انه كان يعتبر الشبه في الصورة كرد الجلسة الثانية في الصلوة الى الجلسة الاولى في
عدم الوجوب والوجه انه متى حصلت المشابهة فيما يظن كونه علة الحكم او مستلزما لما هو علة له
صح القياس سواء كان ذلك في الصورة او في الاحكام ومنهم من صرح بما توهم المناسبة
من غير اطلاع عليها لان الوصف المعلق به اما ان يظهر فيه المناسبة لو وقف من هو اهل النظر فيه
المناسبة عليها او ذلك لان يكون ترتب الحكم على وفقه مما يفضي الى تحصيل مقصود من المقاصد
المثبتة اولا فهو المناسب وان لم يظهر فيه المناسبة بعد البحث التام ممن هو اهله فاما ان
يكون مع ذلك لم يؤلف من الشرع الالتفات اليه في شيء من الاحكام او قد الف والاول
الطردي الذي لا التفات اليه كما لو قال الشافعي في ازالة النجاسة بالخل مايع لا يبنى القنطرة
على جنسه فلا يجوز ازالة النجاسة به كالدهن وكما لو علل في مسئلة من المسايل بالطول والقصر
والسواد والبياض ونحوه وان كان الثاني فهو الشبهي وذلك لانه بالنظر الى عدم الوقوف
على المناسبة فيه بعد البحث يجزم المجتهد بانتفاء مناسبته وبالنظر الى اعتباره في بعض
الاحكام يوجب ايقاف المجتهد عن الجزم بانتفائه للمناسبة بالكلية فهو مشابه للمناسب
في عدم الجزم بنفي المناسبة عنه ومشابه للطردي في عدم الجزم بظهور المناسبة فيه
فهو كالمتوسط بين المناسب والطردي منحط عن الاول ومرتفع عن الثاني مثاله
قول الشافعي في ازالة النجاسة طهارة تراد لاجل الصلوة فلا يجوز بغير الماء كطهارة
الحدث فان الجامع هو الطهارة ومناسبتها لتعيين الماء فيها بعد البحث التام غير ظاهرة
وبالنظر الى كون الشارع اعتبرها في بعض الاحكام كمس المصحف والصلوة يوهم اشتمالها

الحكم

(margin note, partly illegible) ... الطردي ...

والطواف

على المناسبة وقوته الاصطلاحات الاخيرة هو الذي ذهب اكثر القايسين اليه وتليه في
القرب قول القاضي المطلب الثاني في ان الشبه ليس بحجة هذا مذهب القاضي ابي بكر وجمهور
ا الوصف الذي سمي بالشبه ان لم يكن مناسبا فهو طردي مردود بالاتفاق وان كان مناسبا
خرج عن كونه شبها الى كونه مناسبا وهو مقبول عند القايسين اجماعا ب المعول في العمل بالقياس
وابانة على عمل الصحابة وهو لم يتمسكوا بالشبه واعلم ان المثبتين ان المناسبة
لا تصلح دليلا على العلية فالشبه اولى بالمنع وذهب جماعة الى انه يفيد العلية لانه يفيد
ظن العلية لانه لما استلزم العلة كان الاشتراك فيه يفيد الاشتراك في العلة وعلى التفسير الاخر
لما ثبت احتياج الحكم الى علة فهي اما هذا الوصف او غيره لا جايز ان يكون غيره لان الوصف ان في حصول
ذلك الحكم ولو وجد هذا المعنى في باقي الاوصاف حصل ميل القلب الى اسناد الحكم الى الذي هو
الوصف اقوى من ميله الى اسناده الى غير الوصف واذا ثبت الظن وجب ان يكون
حجة لوجوب العمل بالظن واعترض على ا بمنع رد الوصف لو لم يكن مناسبا بل اذا كان مستلزما
للمناسب او عرف بالنص تاثير الجنس القريب منه في الجنس القريب لذلك الحكم لم يكن مردودا
فانه للشارع وعلى ب المعول في اثبات هذا النوع من القياس على عموم فاعتبروا وعلى انه
يجب العمل بالظن وفيه نظر فانا قد بينا ان المناسب ليس موجبا للظن ومع لا يكون ملزوما للعلة
وفيه احتياج كل حكم الى علة والا تسلسل سلمنا لكن يمنع الحصر لامكان ان يكون العلة ما عداهما
سلمنا لكن جاز ان يكون العلة مجموعهما سلمنا لكن جاز ان يكون العلة احد جزئيات احدهما سلمنا لكن
جاز وجود مانع في الفرع او عدم شرط في الاصل البحث السابع في الدوران وهو ثبوت الحكم
عند ثبوت وصف وعدمه عند عدمه اما في صورة واحدة كالعصير لما انتفى الاسكار عنه اولا انتفى
التحريم ولما حدث وصف الاسكار فيه حدث التحريم فلما زال الاسكار وصار خلا زال التحريم او في
صور متغايرة وهو مفيد للعلية عند الاكثر وقال المعتزلة انه يفيد يقين العلية وقال اخرون
انه يفيد ظن العلية والحق الاول لوجهين ا انه بعض الدورانات لا يفيد ظن العلية فلا يفيد شيء
منها ذلك وبيان الاول من وجوه ا ان العلة والمعلول متلازمان فالدوران مشترك
بينهما والعلة غير مشتركة ب الفصل مساو للنوع فالنوع اذا اوجب حكما فالدوران كما حصل
مع النوع حصل مع الفصل الذي هو جزء العلة مع انه ليس علة ج المحل لا يدور الحكم معها فقد يدور

مع شرطها المساوي وجودا وعدما مع انه ليس علة اجماعا د المتلازمان المتساويان في كل
منهما دائر مع الاخر وجودا وعدما ولا علية بينهما ه الجوهر والعرض متلازمان ولا علية وكذا
ذات الله تعالى وصفاته وكذا اصواته بعضها مع بعض و المتضايفان متلازمان ولا علية وجودا وعدما
مع انتفاء العلية لاستلزامها تقدم العلة ز المكان والمتمكن والحركة والزمان متلازمان مع
عدم العلية ح الجهات الست لا ينفك بعضها عن البعض مع انتفاء العلية ط العلم دائر مع كل معلوم
وجودا وعدما فاذا كان المعلوم جوهرا كان العلم جوهرا وكذا اذا لم يكن جوهرا فعلم انه غير جوهر
مع انتفاء العلية لان شرط كون العلم علما تعلقه بالشيء على ما هو به فما لم يكن المعلوم في نفسه واقعا
على ذلك الوجه استحال تعلق العلم به على ذلك الوجه فتعلق العلم به على ذلك الوجه فلو كان وقوعه
على ذلك الوجه مشروطا بتعلقه به دار ويستحيل ان يكون المعلوم علة للعلم لان علم الله تعالى صفة واجبة
قديمة لها متعلقات غير متناهية وانه لا يتناهى من المعلومات فهما دورانات ولا علية ي
الاعراض عند الاشاعرة غير باقية فالالوان والاشكال تحدث شيئا فشيئا حين عدم الكون
والشكل فيستحيل وجود لون والاشكال وغيرهما من جميع الاعراض عن جميع الاجسام وحين
حدث فيه لون وشكل حدث ساير الاعراض في جميع الاجسام فقد حصل دورانات كثيرة
من دون علة يا الفلك بل كل جسم اذا تحرك تحركت جميع اجزائه فحركة كل جزء انما حدثت عند
حدوث حركة جميع الاجزاء وحين كانت حركة ذلك الجزء معدومة كانت حركات ساير الاجزاء
معدومة فقد حصلت دورانات كثيرة بدون العلة يب كل حيوان يتنفس ومعلوم ان تنفس
كل واحد مقارن لتنفس الاخر ومتاخر عنه لا يحتذيه فقد وجدت هذه الدورانات بدون
العلية يج الحكم كما دار مع الوصف المفروض علة كذا دار مع تعينه وجودا وعدما وخصوص
المحل وخصوص وقوعه في الزمان المعين والمكان وكل ذلك لا يصلح للعلية لانها عدمات يد الحد
والمحدود كل منهما داير مع الاخر وجودا وعدما وكذا لوازم المعلول ولوازم العلة كالرائحة المخصوصة
المقترنة بالشدة المطربة في الخمر الموجودة عند وجودها المعدومة عند عدمها مع انتفاء العلية
في جميع ذلك والجملة فالكلام في ذلك غير منحصر واذا انفك بعض الدورانات عن العلية انتفى
فيهما لانه اذا انفك بعضها عن العلية فان استلزم البعض الاخر العلية فاما لذاته وهو محال

الضافان

مشروط بوقوعه على ذلك الوجه

لا ابانة لها

كالتواقتين تحت سماء ... (illegible margin note)

نعتها ص

والالزم الترجيح من غير مرجح لوجود الذات في موضعين واما الوجه فلا يكون المدار تعيين
العلية بل هي مع شي اخر والمجموع المركب من شيئين مغاير لكل واحد منهما الثاني وهو الذي عول
عليه المتوسطون في القدح ان الاطراد وحده ليس طريقا الى علية الوصف اجماعا والانعكاس
غير معتبر في العلل الشرعية فاذا كان كل منهما ليس طريقا فالمجموع كذلك واعترض عليه ا
بان الاوجه طي العلية من مطلق الدوران بل بشرط عدم دليل قادح في كونه علة وعلى ب
لا يلزم من عدم افادة كل واحدة طي العلية عدم افادته في المجموع لان المجموع قد يخالف
الاحاد وفيه نظر لان مطلق الدوران لا يفيد العلية وعدم دليل القدح لا يستلزم دليل
الاثبات والمجموع ان خالف الاحاد لكن العلية هنا ليست مستندة الى مطلق الدوران
لما تقدم ولا خصوصية تشار اليها بالعلية واحتج ايضا بوجهين ا هذا الحكم لا بد له من علة
فاما هذا الوصف وهو المطلوب او غيره فان كان موجودا قبل حدوث هذا الحكم
~~لا بد له من علة فاما هذا الوصف~~ لزم تخلف الحكم عن علته وهو خلاف الاصل او لم يكن
والاصل البقاء على ما كان فيحصل ظن انه غير علة واذا حصل ظن ان غيره ليس علة حصل ظن انه
العلة لا بقاء الحكم كما دار مع حدوث ذلك الوصف وجودا وعدما فكذا دار مع حدوث
بعينه وخصوصية المحل فيكون تعيينه وحده في ذلك المحل معتبرا في العلية وهو يمنع
التعدية لانا نقول معنى التعيين انه ليس غيره وهو امر عدمي والا لساوى سائر التعينات
القائمة بسائر الذوات في كونها تعينا وتمايزها بالخصوصية فيكون للتعين تعين اخر
ويتسلسل وحصول الوصف في المحل لو كان وجوديا كان وصفا لذلك الوصف فيكون وصفا
للوصف زائدا عليه ويتسلسل واذا كان التعين والحصول في المحل المعين عدميين استحال كونهما علة
لان قولنا انه ليس علة نقيض قولنا ليس علة وهو عدمي لصحة اتصاف المعدوم به في الجملة وكذا وصف
المعدوم لا يكون موجودا ونقيض العدمي ثبوتي فالعلية ثبوتية فلا يصح وصف العدوم بها
لامتناع قيام الموجود بالمعدوم ويحتمل ان يكون جزء علة لانه حصول غيره من الاجزاء
ان حصلت العلية بسائر الاجزاء فجملة علة تامة لعلية العلة وقد تقدم بطلان كون العدم علة
ب نعني الدوران لا يفيد ظن العلية لان من دعي باسم فغضب ثم تكرر الغضب مع الدعاء بذلك

من دون العدم علة تامة ولا يكون العدمي جزءا وان لم يحصل حصلت بحصوله فالعلية انما هي الاول نور الجزء بجزء العلة صح

بذلك الاسم حصل هناك ظن اسناد الغضب الى الدعاء بذلك الاسم وذلك الظن حصل من الدوران
لان الناس يعقلون ذلك فيقولون رأينا الغضب مع الدعاء بذلك الاسم مرة بعد اخرى فيكون كل الدوران
كذلك لقوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان والعلة التسوية فلا يحصل من الدوران الا بعد
اشتراكها افادة الظن وفي ا نظر من وجوه ا يمنع تعليل كل حكم على ما سبق والالزم التسلسل
يمنع الحصر لجواز ان يكون العلة المجموع او جزئيات احد القسمين ج التخلف وان كان على خلاف
الاصل الا ان التعليل بالمدعي على خلاف الاصل ايضا د التخلف يلزم لو كان السابق علة تامة
اما اذا كان جزءا او شرطا يحصل حالة الحكم فلا ه التقسيم وارد في هذا الوصف فانه ان كان
سابقا لزم التخلف وان كان مقارنا لم يكن ثابتا اولا فلا يكون علته ثابته والاصل البقاء و
التعين جزء من الوجود فلا يكون عدما ز يمنع الاشتراك المعنوي بين التعينات ح لجواز اشتراكها
في كونها تعينات وهي اعتباري فلا تسلسل ط لو كان عدميا لم يكن عدما مطلقا بل عدما فله خصوصية
تجامع تعليل العلية به لا صفا او صفا اعتباري ايضا والا لزم التسلسل وكذا حصول الوصف
في المحل ى كالمتقوم قولنا ليس علة عدمي لاتصاف العدمي به كذا قولنا انه علة ولا يجب
في نقيض العدمي الثبوت لجواز الاتصاف يا لا يلزم من توقف العلية على حصول الجزء
العدمي كونه علة تامة فيها وفي يب نظر لقائل ان يقول المستدل به انه قد شارك
الحمار في الحيوانية فيجب اعتقاد مشاركته في جميع صفاته للاية الحجة الثانية في السبر والتقسيم
اعلم ان التقسيم ان كان منحصرا في طرفي النقيض كان حقا كما نقول الحكم اما معلل او لا
وان كان معللا فاما بالوصف الفلاني او بغيره ويبطل الاقسام الا التعليل بالمدعي
وهذا هو المعول عليه في حصر العلل العقلية وقد يوجد مثل ذلك في الامور الشرعية
كما لو ثبت الاجماع على ان حرمة الربوا معللة فيحصل الخلاف علتها في المال او القوت او الكيل
او الطعم ثم تبطل الثلثة الاول فيتعين الرابع واما التقسيم الذي لا يدعى الحصر فيه فلا يكون
منتشرا الا ان الذي يدعي الاجماع بل يقال الحكم اما معلل اولا والثاني باطل لاتفاق المتاخرين
من ان الحكم لا يخلو عن علة اما على جهة الوجوب كما يقوله المعتزلة او على جهة الامكان كما يقوله

حاسان

في السبر والتقسيم

الاشاعرة ومستبعد جواز خلوه عن العلة لكون الخلق هو خلاف الغالب المألوف من شرع
الاحكام وهو يدل ظاهرا على تعليل الحكم فتلك العلة اما ظاهرة او خفية والثاني باطل
والا لكان الحكم تعبدا وهو خلاف الاصل لوجوه ا اثبات الحكم بجهة التعقل اغلب من اثباته
بجهة التعبد وادراج ما نحن فيه تحت الغالب اغلب على الظن ب الحكم اذا كان معقول المعنى
كان اكثر وفقا للمألوف من تصرفات العقلاء واهل العرف والاصل تنزيل التصرفات الشرعية
على وفق التصرفات العرفية ج اذا كان معقول المعنى كان اقرب الى الانقياد واسرع
في القبول وكان افضى الى تحصيل مقصود الشارع من شرع الحكم فكان اولى واذا كان لا بد
من علة ظاهرة فاذا قال الناظر بحثت فوجدت محل الحكم قد اشتمل على وصفين او ثلثة مثلا
ولم اطلع على ما عداه والاصل في الاشياء العدم ثم ان الوصف الفلاني غير صالح للتعليل
وكذا الوصف الاخر تعين المدعي ولا اعتراض من وجوه ا ليس كل حكم معللا والالزم
التسلسل فلم لا يجوز ان يكون هذا الحكم من قبيل ما لا يعقل ب سلمنا العلية لكن يمنع الحصر لاحتمال
وجود وصف اخر لم يقف الفقيه الباحث لانا نقول لعله قصر في البحث والسبر سلمنا لكن عرف
وصفا اخر وستره ترويجا للكلام ج سلمنا عدم الاطلاع لكن عدم العلم لا يستلزم العلم بالعدم
ولئن دل على عدمه بالنسبة الى الباحث فلا يدل على عدمه بالنسبة الى الخصم فانه ربما كان عالما بوجوده
وصف اخر وان المذكور مختص لا يقتضيه بحث المستدل دليلا في نظر خصمه على العدم د سلمنا الانحصار
لكن لا نسلم فسادها ه سلمنا فساد المفردات فلم لا يجوز ان يكون مجموع وصفين او ثلثة مما عدوا حرة
سلمنا فساد جميع الاقسام مفردا او مركبا الا المدعي لكن يجوز انقسامه الى نوعين ويكون العلة
احدهما وهذا الاعتراض كما يوجب المنع الحصر واستدلوا على الحصر بوجهين ا الناظر لو الناظر
لو اجتهد الناظر وبحث عن الاوصاف ولم يطلع الا على القدر المذكور ووقع فسادها الا الواحد
فلا بد وان يحكم قلبه بوجه ذلك الحكم بذلك الوصف ويكون ظنه اقوى من ظن ربط بغيره
والظن يجب العمل به واذا ثبت ذلك في حق المجتهد وجب ان يكون كذلك في حق المناظر اذ لا
معنى للمناظرة الا اظهار ماخذ الحكم ب جميع الاوصاف كانت معدومة وكانت بحث يصدق

السوكر

يصدق عليها انها لا يوجب هذا الحكم والاصل في كل امر بقاؤه على ما كان فهذا القدر يفيد
ظن عدم سائر الاوصاف فيحصل ظن الحصر ومطلوبنا هذا القدر قوله لا نسلم فساد سائر الا
الاقسام فاذا يمكن افسادها بجميع المبطلات للعلية كالنقض وعدم التاثير وغيرهما ويمكن
افسادها بعدم المناسبة لاحتياجه حينئذ الى بيان خلو ما يعيبه من هذا المناسب و
انما يتم ذلك ببيان مناسبته ولو بين ذلك استغنى عن طريقة السبر لدلالة المناسبة والاقتران
على كون المعنى علة ولم يكن طرق الحذف اربعة ا ان يبين المستدل ان الوصف المدعي كونه علة
قد ثبت انه الحكم في صورة بدون الوصف المحذوف وبقي الالغاء وهو تجريد المشبه بين الحكمي الذي ليس
بمقيوده ولا بد من بيان ثبوت الحكم مع الوصف المدعي كونه علة فانه لو ثبت دون المحذوف
كان ذلك الغاء للمستبقي ايضا فحينئذ يظهر استقلال المستبقي بالتعليل ومع ظهور ذلك يمتنع ادخال
الوصف المحذوف في التعليل في محل التعليل لانه يلزم منه الغاء وصف المستدل في الفرع مع
استقلاله في صورة تخلفه ما لم يثبت كونه مستقلا وهو ممتنع ويمتنع ايضا اضافة الحكم في محل التعليل
الى الوصف المحذوف لا يعني لانه اثبات الحكم بما لم يثبت استقلاله والغاء ما ثبت استقلاله وهو باطل
ولعين من ان دعوى استقلال الوصف المستبقي في صورة الالغاء بالتعليل من مجرد اثبات الحكم
مع وجوده وانتفاء الوصف المحذوف غير صحيح فانه لو كان مجرد ثبوت الحكم مع الوصف في صورة
الالغاء كافيا في التعليل بدون ضميمة ما يدل على استقلاله بطريق من طرق اثبات العلة لكان
ذلك كافيا في اصل القياس ولم يكن الى البحث والسبر حاجة وكذا غيره من الطرق فلا بد من
بيان الاستقلال ونفي كون الباقي جزء علة بالاستدلال ببعض طرق اثبات العلة وقد
انسح المستدل في بيان الاستقلال ببعض طرق اثبات العلة فان بين الاستقلال في صورة
الالغاء بالبحث والسبر كما اثبت ذلك في الاصل الاول فقد استقلت صورة الالغاء باعتبار
الحكم ان يكون اصلا لعلة وعرفنا ان الاصل الاول لا حاجة اليه فان السير الى اصل لا يمكن
ان يكون المستدل به في الاعتبار الاول صورة اخرى مستقلة بالاعتبار يكون تطويلا
بغير فائدة وان بين الاستقلال بطريق اخر لزمه مع هذا المحذور محذور اخر وهو
الانتقال في اثبات كون الوصف علة من طريق الى طريق اخر وهو شنيع في مقام النظر و

المستبقي م

المستبقي م

وبعضهم يسمى العكس بيان اثبات الحكم بدون اسقاط العلة ب طرد المحذوف اما مطلقا وهو ان يكون ما يحذف
من جنس ما عهد من الشارع عدم الالتفات اليه فى الاحكام كالطول والقصر واما بالنسبة الى ذلك
الحكم وهو ان يكون ما يحذفه من جنس ما الف من الشارع عدم الالتفات اليه فى جنس ذلك الحكم كقوله
ع من اعتق شركا له من عبد قوم عليه نصيب شريكه فانه يحذف وان امكن تقرير مناسبة بين وصف الذكورة
وسراية العتق غير انا لما عهدنا من الشرع عدم الفرق بين الذكورة والانوثة فى احكام العتق الغينا صورة الانوثة صح
فيه دون بقية الاحكام ج عدم ظهور المناسبة فى الوصف المحذوف يحكم للحذف ويكفى المناظر
ان يقول بحثت فلم اجد فيه مناسبة وعدم الوجدان مع البحث التام مما يوجب الظن بعدمه فان
عارض المعترض وقال بحثت فى الوصف المستبقى فلم اجد فيه مناسبة فيلزم الفادة فعند ذلك المستبقى صح
ان بين المستدل المناسبة فيه فقد انتقل فى اثبات العلة من طريقة السبر الى طريقة المناسبة وهو قبيح
عند اهل النظر وان لم يبين ذلك لم يكن الوصف للمعترض المحذوف اولى من وصف المستدل ل
فنقول ان كان المستبقى من المعترض مسلم مناسبة كل من الوصفين لم يمنعه بعد بيان المستدل
نفى المناسبة فى الوصف المحذوف منع المناسبة فى المستبقى لكونه مانعا لما سلم ولا يجب على المستدل
بيان المناسبة فى الوصف المستبقى وان لم يسبق من المعترض تسليم ذلك فللمستدل ترجيح سبره
على سبر المعترض بموافقته التعدية وموافقة سبر المعترض القصور والتعدية اولى من القصور
البحث التاسع فى الطرد وهو عبارة عن الوصف الذى لا يعلم مناسبته ولا استلزامه
المناسب اذا جامع الحكم الوصف فى جميع الصور المغايرة لمتنازع وهذا هو معنى الاطراد
والذى يحتجون به فقالوا اذا وجد الحكم مقارنا للوصف فى صورة واحدة حصل ظن العلية
والحق انه لا يدل وان كان لا يعلم ما لم يلزم من ان الشيء قد يلازم ولا علية بينهما كا
كالجوهر والعرض وكالجزء والكل وكالمتضايفين ولان الاطراد كون الوصف بحيث لا يوجد
الا ووجد معه الحكم وهذا لا يثبت الا ان يثبت ان الحكم حاصل معه فى الفرع فلو توقف
ثبوت الحكم فى الفرع على كون الوصف علة وبينه عليته بكونه مطردا لزم الدور
واما التفسير الثانى فانه اولى بعدم الدلالة مع ان تجويزه يفتح باب الهذيان كما يقال فى ازالة
النجاسة بالخل مايع لا يبنى القنطرة على جنسه فلا يجوز ازالة النجاسة به كالدهن وكقول بعضهم

بعضهم ونسئله المس طوى بن شوق ملاعتقى الوصفى بيته كالبوق وايضا تعيين الوصف
للعلية من دون باقى الاوصاف تحكم محض وتشهى فى الدين وهو باطل لقوله تعالى فخلف من بعدهم
خلف اضاعوا الصلوة واتبعوا الشهوات احتج القايلون بالطرد على التفسير الاول بان عادة الشرع
الحاق النادر بالغالب فاذا ثبت الوصف فى جميع الصور المغايرة لمحل النزاع مقارنا للحكم ثم رأينا كل صح
الوصف حاصلا فى الفرع وجب ان يستدل به على ثبوت الحكم ولانا نحكم بجلوس القاضى فى
الدار التى يشاهد فرسه على بابها لافادة اقترانهما فى ساير الصور اقترانهما هنا وفيه نظر
للمنع من الحاق النادر بمجرى الغالب فى مثل التلازم بل مطلقا فان اكثر العمومات مخصوصة والاستدلال
بفرس القاضى استدلال بالعلة الموصلة للقاضى على المعلول وهو وصوله قالوا لا دور لانا لا نستدل
~~بفرس القاضى استدلال بالعلة الموصلة للقاضى~~ بالمصاحبة فى كل الصور على العلية بل فيما
عدا الفرع وفيه نظر لان المصاحبة لو دلت على العلية لدلت فى صور المصاحبة والفرع لم يثبت
المصاحبة فيه واعتذروا من انفكاك العلية عن الاطراد فى بعض الصور بعدم قدحه فى التعليل
كالغيم الرطب الدال على العلية ظاهرا وفيه نظر فان دلالة الغيم على ظهور العلية لا باعتبار
المقارنة بل باعتبار ان الغيم الرطب له صلاحية التاثير ولم يوجد غيره فيظن انه سبب واذا
وجد ظن وجود معلوله واما التفسير الثانى فاعتذروا عن النقض بان مجرد المقارنة
يفيد ظن العلية بشرط عدم حضور وصف اخر هو اولى بالرعاية لكن هذا الشرط بشرط صح
ساقط عن المعلل لان نفى المعارض ليس من وظيفته والتمثيل بالدهن انما يعلل بحصول الفرق العلم صح
بوجود وصف اخر هو اولى بالاعتبار من الوصف المذكور فانا متى علمنا انه لو وجد الدهن
مزيلا للنجاسة علمنا ان هذا الوصف اولى بالاعتبار من كونه بحيث لا يبنى القنطرة على جنسه
ولا يكفى فى القدح فى مثل هذا التعليل حضور وصف اخر بالبال لان ذلك الوصف الاخر ان
لم يكن متعديا الى الفرع كان ما اعتبرناه اولى بالقياس ومن ضرورته تعليل حكم الاصل
بعلة متعدية الا ان يذكر الخصم وصفا اخر متعديا الى فرع اخر فهناك يحتاج المعلل الى الترجيح
وان كان متعديا الى الفرع لم يضر لان المراد من العلة هنا المعرف وقيام معرف اخر لهذا الحكم

لا يمنع من كونه ما ذكرتم معرفا له وفيه نظر لان مجرد المقارنة لو دل على العلية لزم الدور او الترجيح من
غير مرجح او تخلف المدلول عن الدليل وهو على خلاف الاصل وايضا فظن العلية انما يحصل لو ظن انتفاء
غيره من الاوصاف اما مع تجويزه فلا والمعلل انتصب لاثبات المدلول ولا يتم الا بنفى المعارض وابطال
مثال الدهن لا ينفع لان القنطرة لا تبنى عليه لامكان غيره والامر بالقياس لو سلم فانما يتم مع وجود الشرايط نعم ١
التى من جملتها التعليل بالوصف المتعدى فلا يجوز جعله مقدمة فى المطلوب قال الغزالى ديم ما قال
معنى الطرد سلامته عن مفسد واحد هو النقض وذلك لا يقتضى صحة التعليل وهو كقول
القايل زيد عالم لانه لا دليل يفسد دعوى علمه ويعارضه انه جاهل لانه لا دليل يفسد دعوى جهله
والحق انه لا يعلم كونه عالما بانتفاء دليل الجهل ولا كونه جاهلا بانتفاء دليل العلم بل يتوقف فيه الى
ظهور الدليل وكذا الصحة والفساد وقولكم ثبوت حكمها معها دليل كونها علة غلط لان قولكم
ثبوت حكمها اضافة الحكم لا يثبت الا بعد قيام الدليل على كونها علة فاذا لم يثبت لم يكن حكمها
بل كان حكم عنده واقترن بها والاقتران لا يدل على الاضافة فقد يلازم الخمر لون وطعم يقترن
به التحريم ويطرد وينعكس والعلة الشدة واقترانها بما ليس بعلة كاقتران الاحكام بطلوع كوكب
وهبوب ريح وبالجملة نصب العلة مذهب لو نفى التحليل كوضع الحكم وكما لا يكفى فى اثبات الحكم
انه لا يفسد عليه ولا مفسده بل لا بد من دليل فكذلك العلة البحث العاشر فى تنقيح المناط قال الغزالى
الحاق المسكوت بالمنصوص قد يكون باستخراج الجامع وقد يكون بالغاء الفارق فيقال لا فرق بين
الاصل والفرع الا كذا وكذا ولا مدخل له فى الحكم فيشتركان فى الحكم وتسميه الحنفية الاستدلال ويفرقون
بينه وبين القياس وهذا يمكن ايراده على وجهين ١ ان يقال هذا الحكم لا بد له من مؤثر فاما المشترك
او المميز والثانى باطل لان الفارق ملغى فيثبت عليه المشترك فيلزم من حصوله فى الفرع
ثبوت الحكم وهذا وان كان حسنا الا انه استخراج العلة بالسبر والتقسيم من غير تفاوت البتة
ب ان يقال الحكم لا بد له من محل وليس المميز جزءا من المحل فهو المشترك فاذا حصل فى الفرع ثبت الحكم
فيتمثل بما به امثال الافطار بالاكل عن الافطار بالوقاع مكلفا فالمحل هو النفس بجوته فى كل مفطر فانه حصل سمى الغلط وحصول الحكم وهو ضعيف ودل المنع من ثبوت الحكم فى المحل صح
فانه اذا صدق هذا الرجل طويل صدق الرجل طويل لان الرجل جزء من هذا الرجل ولا يلزم من صدق قولنا
الرجل طويل صدق كل رجل طويل وكذا هنا وفيه نظر فان صدق الرجل طويل لا يعنى به ان المحل هو

هو مطلق الوجود بل الرجل الخصوصى وكون الرجل من حيث هو جزء من هذا الرجل لا يقتضى اتصافه بما يتصف
به الرجل الخاص اذا استند الوصف الى الخصوصية البحث الحادى عشر فى بقايا مسايل من هذا الباب ١ قال
بعضهم الدليل على ان هذا الوصف علة عجز الخصم عن افساده وهو باطل اذ ليس عجز الخصم عن الافساد دليلا
على الصحة اولى من عجز الخصم عن التصحيح دليلا على الفساد بل هذا اولى لانا لو اثبتنا كل ما لا يعرف
دليل فساده لزم اثبات ما لا نهاية له وهو باطل اما لو لم نثبت كل ما لا يعرف دليل على صحته
لزمنا ان لا نثبت ما لا نهاية له وهو حق ب قال بعضهم هذا القياس عبور من حكم الاصل الى
حكم الفرع فيدخل تحت الامر بالاعتبار وفى هذا تسوية بين الاصل والفرع فيدخل تحت الامر بالعدل
وهو ضعيف لان اقصى ما فى الباب عموم اللفظ فى هاتين الايتين وتخصيص العموم جائز بالاجماع
واجمع السلف على انه لا بد من دلالة على تعيين الوصف للتعليل ج قال ابو حنيفة مسح الراس
لا يتكرر تشبيها له بمسح الخف والتيمم والجامع انه مسح والمانع ان يمنع ان الحكم فى الاصل
معلل بكونه مسحا بل العلة تعبد ولا علة له او معلل بمعنى اخر مناسب لم يظهر لنا او النزاع وقع
فى علة الاصل وهو ان مسح الخف لم لا يستحب تكراره او يقال انه تعبد لا محل او لانه تكراره صح
يودى الى تمزيق الخف والشافعى يقول يستحب التكرار لانه اصل يؤدى بالماء فيتكرر
كالاعضاء الثلثة د تحقيق المناط وهو النظر فى معرفة وجود العلة فى احاد الصور بعد
معرفتها فى نفسها اما بنص او اجماع او استنباط كما فى القبلة فانها مناط وجوب استقبالها
وهى معروفة بايماء قوله تعم وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم وكون هذه الجهة هى جهة القبلة حالة الاشتباه
مظنون بالاجتهاد والنظر فى الامارات اما اذا كانت معلومة بالاجماع فكالعدالة التى هى
مناط وجوب قبول الشهادة وهى معلومة بالاجماع وكونها علة مظنون بالاجتهاد
واما اذا كانت مظنونة بالاستنباط فكما فى الشدة المطربة التى هى مناط تحريم الشرب
فى الخمر فالنظر فى حصولها فى النبيذ هو تحقيق المناط وقد وقع الاجماع على صحة الاحتجاج بتحقيق
المناط اذا علمت العلة بنص او اجماع وانما الخلاف فيما اذا علمت بالاستنباط واما ما
تنقيح المناط فهو النظر والاجتهاد فى تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف
ما لا مدخل له فى الاعتبار مما اقترن به من الاوصاف كل واحد بطريقه كالتعليل بالوقاع

في قصة الاعرابي فانه كان سوى اليه بالتعين غير انه نيفتقر في معرفته عينا الى حين وكل ما اقترن به من الاوصاف عن درجة الاعتبار بالراي والاجتهاد بان تبين ان كونه اعرابيا او شخصا معينا او ذلك الزمان وعين ذلك من كون الموطوءة زوجة او امراة معينة وشبهه لا مدخل في التاثير مما يا عد من الادلة حتى يتعدي الحكم الى من وطي في نهار رمضان عامدا وهو مكلف صايم وهذا دون الاول وان اعترف به بعض منكري القياس واما تخريج المناط فهو النظر والاجتهاد في اثبات علة الحكم الذي دل عليه النص او الاجماع دون علته كالاجتهاد في كون الشدة علة لتحريم الخمر حتى يقاس عليه وهذا دون النوعين السابقين ولذلك انكره الشيعة والظاهرية وبعض معتزلة بغداد الفصل الرابع في مبطلات العلة وفيه مباحث الاول النقض وفيه مطالب الاول اختلف الناس في تخصيص العلة فذهب اكثر الشافعية الى ان وجود الوصف مع عدم الحكم يقدح في كونه علة وذهب الاكثر الى ان علة الوصف ان ثبتت بالنص لم يقدح التخصيص في عليته وان ثبتت بالاستنباط قال الاكثر للحنفية ومالك واحمد يجوز تخصيصها ومنع منه اخرون وقال اخرون الحق علة الوصف وان ثبتت بالمناسبة او الدوران لكن اذا كان تخلف الحكم عنه لمانع لم يقدح في عليته اما اذا كان التخلف لا لمانع فالاكثر على انه يقدح في العلية ومنهم من قال لا يقدح ايضا ودليل العلية الحالي اما ان يكون التخلف لا ان كانت قطعية لم يتخلف الحكم عنها بمجرد دليل ولا بدليل قطعي لاستحالة تعارض القطعيين ولا بظني فلا تعارض القطعي وان كانت ظنية فان كان التخلف في معرض الاستثناء لم يتخلف ايجاب المثل في لبن المصراة عن العلة الموجبة له وهي تماثل الاجزاء بالعدول الى ايجاب صاع من التمر وتخلف وجوب الغرامة على مباشر الجناية في باب ضرب الدية على العاقلة وتخلف حرمة الربا مع وجود الطعم في العرايا لم يقتض بطلان العلة وهي حجة فيما عدا المستثنى سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة لان الدليل من النص والاستنباط قد دل على العلية وتخلف الحكم حيث ورد بطريق الاستثناء عن قاعدة القياس مقرر لصحة العلة لا مبطل لها وان كان التخلف لا في معرض الاستثناء فالعلة ان كانت منصوصة وامكن حمل النص على ان المنصوص عليه جزء العلة كتعليل انتقاض الوضوء بالخارج من السبيلين المأخوذ من قوله

الوضوء مما خرج فانه اذا تخلف عنه الوضوء في الحجامة امكن اخذ قيد الخارج من السبيلين في العلة وتاويل النص بصرفه عن عموم الخارج النجس الى الخارج من احدهما او حمله على تعليل حكم اخر غير الحكم المصرح به في النص كقوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين معللا بقوله ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله فان الحكم المعلل المصرح به انما هو خراب البيت وليس كل من شاق الله ورسوله يخرب بيته فامكن حمل الخراب على استحقاق الخراب او لو يوجد وجب التاويل لما فيه من الجمع بين التعليل وتاويله ودليل ابطال العلة المذكورة وان لم يمكن تاويله بغير الوصف المذكور والحكم المرتب عليه فعلته امتناع اثبات حكم العلة لما عارضه لا يوجب ابطال العمل به في غير صورة المعارضة فكذا المنصوصة وان كانت مستنبطة فتخلف الحكم ان كان لمانع او فوات شرط كما في تخلف ايجاب القصاص على القاتل العمد العدوان وتخلف الحكم عنه في الاب والسيد لمانع السيادة والابوة لم يكن مبطلا للعلية فيما عدا صورة التخلف لان دليل الاستنباط يدل على العلية بالمناسبة والاقتران وتامين الحالة في الحكم على ما ظهر من المانع لا على الغاء العلة يجب الحمل عليه جمعا بين دليل العلية ودليل ما نفيه الوصف النافي للحكم والجمع اولى من الابطال احتج المانعون بوجوه ١ قال ابو الحسين البصري ان تخصيص العلة مما يمنع من كونها امارة على الحكم في شيء من الفروع سواء ظهرت الحاجة المصلحة اولا لانا اذا علمنا ان علة تحريم بيع الذهب بمثله متفاضلا هو كونه موزونا ثم علمنا اباحة بيع الرصاص بمثله متفاضلا مع انه موزون فان علمنا اباحته لعلة اخرى كقياس الرصاص على اصل مباح لكونه ابيض مثلا فانا لا نعلم تحريم بيع الحديد بمثله متفاضلا بمجرد الوزن بل بكونه موزونا غير ابيض فانا لو سلكنا في كونه ابيض لم نعلم قبح بيعه متفاضلا كما لو شككنا في كونه موزونا فظهر انا لا نعلم بعد التخصيص تحريم شيء لكونه موزونا فقط فيبطل ان يكون الموزون وحده علة بل هو مع كونه غير ابيض وعلى هذا يكون الكلام فيما اذا دل على اباحة بيع الرصاص نص سواء علمت علة الاباحة او لم تعلم اعترض بتسليم ان علة القياس امارة على حكم الفرع معرفة له وان التخلف في صورة اخرى للمعارض لا يمنع من اثبات الحكم في فرع من الفروع دون العلم باستفاء ذلك المعارض لكن لا يلزم ان يكون انتفاء المعارض من جملة العلة

الحكم انما هو ما كان ما عنا عليه في الاصل وانتفاء المعارض انما توقف اثبات حكم الامارة عليه ضرورة ان الحكم لا يثبت مع تحقق المعارض الباقي لم يجز فكان تعيينه شرطا في اثبات حكم الامارة لا انه داخل في مفهوم الامارة وفيه نظر فان الامارة هي ما يعرف بها ثبوت ما جعلت امارة عليه فان لم يحصل بمجرد الوصف بل بشرط عدم المانع كانت الامارة المجموع ولا يغير التسمية بكونه شرطا او جزءا ب انتفاء العلة للحكم اما ان يجتمع فيه انتفاء المعارض فلا يكون علة الا عند انتفاء المعارض فالحاصل قبل انتفاء المعارض بعض العلة لا تمامها وهو لا يعتبر في ثبوت الحكم وان حصل المعارض فلا يكون معارضا اعترض بجواز توقف الاقتضاء على الانتفاء ولا يلزم كون العلة جزءا لجواز كون انتفاء المعارض شرطا لتاثير العلة في الحكم فان العلة ان فسرت بالمؤثر فان كان قادرا جاز توقف صحة تاثيره على انتفاء المعارض لوجوه ١ الفعل محال في الازل لانه ما لا اول له وهو ينافي الفعل الذي له اول فاذن يتوقف صحة تاثيره تعالى في الفعل على نفي الازل والقيد العدمي لا يجوز ان يكون جزءا من المؤثر الحقيقي فهو اذن شرط صحة التاثير ب تحريك القادر الجسم الى جهة مشروط بعدم معاوقة قادر اخر الى ضدها والقيد العدمي لا يكون جزءا من المؤثر الحقيقي ج القدرة لا يصح منها ايجاد سواد في محل الا بشرط عدم السواد عنه والعدم لا يكون جزءا وان كان موجبا امكن اشتراط العدمي كالهوي الصادر عن الثقيل بشرط عدم المانع وسلامة الحاسة يوجب الادراك بشرط عدم الحجاب وان فسرت بالداعي لم يكن العدم جزءا منه كمن اعطى فقيرا اذا جاءه اخر فقال لا اعطيه لانه يهودي فعدم كون الاول يهوديا لم يكن جزءا من المقتضي في اعطاء الاول لانه حين اعطى الفقير الاول لم يكن اليهودية خاطرة بباله فضلا عن عدمها وما لا يكون خاطرا بالبال لم يكن جزءا من الداعي وان فسرت بالمعرف فكذلك فان العام المخصوص دليل على الحكم وعدم التخصيص ليس جزءا من المعرف والا لوجب ذكره في الاستدلال فتقرر ان عدم المعارض وان كان معتبرا لكنه ليس جزءا من العلة فكانه جزء لكن يرجع النزاع الى اللفظ للاتفاق بين مجوز تخصيص العلة ومانعه على افتقار التعليل الى ذلك العدم وانه سلم ان المعلل لو ذكر ذلك القيد في ابتداء التعليل استقامت العلة فلم يبق النزاع الا في كون القيد العدمي هل يسمى جزءا من العلة ام لا وهو لفظي ولكن سبق بيان انه لو توقف ٤ انتفاء العلة على نفي المعارض لم يكن الحاصل عنده

البياض صح

عند وجود المعارض تمام العلة بل جزءها قوله يلزم جعل القيد العدمي جزءا قلنا ان فسرنا العلة بالموجب والداعي امتنع جعل القيد العدمي جزءا من علة الوجود ومع ذلك لا نجعل عدم المعارض جزءا من العلة بل انه يدل على حدوث امر وجودي انضم الى ما كان موجودا قبل وصار المجموع علة تامة فلم يلزم من قولنا العلة التامة انما وجدت حال عدم المعارض ان يجعل عدم المعارض جزء العلة وان فسرنا العلة بالمعرف لم يمتنع جعل القيد العدمي جزءا بهذا التفسير كما يجعل انتفاء المعارض جزءا من دلالة المعجز على الصدق قوله لو كان عدم التخصيص جزءا من المعرف لوجب على المتمسك بالعام المخصوص ذكر عدم المخصصات قلنا معلوم عدم جواز التمسك بالعام قبل ظن عدم المخصصات فكذا معلوم عدم وجوب ذكر ذلك من اوضاع الجدليين والتمسك بها ممتنع في الامور الحقيقية قوله يصير الخلاف لفظيا قلنا ممنوع فانا اذا فسرنا العلة بالداعي او الموجب لم يجعل العدم جزءا من العلة بل كان كاشفا عن حدوث جزء العلة ومن يجوز التخصيص لا يقول بذلك وان فسرنا بالمعرف ظهر الخلاف في المعنى ايضا لان من اثبت العلة بالمناسبة بحث عن ذلك القيد العدمي فان وجد فيه مناسبة صحح العلة والا ابطلها ومن يجوز التخصيص لا يطلب المناسبة البتة من هذا القيد العدمي وفيه نظر لان من يجوز تخصيص العلة يمنع من كون الحاصل عند وجود المعارض جزء العلة بل العلة نفسها ولا اصل الزام العلة لا معنى بها جميع ما يوجد به الشيء فهو جزء وان عني به التاثير فهو تمام العلة فرجع النزاع الى اللفظ واعترض على اصل الدليل بتسليم عدم توقف اقتضاء العلة للحكم على عدم المعارض قوله يلزم حصول الحكم وان حصل المعارض قلنا ممنوع فان العلة وان كانت مقتضية للحكم فانما يلزم وجود الحكم لو انتفى المعارض الراجح او المساوي ولا يلزم منه القدح في المعارض ولا في العلة بين كون الشيء مقتضيا حقيقيا بالفعل ٢ وبين كون المانع منعا حقيقيا بالفعل منافاة ذاتية وشرط حدوث الضد انتفاء السابق فلا يعلل انتفاء الاول بطريان الحادث والا دار فلما كان شرط كون المانع مانعا خروج المقتضي عن الاقتضاء بذاته لا بالمانع والاجماع على ان ما يكون كذلك لا يصلح للعلية وفيه نظر فان مانع الحركة بل شرط انتفاء السابق حدوث الطارئ ولانه مانع من تعاقب الاضداد اذ لا بد منه على كل ضد حدث على محل ضده فان طريان مشروط بعدم الاول فلو علل عدم الاول بطريانه دار بل عدم

متقيام

ما تقام

لا يخلو ان يكون خروجه عن الاقتضاء بالفعل لتحقق المانع بالفعل والا دار فاذن خرج المقتضي عن الاقتضاء صح

لذاته فلا يكون مسلما واعترض ايضا بانه ان عني الشرط حتى يقتضي توقفه على المشروط فليس
شرط احد المتنافيين انتفاء الاخر والا لكان كل من النقيضين شرطا لنقيضه ضرورة ان انتفاء
كل واحد منهما عين ثبوت الاخر وان عني الشرط ما يعدم المشروط عند عدمه لم يلزم الدور
واعترض ايضا بمنع المنافاة بين انتفاء المقتضي وانتفاء المانع لاستحالة الجمع بينهما وان استحال
الجمع بين حكميهما حينئذ فلا يلزم من تحكيم المانع خروج المقتضي عن جهة اقتضائه لا انه
لا يجوزه بخلاف الشافعيين الا انه د الوصف وجد في الاصل مع وجود الحكم وفي التخصيص
مع عدمه ووجوده مع الحكم لا يقتضي قطع العلية ووجوده في صورة التخصيص مع عدم الحكم
يقتضي قطع عدم العلية هناك ثم الحاصل في الفرع كالمثل وصف الاصل فكذا هو مثل صورة
النقض فليس الحاقه باحدهما اولى من الاخر فلما تقابلا تعين الحاقه بواحد منهما فلا يكون
علة واعترض المجوزون بان الاصل في الوصف المناسب مع الاقتران العلية فاذا تخلف
الحكم عنه في صورة النقض ووجدنا فيها وصفا يصلح للمانعية اسندنا التخلف اليه عملا بذلك
الاصل اجاب المانعون بان الاصل ترتب الحكم على المقتضي وحيث لا ترتب فلا علية عملا بهذا
الاصل ويعارض هذا الاصل اصلكم فيتساقطا ونرجع الى الاصل وهو عدم العلة اعترض المجوزون
بان كلامهم ايج اما اولا فلانا لو لم نعتبر ما بين هذا الوصف لزم ترك العمل موثرا علمنا
بما ذكرتم من الدليل من بعض الوجوه لا افادة الوصف الاثر في بعض الصور والعمل بالدليل
من وجه اولى من تركه بالكلية واما ثانيا فلان الوصف للدعي ما نفيته في صورة التخصيص
انتفاء الحكم والانتفاء حاصل معهم بحصول مستناد الانتفاء المانع فيتم استناده الى عدم
المقتضي وحينئذ نقول حكم اصل واحد هو ان الاصل ترتب الحكم على العلة ومعنا اصلان
دلالة المناسب مع الاقتران على العلية بل المناسبة مع الاقتران والاطراد دليل العلية فان حذفهم
الاطراد فهو للنزاع وعن ب بمنع جواز تعليل انتفاء الحكم في محل التخصيص بالمانع لانه كان
حاصلا قبل المانع والحاصل يستحيل تحصيله ثانيا اجاب المثبتون عن هذا بوجهين ا العلل
الشرعية معرفات فجاز تعليل المتقدم بالمتاخر ب المانع علة لنفي الحكم لا لانتفاء والنفي المنع
من الدخول في الوجود بعد كونه بعرضه الدخول اجاب المانعون عن ا بانه لو كان المراد

لو كان المراد المعرف لم يلزم من تعليل ذلك الانتفاء بعدم المقتضي امتناع تعليله بالمانع
ايضا لجواز اجتماع الادلة على مدلول واحد ونحيها وجودي وبعضها عدمي وعن ب بان المانع
لا يوثر في اعدام شي لاستناده به سابقه الوجود وهنا لم يوجد الحكم فيمتنع اعدامه فاذن
المستند الى المانع نفس العدم السابق واعترض على اصل الدليل بانه وان كان وجود الوصف
مع الحكم في الاصل لا يوجب القطع بكونه علة لا انه ظن العلية فوجوده مع عدم الحكم في صورة
النقض يجب انه يقتضي القطع بانه ليس علة بل ظن العلية باق بحاله واستواء الكلام انما كان لوجود
المعارض النافي للحكم على ما هو معلوم من قاعد القائل بتخصيص العلة لا طريق الى صحة
العلة الشرعية سوى عدم ابطالها بما يبطلها فاذا لم يوجد معه لم يكن الى صحتها طريق واعترض بمنع ان
اطراد العلة طريق الى صحتها فضلا عن كونه لا طريق سواه وفيه نظر لان الطرد وان لم يدل على العلية
لكن عدمه يقتضي العلية و الشرعية كالعقلية وكما امتنع تخصيص العقلية فكذا الشرعية واعترض
بمنع التخلف في العقلية بل يجوز عند فوات القابل بحكمها سلمنا امتناع التخلف فليس ذلك لدلالة لا
الدليل على تعلق الحكم بها ولا لكونها علة بل لكونها مستقلة بالحكم لذاتها وهو غير متحقق في الشرعية
لانها لا تقتضي لذاتها بل بوضع الشرع لها امارة على الحكم في الفرع وفيه نظر لان القائل جوازا من العلة
الشرعية عند للحكم مقتضية لذاتها والشارع كاشف سلمنا لكن معنى جعل الشرع الحكم لوجود الحكم
عند وجود الوصف فالتخلف مناف ز العلة في القياس طريق الى اثبات الحكم في الفرع فاذا
وجدت في فرعين امتنع ان يكون طريقا الى الحكم بحكم احدهما دون الاخر كما في الادراكات والادلة
العقلية اعترض بانه ليس العلة في امتناع الافتراق في الدليل المتعلق بمدلولين وامتناع الافتراق في الا
الادراك المتعلق بمدركين كونه طريقا ودليلا بل لكون الدليل العقلي موجبا لذاته ولكون الادراك
مما يوجب العلم عنده عادة بخلاف العلل الشرعية على ما تقدم وفيه نظر لان معنى كونه طريقا ليس
التاثير عندكم بل ترتب الحكم عليه فاذا تخلف انتفى كونه طريقا ح لو جاز وجود العلة الشرعية
في فرع دون اخر لم يكن البعض بالاثبات اولى من البعض الاخر اعترض بان علة اختصاص التخلف
في البعض اختصاصه بالمانع وفيه نظر لان انتفاء المانع حينئذ يكون جزءا من العلة لا نعاقد كم
بمعنى الامارة احتج من جوز تخصيص العلة بوجوه ا دلالة العلة على الحكم في محالها كدلالة

العام على جميع الافراد كما ان تخصيص العام لا يقدح في عمومه فكذا تخصيص العلة اعترض بالمطالبة
بالجامع ثم بالفرق فان دلالة العام للخصوص على حكمه وان كانت موقوفة على عدم المخصص الا ان
عدم المخصص اذا انضم الى العام صار المجموع دليلا على الحكم ... اما العلة فان
دلالتها موقوفة على عدم المخصص وذلك العدم لا يجوز ضمه الى العلة على جميع التقديرات لان
منهم من منع كون القيد العدمي جزءا من علة الحكم الوجودي ومن جوزه شرط فيه المناسبة
فوجب ذكره في اول الامر لتوقف الذهن على ان يكون جزء العلة للحكم ام لا ب انتفاء
الوصف لذلك الحكم في ذلك المحل ان توقف على انتفاء الحكم في محل اخر فان لم ينعكس لزم
الترجيح من غير مرجح وان انعكس دار وان لم يتوقف احدهما الى الاخر لم يلزم من انتفاء احد
انتفاء الاخر فلا يلزم من انتفاء كون الوصف مقتضيا لذلك الحكم في هذا المحل انتفاء كونه مقتضيا
لذلك الحكم في المحل الاخر بان العلة ان فسرت بالموجب والداعي كان شرط كونه علة الحكم في محل
ان يكون علة له في جميع المحال لان العلة لو اوجب الحكم لماهيته ومعنى لماهيته الوصف
واحد فان كانت الماهية موجبة لذلك الحكم في موضع وجب كونها كذلك في كل المواضع
والا فلا وايضا لا نسلم لزوم الدور لو توقف كل منهما على الاخر لانه توقف معية لا توقف تقدم
وفيه نظر فان التوقف انما يتحقق في الشرط او العلة لا في المصاحبة لا ذ معنى كونه موقوفا
مرتبا عليه ح اجمعوا على جواز ترك العمل بالدليل في بعض الصور لوجود دليل مع جواز القتل
بالاول عند عدم المعارض فان الانسان ان لبس الثوب لدفع الحر والبرد فان لو عده
ظالم بالقتل لو لبسه تركه كلبس ومقتضي الدليل الاول وان عمل به في هذه الصورة واذا
كان حسنا في العادة فكذا في الشرع لقوله ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن
واعترض بتسليم ما قالوه لكنا نطالب بالفرق بين الاصل والفرع وصورة التخصيص فيدع العلة
ولم يتركوا بما ذكره د العلة الشرعية امارة فوجودها في بعض الصور دون حكمها لا يخرجها
عن كونها امارة لانه ليس من شرط الامارة الاستلزام دائما كالغيم الرطب في الشتاء مع المطر المتخلف
عنه احيانا واعترض بان النظر في الامارة انما يفيد ظن الحكم اذا اقترن بانتفاء ما لا يرجع اليه الحكم
فان من راى الغيم الرطب في الشتاء بدون المطر فوقف ثم راه مرة اخرى لم يظن نزول المطر الا

مع الظن انتفاء الامر الذي لاجله عدم المطر في الاولى وهو غير قادح في قولنا ه الوصف
المناسب بعد التخصيص يقتضي ظن ثبوت الحكم فانا اذا عرفنا من الانسان كونه مشرفا من ما مطلوب بعد
~~التخصيص يقتضي ظن ثبوت الحكم فانا اذا عرفنا من الانسان كونه~~ البقاء طبعا حرم قتله وان لم نحط سالما
في ذلك الوقت ماهية الجناية فضلا عن عدمها فعلمنا انه بمجرد النظر الى الانسانية مع ما لها من الشرف
يفيد ظن حرمة القتل وان بمجرد عدم كونه جانيا ليس جزءا من المقتضي لهذا الظن واذا كان كذلك
فانما حصلت الانسانية حصل ظن حرمة القتل وان ثبت انه يفيد ظن الحكم وجب العمل به لوجوب العمل بالظن
اعترض بتسليمه لكن يدعي انه يعطف من الفرق بين الاصل وصورة التخصيص فدل على العلة و انه
بعض الصحابة قال بتخصيص العلة روي عن ابن مسعود انه كان يقول هذا حكم معدول به عن القياس وكذا
نقله عن ابن عباس ولم ينكر عليهما احد فكان اجماعا اعترض بتسليم انهم قالوا بذلك لكنهم لم يريدوا
ان ذلك القياس حاجة ام لا ز وجد في الاصل المناسبة مع الاقتران في ثبوت الحكم وتحقق
المناسبة مع الاقتران في انتفاء الحكم فلو امتنعنا في صورة التخصيص انتفاء الحكم الى انتفاء المقتضي لزم
ترك العمل بالاصلين والعمل باصل واحد وهو ان الاصل استناد عدم الحكم الى عدم المقتضي ومعلوم ان
مخالفة اصل واحد لانتفاء الاصلين من عكسه فاحالة انتفاء الحكم على المانع اولى من احالته
على عدم المقتضي واعلم ان بعضهم منع تعليل انتفاء الحكم بالمانع لوجهين ا تعليل انتفاء الحكم المقتضي
بالمانع او فوات الشرط في صورة التخلف يتوقف على وجود المقتضي للحكم فيها اذ لم يكن موجودا كان انتفاء
الحكم لانتفاء المقتضي لا للمانع ولا لفوات الشرط واذا لم يتبين وجود المانع ولا فوات الشرط وجب ان يكون انتفاء
الحكم لانتفاء علته وعند ذلك يظهر عدم علية الوصف واذا توقف كل من المقتضي والمانع على الاخر دار
وهو ممتنع فيمتنع من التعليل بالمانع او فوات الشرط في صورة التخلف اعترض بانا لا نسلم ان تعليل
انتفاء الحكم بالمانع مبني على وجود المقتضي لصحة انتفائه بالمانع مع وجود المقتضي المعارض لو لم علم اولى
سلمنا توقف التعليل بالمانع على وجود المقتضي لكن نمنع توقف وجود المقتضي على وجود المانع فان كون
كون المقتضي مقتضيا انما يعرف بدليله من المناسبة والاعتبار او غير ذلك من الطرق وهو متحقق فيما نحن
فيه فيجب القضاء بكونه مقتضيا والمانع معارض له اذا وجد انتفى حكم المقتضي مع بقائه المقتضي بحاله مقتضيا

دائما يوجد مع المقتضي عمله سلمنا توقف كل منهما على الاخر لكن توقف معية لا توقف تقدم ودور نظر لان
عدم العلة لتحقق ذاته لعدم المعلوم فالمانع انما كان علة للعدم لاقتضائه عدم شيء ما باعتبار كان المقتضي علة
فالتعليل بعدم المقتضي اولى من التعليل بوجود المانع واذا فرضت العلتان ما سلمنا في فرع كالعدم
مستندا الى علة الثانية شرط التعليل وجود المقتضي ولو سلمنا صحة استناده الى المانع مع عدم وجود المقتضي
ولو سلمنا صحة استناده الى المانع مع وجود المقتضي فانما لعدم العلة الاخرى وللمناسبة وان دلت مع الاقتران
على العلية لكن التخلف يقتضي ظن عدمها فان لا يقتضي الحكم لا يكون علة في صورة التخلف ب انتفاء الحكم
في صورة التخلف كان تحققا بين وجود المانع وفي تحقيق المانع تعليل المتأخر وهو محال
سواء كان المانع بمعنى الامارة او الباعث اعترض بان الذي يحل نفيه بالمانع انما هو انتفاء الحكم
الذي صار بسبب وجود المقتضي بعرضة الثبوت عرضة لازمة لا مطلق الحكم وذلك مما لا يسلم
توقفه على المانع للمزاحمة وفيه نظر فان العلل ههنا ليس الاشياء نستعقبه فليس الا وصف عرضة
الثبوت وذلك غير لسوا في الحكم المطلب الثاني في جوابه وانما يكون بامرين الاول منع وجود
تمام الاوصاف في صورة النقض وهذا صالحة الاول اذا منع المستدل من وجود العلة في
صورة النقض كان جوابا يندفع به السؤال مثاله لو قال لانه ذكوة في الحلي لانه مال غير نام فلا تجب فنقض بالذكوة
كثياب البذلة فيقول المعترض ينقض بالحلي المحظور فانه غير نام مع وجوب الزكوة فيه فيقول المستدل
لا نسلم ان الحلي المحظور غير نام وانما كان منع وجود العلة في صورة النقض دافعا له لان الحكم هو وجود
العلة ولا حكم فاذا لم يوجد العلة في صورة النقض انتفى النقض واختلفوا فقال قوم لا يمكن المعترض من
الاستدلال على وجود العلة في صورة النقض لانه انتقال من مسئلة اخرى قبل تكميل الاستدلال
على الاولى وهو قبيح ولانه يشتمل على قلب القاعدة في المناظرة باعلاء المستدل معترضا والمعترض
مستدلا نعم لو قال المعترض ما دللت به على وجود المعنى في الفرع يقتضي وجوده في صورة النقض فهذا
ان صح كان نقضا على دليل وجود العلة في الفرع لا على كون ذلك الوصف علة للحكم فيكون انتقالا
من السؤال الذي بدأ به الى غيره وقال اخرون لم ذلك لانه به يتحقق انتقاض العلة وهو
المنصب لبيان ذلك ولا يتم الدعوى الا الاستيفاء الدليل وذكر بعضهم ماله دخل اخرون

ون فقالوا ان تعين ذلك طريقا للمعترض في هدم كلام المستدل وجب قبوله منه تحقيقا لفائدة
المناظرة وان امكن القدح بطريق اخر افضى الى المقصود فلا وفيه نظر لانه ان كان سموعا لم يخرج
من ذلك تعدد الطرق الاخرى وان لم يكن لم يصر طريقا باتحاد غيره نعم لو كان المستدل قد دل
على وجود العلة في محل التعليل بدليل هو موجود في صورة النقض فاذا منع وجود العلة فان قال المعترض
ينتقض الدليل الذي دللت به على وجود العلة لا يكون مسموعا لكونه انتقالا من النقض على نقض العلة
الى النقض على دليلها كما قلنا مثلا لو قال في مسئلة تبييت النية وتعيينها في الصوم فوجب ان يجب كالحج الوقت
ودل على وجود الصوم بقوله الصوم عبارة عن الامساك مع النية وهو موجود فيما تحن فيه فيقول المعترض في نقض
بالتطوع بعد الزوال ولو قال المعترض للمستدل ابتداء امرك لا يخلو من حالين اما ان يعتقد وجود الصوم
في صورة النقض اولا فان كان الاول انتقضت عليك وان كان الثاني انتقض دليلك على وجود العلة
كان متجها وان اورد ذلك لا في معرض نقض دليل وجود العلة بل في معرض الدلالة به على وجود العلة
في صورة النقض فالحكم فيه على ما سبق في الدلالة على الحكم في صورة النقض ب للمنع من وجود الوصف
في النقض انما يكن لوجود قيد في العلة يندفع به النقض وذلك القيد قد يكون لا معنى واحد فيكون وقوع الاحتراز
به ظاهرا كقولنا طهارة عن حدث فتفتقر الى النية كالتيمم فنقضه بازالة النجاسة عن بدنه لا انا
قلنا عن حدث وازالة النجاسة ليست عن حدث وقد يكون خفيا كقولنا في السلم الحال عقد معاوضة
فلا يكون الاجل من شرطه فلا ينتقض بالكتابة لانها ليست معاوضة بل عقد ارفاق وقد يتعدد
المعاني فيقال اللفظ عليها امابالتواطؤ او بالاشتراك فالاول كقولنا عبادة متكررة فيفتقر الى تعيين
النية كالصلوة فلو قيل ينتقض بالحج فانه يتكرر على نائب وعمره فقولنا التكرير معقول على المتكرر في الاوقات
وعلى المتكرر في الاشخاص والاظهر الاول وهو مرادنا ومثال الثاني قولنا جمع الطلاق في قرء واحد
فلا يكون بدعة كالوطلقها لها في قرء والحرمة الرجعة بين الطلقتين فلو قيل ينتقض بما لو طلقها
في الحيض قلنا اردنا بالقرء الطهر ح هل يجوز دفع النقض بوصف طردي جوزه الاكثرون بالطرد
وبعض الناقضين والوجه المنع لان احد اجزاء العلة اذا لم يكن مؤثرا لم يكن المجموع مؤثرا ولان لو جاز
تقييده بالقيد الطردي لجاز تقييده بحرف الباب وتعليق الغراب ولا نزاع في بطلانه الثاني
في الجواب منع تخلف الحكم وفيه ابحاث ا اذا منع المعلل تخلف الحكم في صورة النقض الزم السؤال

لما ذكرنا في منع وجود العلة كما لو قال الشافعي في مسئلة البنت المخرجة من الزنا فلا يجوز اجبارها كالثيب
البالغ فنقول المعترض ينتقض بالبنت المجنونة فانه يجوز اجبارها فنقول المستدل يمنع صحة اجبار
البنت المجنونة وهل يمكن المعترض من الاستدلال على تحقق الحكم في صورة النقض البحث فيه كما تقدم في دلالته
على وجود العلة ب انتفاء الحكم ان كان مذهبا للمستدل والمعترض معا كان متوجها وكذا ان كان
مذهبا للمعلل لان المعلل اذا لم يف بمقتضى علته في الاطراد فليس لاجتنب على خصمه كان اولى كما لو قال
في مسئلة الرطب بالتمر باع مالا الربوا بجنسه متفاضلا فلا يصح كالوباع صاعا بصاعين فينقض الحنفي
بينقض على ابطال العرايا فانه يصح وان باع مال الربوا بجنسه متفاضلا وجوابه بوجوه ا ان يبين في صورة
النقض مناسبا يقتضي النفي من مانع او فوات شرط مع اقتران الحكم به على اصله ب ان يقول النقض
انما هو من قبيل المعارض لدليل العلة فتخلف الحكم عن العلة انما هو على مذهب احد الخصمين وثبوت
الحكم على وفق العلة المعللة بها بالاتفاق ولا يساوي المتفق عليه والمختلف فيه فلا يقع في معارضة
دليل العلة ح ان يبين ان تخلف الحكم عن العلة في معرض الاستثناء والمستثنى لا يقاس عليه ولا ينا
كالعرايا وان كان مذهبا للمعترض فقد لم يتوجه لان خلاف المعترض في تلك المسئلة كخلافه في الاولى
وهو محجوج بذلك في المسئلتين معا كما لو قال المعترض هذا الوصف لا يطرد على اصلي فلا يلزمني الانقياد
اليه وجوابه ان يقول المستدل ما ذكرته حجة عليك في الصورتين اذ هي محل النزاع وملاصق
فصورة النقض لا يكون حجة في رفع الاحتجاج والا كان حجة في محل النزاع وهو محال ح للمنع من عدم
الحكم قد يكون ظاهرا وقد يكون خفيا وهو على وجهين ا كقولنا في السلم الحال عقد معاوضة
فلا يكون الاجل من شرطه فاذا قيل ينتقض بالاجارة فان الاجل شرط فيها قلنا ليس شرطا في صحة العقد
عليه ب كقولنا عقد معاوضة فلا ينفسخ بالموت كالبيع فاذا قيل ينفسخ النكاح قلنا هاهنا
لا يبطل بالموت ولكن انتهى العقد د اقسام الحكم اربعة ا ان يكون مجملا في طرف الثبوت
ونعني به ان يدعي ثبوته ولو في صورة ما وهذا لا ينتقض بالنفي المفصل وهو النفي عن صورة معينة
لان الاثبات مجملا يكفي ثبوته في صورة ما خلاف النقائض ولما يناقضه نعم النفي ب ان يكون مجملا في طرف
النفي وهو ان لا يثبت البتة ولا في صورة واحدة وهو ينتقض بالثبوت المفصل لان ادعاء عموم
النفي ينافيه الثبوت في صورة معينة كقوله تعالى قالوا ما انزل الله على بشر من شيء قل من انزل الكتاب

الذي جاء به موسى ج ان يكون مفصلا في طرف الثبوت فلا يناقضه النفي المفصل الا مع اتحاد المحل
لان النفي المحل فان نقيض الموجبة الجزئية سالبة كلية ح ان يكون مفصلا في طرف النفي فلا يناقضه
الاثبات المفصل الا مع اتحاد المحل ولا الاثبات المجمل لانه في قوة الاثبات المفصل بل الاثبات
العام لان نقيض السالبة الجزئية موجبة كلية ه الحكم الذي لا يكون ثابتا تحقيقا بل تقديرا
هل يدفع النقض كقول الشافعي علة رق الولد ملك الام فاذا انتفى المغرور بحرية الجارية
فان ولده يحصل حرا مع تحقق رق الام وانتفى رق الولد تحقيقا لكنه موجود تقديرا فان
المغرور يجب على المغرور قيمته ولولا ان الرق حكم الحاصل للنسخ والا لما وجبت قيمة الولد فيه
خلاف و هل يجب على المستدل بالعلة المخصوصة ذكر نفي المانع في ابتداء دليله والاحتراز
عن النقض اختلفوا فقال قوم يجب لانه مطالب بذكر ما يجوز الحكم والمؤثر ليس الا
الامارة فقط بل مع عدم المخصص فيجب ذكرهما معا ولانه اقرب الى الضبط وابعد من النشر
ولان ما اشار اليه المعلل من الوصف اذا كان مقتضيا واما ان يكون انتفاء الحكم في صورة النقض
لا لمعارض فلا يكون الوصف علة واما المعارض فقد ثبت ان للعلة معارضا متفقا عليه فلا بد
من نفيه في الدليل لان المناظر تلو الناظر وليس الناظر الحكم جزما عند ظهور سببه دون
ظهور انتفاء معارضه فكذلك المناظر ومقتضى هذا الدليل بيان نفي كل الموانع ابتداء الا
ان ايجاب ذلك يفضي الى العسر المشتغل فاسقطنا عنه نفي المعارض المختلف فيه لعسر نفيه
وبقي المعارض المتفق عليها على حكم الاصل فيجب ان يذكر وقال اخرون لا يجب لان المستدل
مطالب بذكر ما هو الموجب للحكم والمؤثر فيه وذلك هو الوصف اما نفي المانع فلا مدخل له في التأثير
فلا يجوز ذكره في الابتداء وايضا ما يقع به الاحتراز عن النقض ان كان من اجزاء العلة لم يكن
العلة علة بدونه فمثل هذا الاحتراز في وجوب ذكره في العلة لعدم تمام العلة دونه وبعض
ومن نازع فيه فقد نازع في انه هل يجب على المستدل ذكر العلة ام لا وهو معلوم البطلان
وان لم يكن فان كان اشارة الى نفي المعارض فقد تقرر ان لا ميل عنه لكونه سؤالا احدهما
المعترض عن الدليل للنقض الحكم وانتفاء المعارض ليس من الدليل ولو قيل انه من الدليل كان
خلاف الذي في هذا القسم وان لم يكن اشارة اليه فالنقض غير مندفع به لان النقض عبارة

من وجود العلة ولا حكم فاذا كان المذكور خارجا عن العلة ولا اشارة فيه الى نفي المعارض
فالعلة ما دونه وقد وجدت في صورة النقض ولا معارض فكان النقض متجها المعلل قال
وبما ساعدت النقض | تخلف الحكم عن العلة لا لمانع يقدح في العلية لانها ان لم تكن مستلزمة
للحكم لم تكن علة وان كانت مستلزمة وجب كونها كذلك ابدا ولو كانت كذلك لما انفك عنها
هذا الحكم الا لمزيل وهذا المزيل هو المانع فحيث زالت تلك المستلزمة لا بد بل
علمنا عدم اتصاف تلك الذات بالمستلزمية فلا تكون علة وفيه نظر لان في العلة على تقدير
عدم الاستلزام ووجوب دوامه نفس للشارع وقيل لا يقدح لانا لم ندع في هذه
العلة كونها مستلزمة للحكم قطعا بل ظاهرا فتخلف الحكم في بعض الصور لا يقدح في غالبية
الاستلزام فلا يكون مفسدا للعلية ب تخلف الحكم عن العلة على اقسام ثلثة الاول عرض
في صوب جريان العلة ما يمنع اطرادها وهو النقض وينقسم الى ما يعلم انه ورد مستثنى
عن القياس مع استيفاء القياس وقد اختلف في انه هل يقدح في العلة ام لا فالاكثر انه لا يقدح
سواء ورد على علة مقطوعة كايجاب صاع من التمر في لبن المصراة فان علة ايجاب المثل في المتلفات
تماثل الاجزاء والشرع لم ينقض هذه العلة اذ علة التعويل في الضمانات لم يستثن هذه الصورة
وكما يعلم ان من لم يتقدم على الجناية لا يواخذ بضمانها ثم ينتقض بضرب الدية على العاقلة او على علة
مظنونة كالتعليل بالطعم فانه لا ينتقض بمسألة العرايا لانها وردت على سبيل الاستثناء والرخصة
لحصول الحاجة ولم يرد ورود النسخ للربوا ودليل كونه مستثنى وروده على علة الكيل
وكل علة اورده على كل المذاهب وكذا اذا قلنا عبادة مفروضة فيفتقر الى تعيين النية لم
ينتقض بالحج فانه ورد على خلاف قياس العبادات لانه لو اهل باهلال مبهم صح ولم يعهد مثله
في العبادات وانما قلنا بعدم قدحه لان الاجماع لما انعقد على تحليل حرمة الربوا ماجد الاموال
الاربعة ومسألة العرايا وارده على الجميع وهذه المسألة وارده قطعنا بصحتها والنقض لا يقدح
في مثل هذه العلة وقيل انه يقدح وهل يجب الاحتراز عنه في اللفظ فمنهم من اوجبه ومنهم من
منعه والى ما لا يرد مورد الاستثناء فان ورد على المنصوصة لم يتصور الا بان يخلف قيد عن
العلة ويظهر ان المذكور ليس تمام العلة وان ورد على المستنبطة لا الا في موضع الاستثناء

وانوع جواب من محل النقض من طريق الاحالة ان كانت العلة مخيلة او من طريق التشبيه ان كانت
شبهية فانه يستبين ان المذكور ليس تمام العلة او اخطأ قيدا على العلة من مسألة النقض ثم النقض
اما اذا كانت العلة مخيلة ولم يوجد جواب مناسب وامكن ان يكون النص دليلا على فساد العلة وامكن
ان يكون دعوا اختصاص العلة بمجراها بصفة من قبيل الاوصاف الشبهية وتفصيلها من يجز عزاها عند الاحتراز
عنه في الجدل المناظر وهل يجوز المجتهد في هذه العلة الاستقامة والفساد ام التخصيص الاقوى
انه في محل الاجتهاد ويتبع كل مجتهد ما غلب على ظنه كقولنا صوم رمضان يفتقر الى تبييت النية لان
النية لا ينعطف على ما مضى وصوم جميع اليوم واحد وانه لا يتجزى فينتقض هنا بالتطوع فانه
لا يجب الابيتة ولا يجرى على المذهب الحق فيحتمل ان يقدح عند المجتهد فساد هذه العلة بسبب النقض
وان يقدح ذات التطوع وهو مستثنى رخصة لتكثير النوافل فان الشرع تسامح في النفل ما لم يتسامح | لا يتسامح م
به في الفرض والحج الذي ذكرناه يستعمل في الفرض ويكون وصف الفرضية فاصلا بين مجرى العلة
وموقعها ويكون ذلك وصفا شبهيا اعني في استعمال الحج وتمييز مجراه عن موقعه ومن اكرم
الشبه جوز الاحتراز عن النقض بمثل هذا الوصف الشبهي فان العلل المخيلة خصص الشرع
اعتبارها بمواضع لا ينقدح في تعيين المحل معنى مناسب على قانون اصل العلة وهذا التردد انما
ينقدح في صور ثبت لا انحسار الى شهادة الاصل فان مقدمات هذا القياس من ثبت بالتوقيف الاتفاق
من قولنا ان كل صوم واجب ولا النية عزم لا ينعطف على الماضي وان الصوم لا يتجزى الا بالنية
ب ان ينتفي حكم العلة لا لخلل في نفس العلة بل لمعارضة علة اخرى كعلية ملك الام للرق في الولد
ولا ينتقض بالمغرور بحرية الجارية كما تقدم ج ان يكون النقض مائلا عن صوب جريان العلة و
يكون تخلف الحكم لا لخلل في ركن العلة لكن لعدم مصادفتها محلها او شرطها او اهلها كقولنا
السرقة علة القطع وقد وجدت في النباش فيجب القطع فقيل يبطل بسرقة ما دون النصاب
وسرقة الصبي ومن غير حرز وكقولنا البيع علة الملك وقد جرى فليثبت الملك في زمن الخيار
فقيل يبطل ببيع المستولدة والموقوف والمرهون فهذا لا يلتفت المجتهد اليه لانه نظر في تحقيق العلة دون اركانها
وصحتها فهو مائل عن صوب نظره ح هل يجوز الالحاق في مثل مسألة العرايا ان العلة وهي حاجة الاحرار
موجودة لكن الاكثر اوجب المثل الى ايجاب الصاع لمكان التصرية كما تقدم في مسألة الغرة بحرية الجارية الولد
بخط

قلنا لا نجوز لان التماثل ليس علة لذاته بل بجعل الشرع اياه علامة للحكم بحيث لم يثبت الحكم لم يجعله علامة
فلم يكن علة كما لا نقول الشدة الموجودة قبل التحريم كانت علة لكن لم يرتب الشارع عليها الحكم واشاعات
علة حيث جعلها الشارع علة وما جعلها علة الا بعد النسخ اباحة الشرب فكذلك التماثل ليس علة | تحريم م
في مسألة المصراة بخلاف مسألة الجزور فان الحكم فيه ثابت تقديرا وكانه نصب ثم امتنع هو فحكم المنتقل
لا المستثنى ونصب شبكة ثم مات فحصل فيها صيد كان في حكم مال الميت يقضي منه ديونه ويستحقه
ورثته لان نصب الشبكة سبب من الناصب لكن الموت حال حصول الصيد رفع الملك عاداه
الوارث وهو في حكم النايب للميت والمنتقل الى الوارث المطلب الرابع في الكسر وهو تخلف الحكم
المحل عن معنى العلة وهو نقض يرد على المعنى دون اللفظ وهو الحكمة المقصودة من الحكم كما نقول
في صلوة الخوف صلوة يجب قضاءها فيجب اداءها قياسا على صلوة الامن فيقول المعترض
انه لا اثر لكون العبادة صلوة يجب الحكم وان المؤثر هو وجوب اداءها قياسا على صوم الامن يحض
الحجرى فهذا الكلم وان المؤثر هو وجوب القضاء منتقضة بصوم الحائض فانه يجب قضاءه
ولا يجب اداؤه وفيه نظر فان هذا مثال النقض المكسور ومثال ذلك وكون المترخص في مسألة العاصي
بسفره مسافر فوجب ان يترخص في سفره كغير العاصي ويبين مناسبته المشقة فيه من المشقة
فيقول المعترض ما ذكرته من الحكمة وهي المشقة منتقضة فانها موجودة في حق الحمال وارباب الصنائع الشاقة في الحضر مع انه لا رخصة واختلفوا في انه هل هو مبطل للعلة والوجه ان الكلام اما ان يقع
في الحكمة التي ليست بنفسها بل بضابطها ولا يخفى ان مقاديرها لا ينضبط بل يختلف باختلاف الاشخاص | منضبطه صح
والازمان والاحوال وعادة الشرع في مثل هذا الرد الى المظان الظاهرة الجلية دفعا للعسر والحرج
والتخبط في الاحكام ح ينبغي التعليل بها دون ضابطها وان لم يكن مقدار الحكمة في صورة النقض
مساويا لمقدارها في صورة ما كان موجودا في صورة التعليل وعلى تقدير النقصان لا يكون موجودا ومانع
عن تعديه اغلب على الظن مما لا يتم الا بعد تقدير واحد ح بظهر الغاء ما ظنه المعلل علة ثم
احب ان الحكمة وان كانت هي المقصود لكن على وجه يكون منضبطا اما بنفسها او بضابطها
وما فرض من الحكمة في صورة النقض بمجرده عن ضابطها فامتنع كونها مقصوده ويتعدد النقد
بالنقض من قبل المعارض لدليل كونها معللا بها وعلى هذا فانتفاء الحكم مع وجود الحكمة في

في دلالته على ابطال علية الحكمة مرجوح بالنظر الى دليل التعليل بها وذلك لانه من المحتمل انتفاء الحكم في صورة | الكون م
النقض لمعارض ومع هذا الاحتمال فتخلف الحكم عنها لا يدل على ابطالها فان قلت بحثت وسبرت فلم اطلع
على مانع معارضا في صورة النقض فيلزم استناد الانتفاء الى انتفاء العلة عورض بقول المعلل
بحثت في محل التعليل فلم اطلع على ما يصلح للتعليل سوى ما ذكرته من العلة فان رجح المعترض بحثه باشتماله
على موافقة انتفاء الحكم لانتفاء علته اذ هو الاصل معنا والتعارض عورض بما في بحث المستدل من موافقة
ما ظهر من دليل العلة من المناسبة والاعتبار فيتعارضان ويترجح كلام المستدل بان مقدار الحكمة
في محل التعليل وان كان مظنون الوجود في صورة النقض فيحتمل عدمه بها والا كان مقطوعا لا
مظنونا وهو موجود في صورة النقض فلا يلزم انتفاء الحكم قطعا والمقطوع به من بحثين راجح على | التعليل قطعا على ان الحكم قطعا ودليل العلية وما هو دليل البطلان وجوده في صورة صح م
ما هو مقطوع به من وجه ومظنون من آخر وهذا الترجيح عرفت في النقض قطعا انما حكمه منسالك
على المظنة فلهذا كان النقض لان ما على المظنة دون الحكمة فان قلت لو فرض وجود الحكمة في صورة النقض قطعا
فالحكم متعادل فوجوده وتقديره قال بعضهم لا التفات اليه لعسر معرفته في احاد الصور مع خفائه وتذبذبه
بخلاف التوسل الى معرفة الضوابط الجلية فكان حظ هذه الكلفة عن المجتهد ورد الناس الى
الضوابط الجلية المشتملة على احتمال الحكم غالبا مناسبا اعترض بان المشقة وان وجدت في تذبيب
البحث عن وجود الحكمة في احاد المسائل الا انا نعلم ان المقصد الاقصى في اثبات الاحكام
هو المقاصد والحكم فعلى تقدير وجود الحكمة في بعض الصور كما وجدت في محل التعليل قطعا
لو لم يجب التعليل بها في غير محل التعليل لزم انتفاء الحكم مع وجود حكمته قطعا وهو ممتنع
لامتناع اثبات الحكم مع انتفاء حكمته في الصورة النادرة وكذا والفرق بالغائبها عند تخلف | ما علام
الحكم عنها مع ثبوتها قطعا لزم اثبات الحكم بمانع الضابط مع انها ملغاة قطعا وعلى م
ان ... المحذور باثبات الحكم لحكمة الغاها الشارع او نفي الحكم مع وجود حكمته
يقينا اعظم من محذور المشقة بالبحث عن وجود الحكم والمقاصد في احاد المسائل وعلى هذا
يكون الكلام فيما لو فرض وجود الحكمة في صورة النقض ازيد مما في محل التعليل قياسا لم يثبت
في صورة النقض حكم هو اليق بها بان يحكم بتحصيل الحكمة وزيادة ولو ثبت عليها في تلك الصورة الحكم
المعتق اخيل لزائد في صورة النقض لم يكن نقضا للحكمة ولا الغاء بل بسبب تخلف الحكم للحال واثبات

اللائق الوافي بتحصيل الزيادة لما فيه من رعاية أصل المصلحة وزيادتها الا يوهل وجوب القطع قصاصا
بحكمة الزجر معقول المعترض مقصود الزجر في القتل العمد وان أعظم مع ذلك لا يجب به القطع
فيقول المستدل الحكمة في النقض وان كانت اريد لكن ثبت حكم اخر هو الرق وهو وجوب
القتل وجواب الكل بعد ما مر منع وجود المعنى المشار اليه في صورة النقض ومنع تخلف الحكم عنه
والى اجوبة سوال النقض **المعلل الحادي عشر** في النقض المكسور وهو النقض على بعض اوصاف العلة
كقولنا في بيع الغائب مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح كما لو قال بعتك عبدا
فيقول المعترض ينتقض بما لو تزوج امراة لم يرها وقد اختلفوا في سماعه فالاكثر على رده
لو وقع التعليل بالمجموع من كونه مبيعا مجهولا لا بمجرد جهالة الصفة وللمنكوحة ليست مبيعة ف
ابطال التعليل ببعض اوصاف العلة ليس ابطالا لها لما لو بين المعترض عدم تاثير الوصف
الاخر الذي وقع به الاحتراز عن النقض لا منفردا ولا بانضمام الاخر فالمستدل ل
ح ان تم على التعليل بالمجموع بطل التعليل لعدم التاثير لا بالنقض وان بين الكلام على التعليل
بالوصف المنقوض بطل التعليل بالنقض لكونه واردا على جميع العلة لا نفي المحذوف
وان لم يؤثر بنفسه الا مع ضم الغير لم يمكن حذفه في التعليل ليحترز به عن النقض وانما
يخرج عن التعليل لو عري عن الفائدة لانا نقول فائدة الاحتراز به موقوف على كونه جزء
العلة حتى لو لم يكن جزءا كانت العلة ما عداه فالنقض يكون واردا عليها وكونه من
اجزاء العلة يتوقف على امكان الاحتراز به عن النقض وهو دور **البحث الثاني** عدم التاثير
مثاله عبارة عن بقاء الحكم بدون ما فرض علة وهو قادح في العلية لان الحكم لما بقي
بعد عدمه وكان موجودا قبل وجوده علما استغناؤه عنه والمستغني عن الشيء لا يكون
معللا به وهو حق ان فسر العلة بالموثر لا بالمعرف لجواز تعدد المعرفات السابق والحادث، لا
كالعالم مع الصانع وقيل عدم التاثير انما هو في الدليل لا ما يتزلزل النسبة لكون وصفا طرديا ٢
كالطول والقصر والسواد والبياض او يكون وصفا اعتباره بالاحالة او الشبه لكن
قد استغني في اثبات الحكم بما عداه كما في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه كالطير
في الهواء والسمك في الماء فان عدم الروية وان اشتمل على نوع احالة لكن قد اكتفى في اثبات الحكم

واقسامه اربعة الاول عدم التاثير في الوصف الماخوذ في الدليل طردا او الا مناسبة صح م م

الحكم في الاصل بدونه وهو العجز عن التسليم وجهه ولا شبه كما يقال في صلوة الصبح صلوة لا يجوز
قصرها فلا تقدم في الاداء على وقتها كالمغرب فان عدم القصر وصف طردي بالنسبة الى الحكم المذكور
ب عدم التاثير في الاصل بان يكون الوصف قد استغني عنه في اثبات الحكم بغيره كما قلنا في تعليل بيع الغائب
بالجهالة قياسا على السمك في الماء فان العجز التسليم استقل بالحكم وقد اختلف في قبوله فرده الاستاذ ابو اسحق
الاسفرايني ومن تابعه لان اشارة العلة احرى في الاصل ولا يتم تعليل الحكم بعلتين ومنهم من قبله صح م م
بناء على التعليل بعلتين وسياتي **ج** عدم التاثير في الحكم بان يذكر في الدليل وصفا لا
تاثير له في الحكم المعلل كما في مسئلة المرتدين اذا اتلفوا مالنا في دار الحرب مشركون اتلفوا لا في دار
الحرب فلا ضمان كالحربي فان الاتلاف في دار الحرب طردي عند المثبت والنافي لاستواء الاتلاف
الدار في الاتلاف وهذا يرجع الى عدم التاثير في الوصف بالنسبة الى الحكم ان كان طرديا او
الى سوال الالغاء ان كان موثرا **د** عدم التاثير في محل النزاع وهو ان يكون الوصف المذكور
في الدليل لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان مناسبا كما لو قال في مسئلة ولاية المراة زوجت
نفسها من غير كفو فلا يصح نكاحها كما لو تزوجت من غير كفو فان تزويجها نفسها من غير كفو وان كان مناسبا
للبطلان غير انه لا يطرد في جميع صور النزاع من حيث ان النزاع وقع في التزويج من كفو وغيره واختلف
في قبوله ايضا فرده قوم بناء على منع جواز النقض في الدليل مطلقا وقبله من لم يمنع ومن احترز قالو
كل فرض جعله المستدل دليلا في الطرح اعتراضه بطرده فهو مردود وان لم يكن كذلك فهو مقبول
واذا ابطل القسم الرابع وهو عدم التاثير في محل النزاع رجع حاصل الثالث وهو عدم التاثير
في الحكم الى عدم التاثير في الوصف او الالغاء لم يبق سوى عدم التاثير في الوصف وهو الاول
وعدم التاثير في الاصل وهو الثاني والاول راجع الى بيان انتفاء مناسبة الوصف وسوال
المطالبة يغني عنه وجوابه فلا يجتمعان وعدم التاثير في الاصل يرجع الى المعارضة في الاصل — جوابه م
وجوابه جوابه وبعد هذا كله فقد يكون احد الوصف الذي لا يناسب الحكم في الدليل مقيد
بان يكون شرطا للحكم المانع الموجود في صورة النقض او وجود الشرط الغايب بما القصد
دفع النقض او مقيد الحصر الفرض في الدليل في بعض صور النزاع كما في مثال احد الاتلاف في دار
الحرب في مسئلة المرتدين ولا يكون عدم التاثير اذ هو غير مستغنى عنه في اثبات الحكم اما لدفع النقض — لعضدم

بلوغ المقصد له

او لعضد الغرض **البحث** الثالث في العكس العكس لغة رد اول الامر الى اخره واخره الى اوله ف
اصله شد راس البعير بخطامه الى ذراعه وعند قوم جعل المحكوم عليه محكوما به والمحكوم به محكوما عليه
ح نباء الكيف واما في اصطلاح الفقهاء والاصوليين فانه يطلق على معنيين **ا** كون الحكم لما لم
يحصل القتل بغير المثقل لم يجب بكبيره بدليل عكسه في المحدد انه لما وجب بكبير الجارح وجب بصغيره وهو — القتل
باطل لامكان ايجاب القصاص بكل جارح وبالكبير من المثقل خاصة **ب** انتفاء الحكم عند انتفاء العلة
وقيل ان يحصل مثل ذلك الحكم في صورة اخرى لعلة تخالف العلة الاولى والمراد هنا احدهما ف
قد اختلفوا في اشتراطه في العلل فقالت المعتزلة كالقول ان العكس غير واجب في العلل العقلية
الشرعية لاشتراك المختلفات في كون كل واحد منهما مخالفا للاخر وهذه المخالفة من لوازم الماهية واشتراك
اللوازم مع اختلاف الملزومات يقتضي عدم الاشتراط واما في الشرعيات فسياتي الاتفاق على جواز تعليل
الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة في الشرعيات وهو يقتضي عدم اعتبار العكس والاشاعرة اوجبوا
العكس في العقلية دون الشرعية وقيل جنس الحكم المعلل ان لم يكن له سوى علة واحدة كتعليل جنس وجوب
وجوب القصاص في النفس بالقتل العمد العدوان فانه لا علة له سواه لزم من انتفاء علته انتفاؤه لا
من حيث استلزام نفي العلة الواحدة نفي الحكم بل لان الحكم لا بد له من دليل ولا دليل وان كان معللا بعلل
في كل صورة بعلة كما في اباحة الدم بالقتل العمد العدوان والردة عن الاسلام والزنا في الاحصان وقطع
الطريق ولا اتفق الوضع لم يلزم من نفي بعض العلل نفي جنس الحكم لجواز وجود علة اخرى واما
يلزم بتقدير انتفاء جميع العلل هذا حكم جنس الحكم المعلل واما احاد اشخاص الحكم في احاد الصور
فانه يمتنع تعليله بعلتين بل بعلة واحدة على المذهب فلا يلزم من نفي العلة المعينة نفيه لجواز وجود
بدلها لان نفي العلة كالدليل العقلي وكما لا يلزم من نفي الدليل نفي المدلول كذا لا يلزم من نفي العلة الواحدة نفي
الحكم لانا نقول بعني انتفاء الحكم عند انتفاء علته الواحدة نفي العلم به لا نفيه في نفسه وفيه نظر لرجوع
هذا المعنى حينئذ الى اختيار عدم العكس واعلم ان للمستدل لو سلم وجود الحكم مع عدم العلة بعد وجود الحكم
دونها لزم الانتقاض **البحث** الرابع في القلب وفيه مطالب الاول ماهيته القلب ان تعلق على العلة
المذكورة في قياس نقيض الحكم المذكور فيه ويرد الى ذلك الاصل بعينه وانما شرطنا اتحاد الاصل لانه
لو رد الى اصل اخر لكان حكم ذلك الاصل الاخر ان كان حاصلا في الاول كان رده اليه اولى

اولى

اولى لان المستدل لا يسلمه فيه وجود تلك العلة فيه ويمكنه منع وجودها في اصل اخر وان كان
غير حاصل كان اصل القياس الاول متعينا على تلك العلة لان ذلك الوصف حاصل فيه مع عدم الحكم
المطلب الثاني في اقسامه وهي اثنان **ا** قلب الدعوى قلب الدليل اسامها فنقول **ا** ان يكون الدليل
مضمرا فيها كقول الاشعري لعلم ان كل مرئي موجود فهو دعوى يشتمل على اضمار الدليل وتقديره لانه موجود
لان الوجود هو مصحح الرؤية عنده فيقول المعترض اعلم بالضرورة ان كل ما ليس في جهة لا يكون مرئيا فهو
دعوى يقابل الاولى من حيث ان الموجود ينقسم الى ما هو في جهة والى ما ليس في جهة فالقول بان
ب ما ليس في جهة غير مرئي يقابل ان كل موجود مرئي وحينئذ مضمر فيه وتقديره انتفاء الجهة مانع من الرؤية
ان لا يكون مضمرا فيها كقولنا اعلم بالضرورة ان النظر ~~يفضي الى العلم فيقول المعترض~~ اعلم بالضرورة ان النظر
لا يفضي الى العلم وهذا هو مقابلة الفاسد بمثله والمقصود منه استنطاق المدعي باستحالة دعوى
الضرورة في محل الخلاف بمثال وهذا لازم للكلام وقد اورد في هذا الباب قلب
الاستبعاد في الدعوى كقول الشافعي في مسئلة الحاق الولد باحد الابوين المدعيين له يحكم القائف
ان ذلك تحكم بلا دليل فقال الحنفي ويحكم القائف في ذلك ايضا تحكم بغير دليل والمقصود منه
استنطاق المدعي بان ما ذكره ليس بتحكم بل له ما يخصصه فيقول المعترض وكذا ما ذكرته وهو بعيد
٢ لان للمعترض ان اعترف بان ما ذهب اليه تحكم لم يبق معارضة للمستدل بتحكمه في مذهبه
في ابطال دعوى التحكم في مذهب خصمه وان بين ما خلا فيه فهو الجواب فلا حاجة الى القلب واما
قلب الدليل فهو ان يبين ان ما ذكره المستدل دليل عليه واما ان يسلم المعترض ان ما ذكره
المستدل من الدليل يدل له من وجه او يبين انتفاء الدلالة من كل وجه والثاني في ان يوجد
سالم في بعض النصوص وهو كما استدل في توريث الخال بقوله الخال وارث من لا وارث
له فيقول المعترض المراد نفي توريث الخال بطريق المبالغة كما يقال الجوع زاد من لا زاد له والصبر
حيلة من لا حيلة له ومعناه نفي كون الجوع زادا والصبر حيلة وهو قلب في دلالة الالفاظ بيان
ان اللفظ يدل على المستدل لا له قالوا ولولا ذلك لكان اللفظ متناقضا حيث ان الخال وارث
وقد وصف مورثه بانه لا وارث له ولا يمكن حمله على نفي ما عداه من الوراث فانه يرث عند
هذا القائل مع الزوج والزوجة ولا على نفي العصبات فانه يرث الاخ وغيرها من ذوي

٢

الارحام كذلك فالتخصيص كون نعينا ومن قلب الالفاظ ايضا ان يحتمل ان يدل على مناقضة مذهبه انهم مع تسليم صلاحية دلالته على مذهب المستدل كقول الحنفي في نصب الساجد لا ضرر ولا اضرار فيقلب ذلك في حق المالك فان دفع اختصاص من الحق للملوك افراد به ومن ضرورة دلالته على نفي الفرع عن المالك دلالته على نقيض مذهب المستدل وهذا الضرب في الرتبة دون الاول وهما يختصان بالظواهر ولا الجاه لهما اما الاول فلانه مركب من بيان عدم الظهورية وبيان دلالته على نقيض مذهبه وحاصل احدهما يرجع الى منع الظهورية وحاصل الاخر الى المعارضة وفيهما ضعف واما الثاني فحاصله يرجع الى المعارضة ايضا وفيه كلام وان سلم للمعترض ان ما ذكره المستدل يدل من وجه فهو عين قلب دلالات الالفاظ بل هو قلب العلل واقسامه ثلثة ١ ان يتعرض المعترض في القلب لتصحيح مذهبه ب ان يتعرض لابطال مذهب المستدل صريحا بان يجعله حكما بلا واسطة ج ان يتعرض لابطال مذهب المستدل التزاما ١ كقول الحنفي في مسئلة الاعتكاف لبث محض فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة فيقول المعترض لبث محض فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة فالحكمان للذكورات في الاصل والقلب لا يتنافيان في الاصل ويتنافيان في الفرع ولا سيما وقد نفى في دليله لتصحيح مذهبه الا ان المستدل اشار بعلته الى اشتراط الصوم بطريق الالتزام والمعترض اشار الى نفي اشتراطه صريحا وعند الحنفي فتعليل المستدل في هذا المثال لنفي القربة ليس تعليلا بمناسب يقتضي نفي القربة بل هو انتفاء للمناسب من حيث ان اللبث المحض لا مناسبة فيه البتة للقربة وتعليل المعترض بامر طردي فانه لا مناسبة في اللبث المحض لنفي اشتراط الصوم ومن شرط ان يكون كل من المعترض والمستدل قد تعرض لتصحيح مذهبه صريحا كقولنا طهارة تراد لاجل الصلوة فلا يجوز بغير الماء كطهارة الحدث فيقول المعترض طهارة يراد لاجل الصلوة فتصح بغير الماء كطهارة الحدث فقد تعرض كل منهما في الدليل لتصحيح مذهبه صريحا والعلة في الطرفين شبهية واما ب فكقول الحنفي في مسح الراس عضو من اعضاء الوضوء فلا يكفي فيه اقل ما ينطلق عليه الاسم كساير الاعضاء فيعارض بانه عضو من اعضاء الوضوء فلا يتقدر بالربع كساير الاعضاء وهذان الحكمان لا يتنافيان لذاتيهما لانهما حصلا في باقي الاعضاء بل يتنافيان في الفرع

~~في الفرع وكل منهما قد تعرض في دليله لتصحيح مذهبه الا ان للمستدل اشار بعلته الى اشتراط الصوم بطريق الالتزام والمعترض اشار الى نفي اشتراطه صريحا وعند الحنفي فتعليل المستدل في هذا المثال لنفي القربة ليس تعليلا بمناسب يقتضي نفي القربة بانتفاء المناسب من حيث ان اللبث المحض لا مناسبة فيه البتة للقربة وتعليل المعترض بامر طردي فانه لا مناسبة في اللبث المحض لنفي اشتراط الصوم ومن شرط ان يكون كل من المعترض والمستدل قد تعرض لتصحيح مذهبه صريحا كقولنا طهارة تراد لاجل الصلوة فلا يجوز بغير الماء كطهارة الحدث فيقول المعترض طهارة تراد لاجل الصلوة فتصح بغير الماء كطهارة الحدث فقد تعرض كل منهما في الدليل لتصحيح مذهبه صريحا والعلة في الطرفين شبهية واما ب فكقول الحنفي في مسح الراس عضو من اعضاء الوضوء فلا يكفي فيه اقل ما ينطلق عليه الاسم كساير الاعضاء فيعارض بانه عضو من اعضاء الوضوء فلا يتقدر بالربع كساير الاعضاء وهذان الحكمان لا يتنافيان لذاتهما لانهما حصلا في باقي الاعضاء بل يتنافيان في الفرع~~ بواسطة اتفاق الخصمين وكل منهما قد صرح في دليله بابطال مذهب خصمه وليس فيه ما يدل على تصحيح مذهب احدهما اذ لا يلزم من ابطال مذهب الخصم تصحيح مذهبه لامكان الكون الصحيح مسح الجميع كقول مالك ثم لو انحصر القول في مذهبين واتفق الناس على بطلان الثالث لزم من تعرض كل منهما لابطال مذهب خصمه تصحيح مذهبه و ا ما ج فكقول الحنفي في بيع الغائب عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول الشافعي عقد معاوضة فلا يشترط فيه خيار الرؤية كالنكاح وهذان الحكمان غير متنافيين في الاصل لانه اجتمع في النكاح عدم الخيار لكن لا يمكن اجتماعهما في الفرع والمعترض لم يصرح بابطال مذهب المستدل في القول بالصحة بل بطريق الالتزام فان القائل بالصحة قائل بخيار الرؤية فالخيار لازم الصحة فاذا انتفى انتفى الملزوم ومنع بعضهم من قبول هذا النوع من القلب لان دلالة الوصف على ثبوت الحكم لا بواسطة اظهر من دلالته على انتفاء الحكم بواسطة ويلحق بالثالث قلب التسوية كقول الحنفي في ازالة النجاسة بالمايع طاهر مزيل للعين والاثر فيحصل به الطهارة كالماء فيعارض بانه مايع طاهر مزيل للعين والاثر فيستوي فيه طهارة الحدث والخبث كالماء فانه يلزم من القول بالتسوية في الحل بين طهارة الحدث والخبث عدم حصول الطهارة المحل في الخبث لعدم حصولها به في الحدث والحكم المتوي كقوله في طلاق المكره مكلف مالك للطلاق فيقع طلاقه كالمختار فيقول القالب فيجب ان يستوي حكم ايقاعه واقراره

يقع

الصحيح

كالمختار وقد يجمعهم فيه ان الحاصل في الاصل اعتبارهما معا وفي الفرع عند القالب عدم وقوعهما معا فكيف يتحقق التسوية وجوابه ان عدم الاختلاف بين الحكمين حاصل في الفرع والاصل لكن في الفرع في جانب العدم في الاصل في جانب الثبوت وذلك لا يقدح في الاشتراك في اصل الاستواء واعلى مراتب القلب كلها ما بين فيه انه يدل على المستدل ولا يدل عليه ثم يليه النوع الثاني وهو ما بين فيه انه يدل له وعليه واعلى مراتب هذا النوع ما صرح فيه باثبات مذهب المعترض وهو القسم الاول منه ثم ما صرح فيه بابطال مذهب المستدل فانه دون ما قبله من حيث انه لا يستلزم تصحيح مذهبه كما تقدم وهو القسم الثاني منه ثم الثالث فانه وان شارك ما قبله من القسم الثاني في ابطال مذهب المستدل الا انه يدل عليه بطريق الالتزام وما قبله بصريحه وهذا النوع من القلب لا تعرض فيه لدلالة المستدل المقترح لما فيه بيان دلالة اخرى منه تدل على نقيض مطلوبه وكان شبيها بالمعارضة وان فارقها من جهة انه معارضة نشات من نقيض دليل للمستدل المطلب الثاني في انه مقبول ام لا اختلف الناس في ذلك فرده قوم لوجهين ١ الحكم الذي علقه القالب على العلة لا بد وان يكون نفي الحكم الذي علقه القايس عليها و الا لكان تكريرا في اللفظ ثم الحكمان ان امكن اجتماعهما لم يقدح في العلة لامكان تعدد الحلول وان لم يمكن اجتماعهما فهو محال لوجوب اتحاد اصلي القالب والقايس والصورة الواحدة يمتنع ان يحصل فيها حكمان متنافيان ب العلة المستنبطة يجب ان يكون مناسبة للحكم ويمتنع مناسبة الوصف الواحد لحكمين متناقضين فيجب ان يكون طرديا بالنسبة الى ما استند اليه المعترض فهو باطل ايضا والجواب عن ١ ان هنا احكاما اخر وهو ان لا يكون الحكمان المتنافيين فيصح اجتماعهما في الاصل ودل امر خارج على تنافيهما في الفرع فاذا بين القالب ان الوصف الحاصل في الفرع ليس بان يقتضي احد الحكمين اولى من الاخر كان الاصل شاهدا لهما بالاعتبار عاريا عن عدم المنافاة بينهما في الاصل ويقتضي امتناع حصول الحكم في الفرع لما انه ليس حصول احدهما اولى من الاخر وقد قلت الدلالة على امتناع حصولهما في الفرع وهذا كما انه جواب فهو صالح للدلالة على امكان القلب وعن ب ان المناسبة لا يكون حقيقية بل اقناعية فبالقلب ينكشف انها كانت حقيقية وتحقق القبول

يكن صح

احدهما ما كان طرديا بالنسبة الى العكس المستدل فالعكس لما انه باطل فلا حاجة الى القلب وان كان بالنسبة الى صح

فامت صح

لانه نوع معارضة اشترك فيه الاصل والجامع فكان اولى بالقبول المطلب الرابع في مناسبة المعارضة القلب معارضة الا في شيئين ١ لا يمكن فيه الزيادة في العلة بخلاف ساير المعارضات ب لا يمكن منع وجود العلة في الفرع لاتحاد اصله مع اصل المستدل وكذا فرعه مع فرعه واما ساير المعارضات فيمكن فيها ذلك للتغاير ولا فرق بينهما بناء على هذين الوجهين مغلى هنا للمستدل منع حكم القالب في الاصل وان يقدح في تاثير العلة فيه بالنقض وعدم التاثير وان يقول بموجبه اما اذا امكنه بيان انه لا يلزم من ذلك القلب لا ينافي حكمه وان قلبه الا انه يكون قلب القلب منافيا للحكم لان قلب القالب اذا افسد بالقلب الثاني سلم اصل اصل القياس من القلب البحث الخامس في القول بالموجب وهو تسليم ما جعله المستدل حكما لعلته مع بقاء الخلاف وبما ورد على هذا الوجه كان للمستدل منقطعا الظهور ان ما ذكره من الدليل لم يكن متعلقا بمحل النزاع وهو اقسام ا ان ينصب المستدل دليلا على تحقيق مذهب وما يلازمه كقول الشافعي في الملتجى الى الحرم وجد سبب جواز استيفاء القصاص فجاز استيفاؤه فيقول الخصم اقول بموجب هذا الدليل فان استيفاء القصاص عندي جايز وانما النزاع في جواز هتك حرمة الحرم ب ان ينصب دليلا على ابطال ما يظنه مدركا لمذهب خصمه كما لو قال في مسئلة القتل بالمثقل التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل اليه اما النزاع في وجوب القصاص ولا يلزم من ابطال ما ذكر من الموانع اثبات وجوب القصاص لجواز انتفاء المقتضي لذلك او وجود المانع او فوات شرط وورود هذا النوع اغلب من الاول في المناظرات فان خفاء المدارك اغلب من خفاء الاحكام لكثرة المدارك وتشعبها وعدم الاطلاع على معرفة ما هو دليل الخصم بخلاف الاحكام لان الاصول عمادها ولهذا يشترك الخواص والعوام في معرفة الحكم المنقول دون معرفة المدارك فاحتمال الخطاء في اعتقاد كون المدرك للمعترض هو مدرك الامام اقوى من احتمال الخطاء فيما ينسب الى الامام من الحكم للاطلاع عليه واختلف الجدليون فقال قوم يجب تكليف المعترض اذا استند القول الموجب في هذا النوع الاحتمال ان يكون هذا الماخذ عنده واذا اعلم عدم تكليفه بابداء الماخذ عند ايراد القول بالموجب فقد تفاد بقول الا من قصد انقاف

والاصل

فيقول الخصم اقول بموجب هذا الدليل وان التفاوت في الوسيلة لا يمنع من التفاوت في المتوسل اليه صح

كلام خصمه ولا كذلك اذا وجب عليه بيان للماخذ فكان افضى الى انتشار الخبط ومنعه
آخرون انه لا وجه لتكليفه بذلك بعد قيامه بتزييف القول بالموجب وهو استبقاء محل
النزاع وهو الاظهر لانه عاقل متدين وهو اعرف بماخذ امامه والظاهر حاله الصدق فوجب
تصديقه فيما ادعاه ثم لو اوجبنا ذكر الماخذ فان منعنا المستدل من ابطاله والاعتراض
عليه انتفت فائدة ذكر الماخذ لامكان دعاء ما لا يصلح للتعليل ويحجا الكلام لو وقع امتناع
ورود الاعتراض عليه وان مكناه لزم انقلاب المعترض مستدلا والجدلي واشتمالها على الخبط
ظاهر ب ان يسكت المستدل عن الكلام صوري عن شيء هو ثم مثل ما يثبت قوم فرائض البدنية
كالصلوة وبهمل قوله والوضوء قربة فيقول للمعترض اقول بالموجب ونمنع من ايجاب النية
في الوضوء ولو ذكرها المستدل لم يكن للمعترض الا المنع فنقول الحق ليس في الثلاث انقطاع احدهما
صحيح في الاولين لما ذكر من توجيههما عليه وبعيد في الثالث لاختلاف المراد من قلا يرد النبي والاثبات
على محل واحد لان احدهما اراد بالقربة غير ما اراده الاخر وحينئذ يصير النزاع لفظيا وجوب
القول بالموجب بالاعتبار الاول من وجوه ا ان يقول المسئلة مشهورة بالخلاف فيما وقع
فيه الكلام ان امكن والشهرة بذلك دليل وقوع الخلاف فيه ب ان يبين ان وقع محل الخلاف
بما وقع فيه الكلام كما لو قال لا يجوز قتل للمسلم بالذمي فيقول المعترض اقول بالموجب
لانه يجب والواجب ليس بجائز فيقول للمستدل عنيت بقولي لا يجوز التحريم ويلزم
من ذلك نفي الوجوب لاستحالة لزوم التبعية بفعل الواجب ح ان يقول المستدل القول
بالموجب فيه تغيير كلامي عن ظاهره فلا يكون قولا بموجبه كما لو قال المستدل في زكوة الحلي يجوز ان
يجوز للمساوي عليه فوجبت فيه الزكوة كالتبر فيقول المعترض عندي يجب فيه الزكوة الحلي
وانما النزاع انما هو في زكوة العين فيقول المستدل اذا كان النزاع في زكوة العين فظاهر
كلامي ينصرف اليها لقرينة الحال ولظهور عود الكلام في الزكوة الى المعهود والفيه
لفظ الزكوة نحو العين والتجارة فالقول به لزكوة التجارة قول بالموجب في صورة واحدة وهو
غير محتج به لان موجب الدليل التعميم فالقول ببعض للموجب لا يكون قولا بالموجب بل ببعضه وكذا في مسئلة
ازالة النجاسة بائع لا يزيل الحدث فلا يزيل الخبث كالمرق فيقول المعترض اقول به بموجبه

بموجبه فان المحل النجس لا يزيل الحدث ولا الخبث فيقول للمستدل ظاهر كلامي انما هو المحل الطاهر
ضرورة وقوع النزاع فيه وايراد القول بالموجب على وجه يلزم منه تغيير كلام المستدل عن ظاهره
لا يكون قولا بموجبه بل بغيره فلا يكون معتبرا والجواب عن القول بالموجب بالاعتبار الثاني
من وجوه ا ان يكون المستدل قد امكن بلوغه مدلولا لدليله وفرض المعترض الكلام
معه فيه وطالبه بالدليل فاذا قال بالموجب بعد ذلك فقد سلم ما وقع النزاع فيه وانسد
عليه القول بالموجب بالمطالبة بالدليل عليه اولا وهذا يكون ان يجاب عن الموجب القول
بالاعتبار الاول ب ان يبين ان المتنازع الماخذ وبين استمراره في المطالب ح ان يبين
ان محل النزاع لازم من مدلول دليله ان امكن بان يكون المعترض قد ساعد على وجود المقتضى
لوجوب القصاص وكانت الموانع التي يدعي المستدل عليها من نعم والشروط محققة
فاذا ابطل كون المانع المذكور مانعا لزم ثبوت الحكم للشارع فيه وعن الثالث بان الحذف لا حيلة
فيه بين متانة ودليلي يشارة عن عمومهما البحث السادس في الفرق والكلام فيه
مبني على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين وعدمه واختلف في ماهيته فقال بعضهم انه لا يخرج
عن المعارضة في الاصل او الفرع وعند بعض الفقهاء انه عبارة عن مجموع الامرين حتى لو اقتصر
على احدهما لا يكون فرقا ولهذا اختلفوا فمنهم من قال انه غير مقبول لما فيه من الجمع بين
اسولة مختلفة وهي المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع ومنهم من قال بقبوله واختلفوا
مع ذلك في كونه سوالين او سوالا واحدا فقال ابن سريج انه سوالان وجوز الجمع بينهما
لكونه ادل على الفرق وقال غيره انه سوال واحد لاتحاد مقصوده وهو الفرق وان اختلفت
صيغته وقال بعض الفقهاء ليس هو سوال الفرق وانما هو عبارة عن بيان معنى في
الاصل له مدخل في التاثير ولا وجود له في الفرع فيرجع حاصله الى بيان انتفاء علة الاصل
في الفرع وبه ينقطع الجمع وجوابه على كل التقادير لا يخرج عما ذكرناه في جواب المعارضة في الاصل
والفرع وسياتي باقي الاعتراضات ان شاء الله تعالى الفصل الخامس مما يصح التعليل
به وتمنعه وفيه مباحث الاول في التعليل بعلتين وفيه مطلبان الاول في جواز
ذلك في المنصوصة لا خلاف في جواز تعليل الحكم الواحد بالنوع بعلل مستقلة في

بشل م

٢

يا الله

في كل صورة بعلة وانما الخلاف فيما اذا اتحد المحل اما في المنصوصة فقد جوزه الاكثر ومنع
منه القاضي ابو بكر والجويني احتج الاولون بان القتل والردة والزنا كل واحد لو انفرد
كان مستقلا بحل القتل وهي غير متنافية فيصح اجتماعها واذا وجدت دفعة كان
حل الدم مستندا اليها لما علم الاولوية واما ان لا يستند الى شيء منها فالاباحة
وهو خلاف الاجماع او عن الكل وهو المطلوب وكذا من احدث امورا دفعة
وجب الوضوء بها وبثبوت الولاية على الصغير المجنون وتحريم الوالدة للرضيعة وتحريم وطي
الحائض المعتدة المحرمة ونظايره كثيرة والاعتراض من وجوه ا لا نسلم وحدة الحكم
فان حل القتل بسبب الردة غير حله بسبب القتل فان الاول يسقط بالتوبة دون الثاني
والثاني يسقط بعفو الولي دون الاول واذا تغايرت علة العدم تغايرت علة الوجود بالضرورة
لانها هي الا انها اذا حضرت اثرت الوجود وان عدمت اثرت العدم
هي ولان القتل المستحق بسبب الجناية لولي الدم العفو عنه والمستحق بسبب الردة لا يتمكن
الولي من اسقاطه وهو يدل على تغاير الحكمين ب سلمنا وحدة الحكم لكن نمنع اقتران العلل
دفعة بل لا بد وان يتقدم احدها فيحال الحكم عليه ح سلمنا الاقتران لكن يجوز اشتراكها
باسرها في امر واحد وهو العلة فيكون العلة واحدة د سلمنا عدم الاشتراك بالكلية
لكن يجوز ان يكون شرط كون كل واحدة علة مستقلة تحقق انتفاء الغير فاذا وجد الغير زال
شرط الاستقلال بالعلية فلا يكون كل واحد منها علة تامة عند الاجتماع بل يصير كل واحد
عند الاجتماع جزء العلة والمجموع هو العلة التامة ه سلمنا لكن يجوز ان يكون البعض اولى
لجهة الجناية فان التعليل بها اولى من التعليل بالردة لان حق الادمي مقدم لانه مبني على الشح
للمضايقة وحق الله تعالى مبني على المسامحة والمساهلة من حيث تنزه عن الادمي بثبوت حقه دون
الله تعالى والطهارة عن الاحداث متعددة ولهذا لو نوى احدها ارتفع خاصة عند بعض
الفقهاء وثبوت الولاية على الصغير المجنون مستند الى الصغر لسبقه على الجنون لعدم العلم به الا بعد
حين وتحريم نكاح الوالدة المرضعة مستند الى الولادة دون الرضاع لسبقها عليه والوطي في
حق الحائض للاذى وفي حق المعتدة تطويل العدة وفي حق المحرمة افساد العبادة

يجوز م

اولى م

رفع م

المعتدة المحرمة غير محرم على التحقيق وانما المحرم في حق الحائض م

العبادة وهي احكام متعددة لا حكم واحد والجواب عن ا ان ابطال حيوة الشخص الواحد
امر واحد وهو اما ممنوع منه شرعا بوجه ما او لا والاول حرمة والثاني حل فاذا كان الحق
واحدة فالان الذي ايهم واحدة والاذن فيما ايهم واحد لا يقال يجوز ان يكون الفعل الواحد
حراما من وجه وحلالا من وجه فجاز ان يتعدد الحل لتعدد جهاته فيكون الشخص الواحد
مباح الدم من حيث انه مرتد ومن حيث انه زان ومن حيث انه قاتل لانا نقول القول بان الفعل
حلال من وجه حرام من آخر غير معقول لان معنى الحل قول الشرع مكنتك من هذا الفعل
ولا تبعة عليك في فعله اصلا وهذا المعنى انما يتحقق اذا لم يكن وجه يقتضي المنع اصلا بل ليس
من شرط الحرمة ان يكون حراما من جميع جهاته لان الظلم حرام من الحيثية وعرضيته وكونه حركة
لا يقتضي الحرمة وان اتحد هل انتم تقولون حل الدم على هذا الوجه يستحيل ان يتعدد لان هذا
الاطلاق لا يتعدد والعلم به ضروري وفيه نظر لانا لو سلمنا وحدة بطلان الحياة الا ان ايقاعها
متعدد بالجهات متكثر بالاعتبارات فجاز ان يكون ايقاعها على وجه حراما كما لو اوقعه على
وجه الظلم وان يكون ايقاعها على وجه آخر مباحا كما لو اوقعه على وجه الزجر او الاستيفاء
ولا ينافي هذا قول الشارع مكنتك من هذا الفعل ولا تبعة عليك لجواز ان يقول الجيب
الفعل على وجه الاستيفاء قوله لو اسلم زال احد الحلين وهو يقتضي التغاير قلنا لا نسلم زوال
احد الحلين بل بزواله يكون ذلك الحل معللا بالردة فالزائل ليس الحل بل وصف كونه معللا بالردة لا يقال
اذا كان ذلك الحل باقيا سواء وجدت الردة اولا كان مستغنيا عن الردة والغني عن الشيء
لا يعلل به لانا نقول الحل هنا بمعنى المعرف بزوال الاشكال قوله ولي الدم مستقل باسقاط
احد الحلين قلنا ممنوع بل هو متمكن من ازالة احد الاسباب واذا ازال ذلك السبب زال
انتساب الحكم اليه فاما زوال الحكم بعينه فممنوع وفيه نظر لان الردة ح لا يكون علة
في الاباحة بل تم في وصف الحل لان الزائل الثاني دون الاول وهو عين محل النزاع لتعدد الحل
ح وعن ب انه مكابرة لعدم المنافاة بين هذه الامور فيصح اجتماعها ونحن نبني الكلام على
تقدير وقوع ذلك الحاضر وفيه نظر لان للمانع من تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة منع عدم
المنافاة بينها ولا يكون مكابرا وعدم الاجتماع لاستلزامه امرا محالا وعن ح الاجماع

يستحيل م

بل م

علي ان الحيض من حيث انه حيض مانع من الوطي وكذا العدة والاحرام فالقول بان العلة
هي المشترك خلاف الاجماع ولان الحيض وصف حقيقي والعدة امر شرعي والامر الحقيقي
لا يشارك الشرعي الا في كونه عموما امّا ولو كان هذا القدر هو العلة لمنع الوطي لا ينقض
بما لا يتناهى من الامور وفيه نظر لمنع الاجماع على التعليل بالخصوصيات فان للمانع
ان يقول به ولا الثاني لان العدة وان كانت امرا شرعيا لكن ذلك لا يستلزم نفي الشركة
بينها وبين الحيض الا في مطلق الامر لجواز ان يكون بينهما قدر مشترك علم الشارع صلاحيته
للتأثير فاسند الحكم اليه وعدم العلم بالوجدان ليس علما بالعدم وعن ج بالاجماع
على ان الحيض يمنع من الوطي شرعا وهو ينفي كونه علة سواء وجد القيد العدمي الذي
هو عدم الاخر او لا وفيه نظر لان الاسناد الى الحيض بسبب الحيض انما كان لاصالة عدم
غيره فيكون العلة تامة مع حصول شرطها فيثبت التحريم واحتج الاخرون بوجوه ا
جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين يفضي الى نقض العلة لان الحكم اذا اجتمع عليه علل متعددة
فاذا وجد واحد منها تعين حصول الحكم فاذا وجدت الثانية بعد ذلك فان
اوجبت حكما مثل الاول اجتمع المثلان وان اوجبت خلافه او لم يوجب شيئا لزم
النقض لوجود العلة من دون ذلك الحكم ب العلل الشرعية موثرة لجعل الشرع
اياها موثرة فاذا اجتمع على المعلول الواحد علتان فان اثر كل واحد منهما في جميع ذلك الحكم لزم
تحصيل الحاصل وان لم يتحقق الحكم ولانه اخراج لكل منهما عن علية ذلك ولان معلول كل منهما حينئذ غير معلول الاخرى
وان اثر في جميع الحكم لزم استغناؤه عن احديهما لانه لما وقع باحديهما استحال وقوعه بالاخرى
لاستحالة ايقاع الواقع ج العلة لا بد وان تناسب الحكم فلو تعددت علة الحكم الواحد لزم مناسبته
لشيئين مختلفين فيكون الواحد مساويا للمختلفين ومساوي المختلفين مختلف فالشيء الواحد يكون
مخالفا لنفسه وهو محال واجيب عن ا بان الحكم الحاصل بالعلة السابقة انما يمتنع حصوله
باللاحقة اذا فرضنا العلة بالموثرات اما اذا فرضناها بالمعرف فلا وعن ب لا نسلم ان المناسبة
شرط العلية سلمنا لكن يجوز ان يشترك الحكمان في جهة واحدة ثم ان العلة يناسبهما بحسب ذلك
الوجه الواحد ثم هو منقوض فانا لا نعني بالمناسبة المساواة في الماهية بل اشتمال المعنى الصالح

في الحكم ... ان ... يحصل ... الشارع ... وعن ح

الحكم

سم

الصالح لحصول للعد ... وقد اعترض الغزالي الكلام في صورة واحدة سقط عنها كثير من الا
الاسولة وهي ما اذا اجتمعت لمن زوجة اخيك واخت وجملة في حلق الرتقة دفعة واحدة فانها محرم عليك
لا مخالطها وعمها ولا يتوجه في هذه كثير الاسولة الطلاقا في ان المستبط هل يجوز تعددها اختلف
الناس فيه فالمجوزون قوم ومنعه منه اخرون وهو المعتمد لوجوه ا من اعطى تفصيلها فقد
فربما احتمل ان يكون لاجل الفقر خاصة او الفقر خاصة او القرابة خاصة او لمجموعهما او لاحد هما
وهذه الاحتمالات الخمسة متنافية لان حصول الدين الفقر لا غير ينافي كونه غيره داعيا او جزءا
منه هذا اذا تنافت الاحتمالات فان جهت متساوية امتنع حصول كل واحد منها على التعيين
فلا يجوز الحكم بكونها علة وان ترجح بعضها فذلك الترجيح يحصل بامر وراء المناسبة والاقتران
لاشتراك بين الخمسة فان الراجح هو العلة دون المرجح ب الصحابة اجمعوا على قبول الفرق فانه
لما شاور عبد الرحمن في قصة المجهضة قال انك مودب ولا ارى عليك باسا فقال علي عليه السلام ان لم يجتهد
فقد غشك وان اجتهد فقد اخطأ ارى عليك الغرة وجه الاستدلال ان عبد الرحمن شبهه
بالتاديب المباح وان عليا عليه السلام فرق بينه وبين سائر التاديبات بان التاديب الذي يكون من جنس
التعزيرات لا يجوز فيه المبالغة المنتهية الى حد الاتلاف وهو يدل على اجماعهم على قبول الفرق
وهو يقدح في جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين ج لو كان معللا بعلتين فان استقلت
كل واحدة بالتعليل وصح استقلاله التعليل به دون غيره فهو خلاف الفرض وان استقلت
احديهما خاصة او لم يستقل احديهما فالعلة ليست الا واحدة د لو جاز لما تخلق الفقهاء في علة
الربوا بالترجيح اذ لا فائدة في صحة الاستقلال لان اعتراضهم تعرضوا للابطال لا للترجيح ولو كان
فللاجماع على اتحاد العلة هنا واعلم ان القاضي ابا بكر جوزه في المنصوص دون المستنبط وهو
قول الغزالي لان المستنبط يستدل على العلية بالحكم فان عينت بالنص رجعت منصوصة واعترض
بانه ثبت الحكم في افرادها فيستنبط العاكس وقال الاخرون يجوز في المستنبط دون المنصوصة
لان المنصوصية قطعية والمستنبط وهمية فلا يجوز التعدد في الاولى كالعقلية ويجوز في الثانية
لما مع امكان التعليل بالنسبة اليهما لانه لا يمكن ان يجعل شيء منهما علة لانعقاد الحكم بلا علة ولا ان يجعل
الكل علة واحدة لثبوت الاستقلال فعال افرادها فتعين ان يجعل كل منهما علة والجواب كما تقدم

من انه لا يصدق للمنصوصة لان كون المنصوصة قطعية لا ينافي اجتماعها لانها امارات وقال الجويني انه جائز
لكنه لم يقع لانه لو امكن تعليل الحكم بعلتين بمستنبطتين شرعا لوقع عادة ولو نادرا الا انه ممكن ولو وقع لعلم
ولكنه لم يعلم فلا يكون واقعا وزعم ان هذا برهان قاطع واضح واحد وهو ممنوع بكثير من الوقائع
التي وقعت ولو علم ولعدم استلزام الامكان الوقوع واعلم ان القائلين بالوقوع اختلفوا ا
فيما اذا اجتمعت فقال قوم ان كل واحد علة مستقلة حال الاجتماع كما لو انفردت وقال اخرون انها
جزء العلة وقال قوم ان العلة واحدة لا بعينها احتج الاولون بانه لو لم يكن كل واحدة علة
فاما ان يكون العلة هي المجموع او واحدة منها لا بعينها او واحدة معينة والكل باطل اما الاول
فلان التقدير ان كل واحد علة لزم اجتماع المثلين لاستلزام كل منهما حكما مساويا لما يستلزمه
الاخرى ولان الحكم ان ثبت بالجميع فالمطلوب والا لزم التحكم واختير الغزالي الثالث ا انه
لو لم يكن العلة واحدة لا بعينها لزم اما كون العلة واحدة معينة وهو تحكم او كون العلة
المجموع وهو باطل لانه يلزم كون كل واحد جزء انتقض المحل قال ابو الحسين اذا علل حكم الاصل
بعلتين فاما ان يكون احديهما هي الدليل على حكم الاصل او لا بل يكون الدليل نصا او اجماعا
والثاني يجوز ان يجتمعا لان العلة اما امارة ويجوز الدليل على الحكم امارات او وجه مصلحة
فجاز ان يكون الشيء صلاحا من وجهين وان كان احديهما دليلا على حكم الاصل فاما ان يكون دليل
حكمه من غير ان يقاس بها على اصل اخر او يقاس مثال الاول ردنا التطاول في الشهادة على
الشرع الى التطاول في الشهادة على الزنا فان الحاكم لا يحكم بها بعلة ان كل واحد منهما حق من
حقوق الله تعالى وليست هذه العلة هي التي لها لا يحكم الحاكم بالشهادة على الزنا اذا تطاول عهدها
لكن العلة في ذلك ان الشهود على الزنا مخيرون بين اقامة الشهادة لحق الله تعالى وبين الستر على المشهود
عليه فاذا شهد من بعد تبينا ان عداوة تجددت لهم والعداوة تهم الشهود وقد منع النبي عليه السلام
من قبول شهادة العدو فظهر لنا انهم من ذوي العداوة لا انا نفتيهم على ذوي العداوة
وهذه العلة لا يمكن ذكرها في الشرقة لانه يجوز ان يكون الشهود انما احق والشهادة لان
المسروق منه اخر للمطالبة فقد بان ان علة حكم الاصل هو طريق الحكم جرت مجرى النص الدال
على حكم الاصل وكما يجوز ان يدل دلالة على ان لبعض اوصاف الاصل المنصوص على حكمه تاثيرا في ذلك

مستنبطتين ... كونها ... ب وج
... الاخرون ... لكان كل واحد علة
صح م

لم م

فاذا اقر او الشهادة على الزنا بنودا
الستر على المشهود عليه صح م

الحكم

ذلك فيجعل علة ويقاس بها فرع من الفروع جاز ايضا في بعض ما يشتمل عليه لعلة من العلل ان تدل
دلالة على ان النص او صاحبه انما اقتضى ذلك الحكم فيجعل علة فيه ويقاس بها عليه الفروع واما الثاني
وهو ما اذا كانت العلة التي هي دليل حكم الاصل يقاس بها على ذلك الاصل على اصل اخر فانه لم
يمكن ان يقاس الفرع الاخر بتلك العلة على الاصل الاول فالخلاف فيه كالخلاف فيما تقدم وان
امكن كرد الاذرة الى الارز بعلة الكيل ورد الارز الى البر بهذه العلة فهو تطويل لا فائدة لامكان
رد الاذرة الى البر بهذه العلة البحث الرابع فيجوز تعدد معلول العلة الواحدة العلة قد يكون
لها حكم واحد وهو ظاهر وقد يكون لها اكثر من حكم واحد فاما ان يكون متماثلة او متضادة او مختلفة
غير متضادة والاول ان كانت في ذات واحدة وهو محال لاستحالة اجتماع المثلين ومن سوغه
سوغ ذلك وان تعددت جاز كالقتل الحاصل بقتل زيد وعمرو فانه يوجب القصاص على كل واحد
منهما والثاني لا يخلو اما ان يتوقف ايجابها لهما على شرط او لا فان توقف فالشرطان ان لم يجتمعا
جاز ذلك فيكون العلة موجبة لحكمين متضادين عند حصول شرطين لا يجتمعان كاقتضاء الجسمية الحركة عند
الخروج عن المكان الملائم والسكون عند الحصول فيه وان امكن اجتماعهما امتنع لانهما اذا اجتمعا فان لم يكن
العلة باقتضاء احدهما اولى من اقتضاء الاخر وجب ان يقتضيهما جميعا وهو محال او ان لا يقتضي
واحدا منهما فيخرج العلة عن العلية وبهذا يظهر بطلان عدم توقفهما في اقتضائها للضدين
على شرط واما الثالث فانه جائز كتحريم الصوم والصلوة ومس المصحف بالحيض لان العلة اما بمعنى
الباعث ولا امتناع في ان يكون الوصف الواحد باعثا للشرع على حكمين مختلفين اي مناسبا لهما
كمناسبة شرب الخمر للتحريم ووجوب الحد وكذا التصرف بالبيع من اهله في محله فانه مناسب
لصحة البيع ولزومه او بمعنى الامارة ويمكن عقلا او شرعا نصب امارة واحدة على حكمين
مختلفين كالحد والضمان في السرقة لانا نقول اذا كان الوصف مناسبا لاحد الحكمين معناه انه لو ترتب
ذلك الحكم عليه لحصل مقصوده فيمتنع ان يكون مناسبا للحكم الاخر لانه لو ناسبه لكان
مع ان ترتبه عليه يحصل المقصود منه وفي ذلك تحصيل الحاصل لكونه حاصلا بالحكم الاخر
وايضا اذا كان الوصف مناسبا الحكمين مختلفين امتنع ان يناسبهما من جهة واحدة فان الشيء لا يكون
مناسبا للشيء من جهة ما يناسب مخالفه وان ناسبهما من جهتين مختلفتين كانت علة الحكمين مختلفة
لانها متحدة لانا نقول معنى المناسب للحكم اعم مما ذكرتموه لان المناسب ينقسم الى ما يترتب الحكم

في جواز تعدد المعلول للعلة الواحدة

الواحدة

الواحد عليه ويستقل بتحصيل مقصوده وذلك مما يمنع كونه مناسبا للحكمين بهذا التفسير والى ما يتوقف
حصول مقصوده على ترتب الحكم عليه وان لم يكن ذلك الحكم وافيا بتحصيل المقصود دون الحكم الاخر
وعلى هذا فامتناع مناسبة الوصف الواحد للحكمين بالتفسير الاول وان كان لازما فلا يمنع ان يكون
مناسبا للحكمين بالتفسير الثاني ولذا عرف ان معنى مناسبة الوصف للحكمين توقف حصول المقصود
منه على شرع الحكمين لم يمتنع ان يكون الوصف مناسبا لهما من جهة واحدة الثالث في
اقسام التعليل نعلم ان كل حكم ثبت في محل فاما ان يكون علة ذلك الحكم نفس المحل او جزء اسمه او خارجا
عنه والخارج اما ان يكون عقليا او عرفيا او شرعيا او لغويا والعقلي اما وصف حقيقي او اضافي
او سلبي او ما يتركب من هذه الاقسام اعني الحقيقي مع الاضافي او مع السلبية او الاضافية
مع السلبية او الحقيقي مع الاضافية السلبية او الحقيقية مع الاضافية والسلبية فالحقيقية
مطعوم فيكون ربويا والاضافية مكيل فيكون ربويا والسلبية في طلاق المكره لم يرض به فلا
يقع والحقيقية مع الاضافية بيع صادر من اهله في محله والحقيقية مع السلبية قتل بغير حق والحقيقية
والاضافية والسلبية قتل عمد عدوان والوصف الشرعي كقولنا في المشاع يجوز بيعه فيجوز رهنه
والعرفي كقولنا في بيع الغائب مشتمل على جهالة في العرف والاسم كقولنا في النبيذ
يسمى خمرا فيحرم كالخمر في العنب واما التعليل بالجزء فان كانت العلة قاصرة فالجزء هو الفصل
المميز اذ لو كان المشترك لكانت القاصرة متعدية وان كانت متعدية فالجزء هو المشترك والا
كانت قاصرة واعلم ان العلة اذا كانت خارجة عن الماهية فاما ان يكون وصفا لازما للحكم في البر
او لا يكون بل يتجدد فاما ان يكون التجدد ضروريا بحسب العادة كما تقلب العصير خلا وبالعكس
او لا يكون فاما ان يتعلق باختيار اهل العرف مثل كون التمر مكيلا او باختيار المتمحض الواحد
كالردة والقتل وايضا الوصف الذي جعل علة اما ان يعلم وجوده بالضرورة كالاسكار
في الخمر او بالنظر فاما ان يعلم كونه من الدين ضرورة مثل كون الجماع في نهار رمضان مفسدا
للصوم وقد لا يكون وهو ظاهر وايضا العلة اما من فعل المكلف كالقتل الموجب للقصاص
او لا كالصغر في ولاية الاجبار وايضا العلة والحكم اما ثبوتيان او عدميان فلا نزاع
فيهما او الحكم ثبوتي والعلة عدمية وفيه خلاف او الحكم عدمي والعلة ثبوتية وهو الذي
يسمى في عرف الفقهاء التعليل بالمانع واختلفوا في انه هل هو شرط وجود المقتضي وايضا

في التعليل

مجموعه

صورة وضعف الوصف

وايضا العلة اما ذوات او صفات كقولنا قتل عمد عدوان او لا كالطعم وايضا العلة قد تكون وجه
للصحة مثل كون الصلاة ماهية عن الفحشاء وكون الخمر موقعة للبغضاء وقد يكون امارة للصحة كجعلنا
جهالة احد البدلين علة في فساد البيع مع انا نعلم ان فساد البيع في الحقيقة معلل بما يتبع
الجهالة من تعذر التسليم ولهذا جاز البيع عند بعضهم اذا لم يمنع الجهالة من صحة التسليم كالبيع
للمشار اليها وايضا اقتضاء العلة الحكم قد يقف على شرط كالزنا المتوقف اقتضاؤه الرجم
على شرط الاحصان وقد لا يكون وايضا العلة قد تكون علة لاثبات الحكم في الابتداء فقط
كالعدة في منع النكاح وقد تكون علة في الابتداء والانتهاء كالرضاع في ابطال النكاح وقد تكون
العلة قوية على الدفع لا على الرفع كالعدة والردة فانهما يرفعان النكاح ولا يرفعانه وقد يكون قويا
عليهما واعلم ان من شرط العلة اختصاصها بمحل الحكم والا لم يكن باقتضاء حصول الحكم
لشيء اولى من اقتضائه لغيره البحث الرابع في التعليل بمحل الحكم اختلف الناس في جواز التعليل
بمحل الحكم وجزئه فذهب الاكثر الى المنع وآخرون الى الجواز والوجه التفصيل بامتناع
صحة التعليل وهو الجواز ان كانت العلة قاصرة اما في المتعدية فلا يجوز بالمحل ويجوز بجزئه
سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة فانه لا استبعاد في ان يقول الشارع حرمت الخمر
لكونه خمرا ولا في استلزام محل الحكم حكمة باعثة الى ذلك الحكم كاستلزام الاوصاف العامة
محل الاصل والفرع واما في المتعدية فلا يجوز قطعا لامتناع وجود خصوصية المحل في الفرع
لا يقال لو كان محل الحكم علة للحكم لكان الشيء الواحد قابلا فاعلا معا وهو محال اما اولا فلان
المفهوم من كونه قابلا مغاير للمفهوم من كونه فاعلا لصحة تحقق احدهما دون الاخر
فان كانا داخلين لزم التركيب في ذلك المحل وكان الجزء الذي هو موصوف بالقابلية غير
الجزء الذي هو موصوف بالفاعلية فلا يكون القابل هو الفاعل وان كانا خارجين عاد
البحث في ان المفهوم من كون تلك الماهية علة لاحد اللاحقين غير المفهوم من كونه
علة للاحق الاخر ويكون الكلام فيهما كالكلام في الاول ويتسلسل وان كان احدهما
داخلا والاخر خارجا لزم تركيب الماهية فان كل ما له جزء فهو مركب ويلزم اما كون
الفاعلية جزءا او القابلية وكلاهما محال لانهما نسبتان بين الماهية وغيرها والنسبة خارجة

في التعليل بمحل الحكم

عن المنسبين والخارج لا يكون داخلا فلا يمكن دخول شيء منهما في الماهية واما
ثانيا فلان نسبة القابل الى المقبول نسبة الامكان ونسبة الاثر الى المؤثر نسبة الوجوب
فلو كان الشيء الواحد موصوفا بهما بالنسبة الى شيء واحد لزم اتصاف تلك النسبة الواحدة
بالوجوب والامكان معا وهو محال لانا نقول القابلية والفاعلية من الصفات الاعتبارية
لا تحقق لهما في الخارج فلا يصح التقسيم بانهما اما داخلان او خارجان او بالتوزيع ولا امتناع في
اتصاف الماهية بالنسبة بالوجوب والامكان باعتبارين البحث الخامس في العلة القاصرة
اختلف الناس في جواز التعليل بالعلة القاصرة وهي الوصف المختص بالاصل بعد اتفاقهم على
جوازه ان كانت منصوصة او مجمعا عليها وعلى اشتراط التعليل بالمتعدية في صحة القياس كتعليل
الشافعي تحريم الربوا في النقدين بجوهر الثمنية فذهب اكثر المتكلمين والشافعي واحمد بن حنبل
والقاضي ابو بكر والقاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري وابو الحسن الكرخي الى المنع والوجه الاول
لوجوه ا صحة تعدية العلة الى الفرع موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقف صحتها في نفسها
على صحة التعدية الى الفرع دار وادا لم يتوقف صحة العلة في نفسها وان لم تكن متعدية وفيه
نظر فان التعدية والتعليل وصفان عارضان للماهية فجاز ان يكون صحة الثانية موقوفة
على ثبوت الاولى ولا دور واعترض بجواز ان يقال صحتها في نفسها لا يتوقف على صحة تعديتها
بل على صحة وجودها في غير الاصل فلا دور واجيب بان الحاصل في محل اخر لا يكون هو بعينه
لاستحالة حلول الشيء في محلين بل مثله فكل ما يحصل من الصفات عند حلول مثله في محل اخر يكون
ممكن الحصول له عند عدم حلول مثله في محل اخر لان حكم الشيء حكم مثله فاذا امكن حصول كل
تلك الامور فبتقدير تحقق ذلك يجب ان يكون علة لان تلك العلية ما حصلت الا
بسبب تلك الامور واعترض ايضا بان المراد بالتعدية الموقوفة على صحة العلة
ان كان ثبوت الحكم بها في الفرع فهو مسلم وان اردتم بالتعدية وجودها في الفرع لا غير
فهو ممنوع فنقول التعدية بالاعتبار الاول ليست شرطا في صحة العلة فلا دور وانما نقول
ان شرط صحة العلة التعدية بالاعتبار الثاني وهو غير مستلزم للدور لان صحة التعدية
وان كانت مشروطة بوجودها في محل النص فوجودها فيه غير متوقف على صحتها في نفسها

العلة القاصرة

وذكر المنع الى الجواز وذهب ابو حنيفة واصحابه وابو عبد الله البصري

غير

نفسها فلا دور سلمنا توقف العقد بتقدير الصحة وتوقف الصحة على التعدية فلم يلزم الدور لو كان ذلك
التوقف توقف المشروط او المعلول اما اذا كان توقف المعية كالمضافين فلا ه دوار الحكم
مع الوصف القاصر وجودا وعدما فيكون علة كالمتعدي ولا يتوقف على كون الدوران دليلا ح
جاز ان يكون علة عند دلالة النص عليها اجماعا فكذا عند الاستنباط واعترض بالفرق
لان عليتها عند دلالة النص عليها مستفادة من النص وعند عدم دلالة النص عليها يتحقق حال
استنباطها فلا يلزم ان يكون علة واجيب بان النص ان دل على علية الوصف القاصر وجب الحكم
بعليته المستنبط لما بينهما من الاشتراك في الحكمة المقتضية قياسا في الاسباب وسيأتي بطلانه
د الوصف القاصر اذا كان مناسبا للحكم والحكم ثابت على وفقه غلب على الظن كونه علة للحكم
مع كونه باعثا عليه ولا معنى لصحة العلة سوى هذا احتج المانعون بوجوه ا العلة القاصرة غير
معتبرة فلا يصح التعليل بها الا كان عبثا وبيان الاولى ان الفائدة من ذلك ان يتوسل به الى معرفة
الحكم وهي مفقودة هنا لانه لا يمكن التوسل بها الى معرفة الحكم في الاصل لاستفادته من النص و
الاجماع ولانها مستنبطة منه فيكون فرعا عليه فلا يكون مثبتة له والا لكان فرعا عليها وهو
دور ولا في غيره لعرائه عنها وشرط التعليل الوجود ب الدليل ينفي القول بالعلة المظنونة
لانه اتباع الظن المنهي عنه ترك العمل به في المتعدية لفائدة التوصل بها الى معرفة الحكم في غير
محل النص وهي منتفية في القاصرة فيبقى على الاصل ج العلة الشرعية امارة فلا بد وان يكون
كاشفة عن شيء والقاصرة لا يكشف عن شيء من الاحكام فلا يكون امارة فلا يكون علة والجواب
عن ا يمنع حصر الفائدة في تعريف الحكم وهناك فوائد اخرى ا معرفة مطابقة الحكم الشرعي للحكمة
الحكمة والمصلحة وهو امر معتبر لان النفوس اميل للاحكام المطابقة للحكم والمصالح وادعى الى
الانقياد بخلاف الحكم المحض والتعبد الصرف فيكون مفضيا الى تحصيل مقصود الشرع من شرع الحكم
فكان مفيدا ب لا فائدة اكثر من العلم بالشيء فانا اذا علمنا الحكم ثم اطلعنا على علته علمنا او ظننا
ما كنا غافلين عنه جاهلين به وهو امر مطلوب للعقلاء وفائدة كلية ج انه اذا كانت العلة
قاصرة فبتقدير ظهور وصف اخر متعد في محلها يمتنع الحكم به دون ترجيحه على العلة
القاصرة وهو فائدة جليلة سلمنا انه لا بد وان يتوصل بالعلة الى حكم لكن في جانب الثبوت
او العدم الاول ممنوع والثاني مسلم وهنا امكن التوسل به الى عدم الحكم فانه اذا علم

هرم

ع الظن كون حكم الاصل معللا بعلة قاصرة استغنا من القياس عليه فلا يثبت الحكم في الفرع لا
يكون في الاشياء من القياس عدم وجدان المتعدية فلا حاجة الى العلة القاصرة ه لانا نقول
يجوز وجود وصف متعد مناسب فلو لم يجز التعليل بالقاصرة بقي المتعدي خاليا عن المعارض
فيثبت الحكم في الفرع ومع جواز التعليل بالقاصرة صار معارضا فلا يثبت الحكم في الفرع سلمنا
عدم الفايدة ويمنع البطلان لامكان ان يكون علة مؤثرة في الحكم مع ان الطالب بهذا يكون
طالبا لا ينتفع به سلمنا انه لا فايدة لا يجوز ابانة لكن لا يجوز ذلك قبل ان يعلم انتفاء الفايدة
او بعده الاول ممنوع والثاني مسلم وهنا للمستنبط للعلة حال طلبه لا يعلم انها متعدية
او قاصرة فلا يمكنه منعه عن ذلك الطلب وبعد توقفه على القاصرة لا يمكنه منعه عن عودها
لان ذلك خارج عن وسعه وفيه نظر لان معرفة لا تستلزم التعليل فانا نسلم انه يجب ووجد
العلة القاصرة لكنا نقول اذا عرف انها قاصرة منع من التعليل بها سلمنا لكن ينتقض ما ذكرتم
بالعلة المنصوصة وعن ب يمنع عدم التمسك بالمظنون وقد سبق الجواب عن الآيات
وعن ج ان المتعدية كما انها وسيلة الى اثبات الحكم فالقاصرة وسيلة الى [illegible] لكن
القاصرة اولى لانها على وفق الاصل والمتعدية على خلافه فوله انها لا تكشف عن حكم قلنا
يكشف عن المنع من استعمال القياس البحث السادس في مدرك حكم الاصل اختلفت الشافعية
والحنفية في حكم اصل القياس المنصوص عليه هل هو ثابت بالعلة او بالنص فقالت الشافعية بالاول
لان الحكم انما يستند الى العلة وقالت الحنفية بالثاني لوجوه ا الحكم في الاصل متعلق ع
به والعلة المستنبطة منه مظنونة فلا يستند المقطوع اليها ب العلة مستنبطة
من حكم الاصل ومتفرعة عليه وتابعة له في الوجود فلو ثبت الحكم بها دار ج قد ثبت
الحكم تعبدا من غير علة فلو كان ثابتا بالعلة لم يثبت مع عدمها والخلاف هنا
لفظي لان الشافعية عنوا بالعلة الباعث للشارع على الحكم في الاصل لا انها معرفة لنا
اثباته فيه بانها امر مناسب يغلب على الظن ان الشرع اثبت الحكم لاجله والحنفية
وافقوا عليه واذا قالوا العلة عرفته للحكم لم يريد [illegible]
للحكم في الاصل بالنسبة الينا والشافعية يسلمونه البحث السابع في التعليل بالحكمة
هل هو جائز ام لا اعلم ان الوصف الحقيقي اذا كان ظاهرا منضبطا جاز التعليل به بالاجماع

بلغ مقابلة

[illegible]

عند اوجلها عند القايلين بالقياس واما الذي لا يكون كذلك كالحاجة الى تحصيل المصلحة
ودفع المفسدة وهي التي يسميها الفقهاء الحكمة فقد اختلفوا فالاكثر على منعه وجوزه
الاقل وفصل اخرون بين الحكمة الظاهرة المنضبطة بنفسها والحكمة المضطربة الخفية
فجوزوا التعليل بالاولى دون الثانية احتج الاولون بوجوه ا الحكم ان كان معللا بمطلق
الحاجة كان كل حاجة معتبرة وان كان بحاجة مخصوصة [illegible] انها من الامور الباطنة فلا
يمكن الوقوف على مقاديرها وامتياز كل مرتبة من المراتب التي لا تتناهى عن الاخرى فيمتنع
التعليل بالمعين الذي لا نعلمه ب لو صح التعليل بالحكمة لامتنع تعليله بالوصف والتالي باطل
فكذا المقدم بيان الشرطية ان الحكم لا بد له من فايدة يعود الى العبد للاجماع على ان
الشرايع مصالح اما وجوبا على راي المعتزلة او تفضلا على راي ائمة الاشاعرة فالمؤثر في الحكم في الحقيقة
هو الحكمة والوصف انما جعل مؤثرا لاشتماله عليها فاذا امكن اسناد الحكم الى الحكمة لم يجز
اسناده الى الوصف فان كل ما قدح في اسناده الى الحكمة قدح في اسناده الى الوصف
لان القادح في الاصل قادح في الفرع ولا ينعكس فاسناده الى الوصف [illegible] لامكان الغلط في
تعين حاجة وهو غير جائز ولما اجمعنا على جواز التعليل بالحكمة ج لو جاز التعليل بالحكمة لوجب طلبها
لانه مامور بالقياس ولا يمكن الا عند وجود العلة ولا يمكن الا عند الطلب وما يتوقف عليه
الواجب واجب والتالي باطل لان الحكمة لا تعرف الا بواسطة معرفة الحاجة والحاجة
خفية لا يعرف مقدارها الا بمشقة عظيمة فلا يكون واجبة لقوله تعالى ما جعل عليكم
في الدين من حرج د استقراء الشريعة يدل على ان الحكم معلل بالاوصاف لا بالحكمة لانا نعلم
حصول الاوصاف كالنكاح والبيع والهبة والعقوبة عارية عن المصالح استندت الاحكام
اليها ولو فرضنا حصول المصالح دون هذه الاوصاف لم يترتب بها الاحكام [illegible]
لنا وهو يدل على امتناع التعليل بالحكمة ه الدليل ينفي التمسك بالعلة المظنونة لقوله
وان الظن لا يغني من الحق شيئا خالفنا في الوصف الجلي لظهوره والحاجة ليست كذلك فيبقى
مع الاصل و الحكمة تابعة للحكم لان حصول الزجر تابع لحصول القصاص وعلة الشيء يجب
تاخرها عن الشيء فالحكمة ليست علة والجواب عن ا لا نزاع في ان المناسبة طريق العلية

لوجب ح

الوصف بمعنى انا نستدل باشتمال الوصف على المصلحة على كونه علة فان كان دليل العلية اشتماله
ع كل مصلحة وجب كون كل وصف اشتمل على اي مصلحة كانت علة لذلك الحكم او اشتماله على
مصلحة معينة فان امتنع الاطلاع عليها امتنع الاستدلال باشتمال الوصف عليها على كونه
علة لتوقف العلم باشتمال الوصف عليها على العلم بها وان امكن اندفع الاشكال وعن ب ان
التعليل بالحكمة وان كان راجحا على التعليل بالوصف باعتبار ما ذكرتم لكن التعليل بالوصف راجح
باعتبار سهولة الاطلاع على الوصف وضبطه وعسر ذلك في الحكمة فلا ترجح كل منهما من وجه
حصل التساوي وعن ج انا وان اختلفنا في جواز التعليل بالحكمة لكنا اجمعنا على ان الوصف
انما هو علة لاشتماله على الحكمة فلو لم يتوقف ذلك وجوب طلب الحكمة مع ثبوت العلية
بطل ذلك وان اقتضى بطل في ذلك ايضا وعن د يمنع دلالة الاستقراء على التعليل بوصف
لوجود التعليل بالحكمة في صور كثيرة كالتوسط في اقامة الحكمين المهلك وعن [illegible]
وكذا الفرق بين العمل اليسير والكثير وعن ه ان الحكمة علة لعلية الوصف فهي اولى بالجواز
ان يكون علة للحكم من الوصف فان اقتضى منع العمل بالظن بطلان التعليل بالحكمة اقتضى في
الوصف وعن و ان الحكمة ثمرة الحكم في الخارج لا الذهن احتج المجوزون بان ظن
استناد الحكم في مورد النص الى الحكمة وحصول تلك الحكمة في صورة اخرى يوجب ظن حصول
الحكم في تلك الصورة والعمل بالظن واجب وايضا الحكمة علة لعلية العلة فاولى ان يكون علة بيان
الاولى ان الوصف انما يؤثر في الحكم اذا اشتمل على جلب نفع او دفع ضرر وكونه علة معلل بتلك
الحكمة فان لم يكن العلم بتلك الحكمة المخصوصة استحال معرفة كون الوصف علة باعتباره
وان امكن وهو مؤثر في الحكم والوصف غير مؤثر كان اسناد الحكم الى الحكمة المعلومة المؤثرة
اولى من اسناده الى الوصف الذي ليس بمؤثر البحث الثامن في التعليل بالعدم الحكم
ان كان عدميا جاز تعليله بالعدمي وان كان ثبوتيا قيل لا يجوز تعليله بالوصف العدمي وقيل
بالجواز احتج الاولون بوجوه ا العلية صفة ثبوتية لانها نقيض اللاعلية المحمول على العدم
فتكون عدمية واذا كانت اللاعلية عدمية فالعلية ثبوتية لاستحالة اتصاف النقيضين بالعدم
واذا كانت العلية ثبوتية استحال وصف العدم بها لامتناع قيام الصفة الوجودية بالمحل

بالمحل المعدوم [illegible] الشك في وجود الاجسام لانا انما شاهدنا الجسم لونه وحصوله
في مكان معين ومقداره فلو جوزنا قيام الموجود بالمعدوم جوزنا قيام هذه الصفات بجسم معدوم
وهو سفسطة ب العلة يجب ان تتميز عما ليس بعلة سواء اريد بها المعرف او الداعي او المؤثر
والتميز عبارة عن تخصص كل من المتميزين عن صاحبه بحيث لا يكون قد عين هذا حاصلا لذلك وبالعكس
وهذا انما يعقل في الامور الثبوتية فان العدمات نفي محض وعدم صرف لا يعقل فيها الامتياز والتخصص
ج العدم ان عري عن جميع النسب من كل وجه لم يكن مختصا بذات دون اخرى ولا بوقت دون
اخر فلا يكون علة لحكم معين ولا في شخص معين وان كان له انتساب بوجه ما كان ذلك الانتساب
ثبوتيا لكونه نقيضا للاانتساب فيكون العدم موصوفا بالثبوت وهو محال د المجتهد اذا بحث
عن العلة لم يجب عليه سبر الاوصاف العدمية لعدم تناهيها ويجب عليه سبر كل وصف يمكن
ان يكون علة فان الوصف العدمي لا يصلح للعلية ه قوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى
والعدم نفي محض فلا يكون من سعيه فلا يترتب الحكم عليه لان كل حكم فانه يحصل للانسان
بسبب جلب نفع او دفع ضرر فالعدمي لا يكون علة لا يقال الامتناع عن الفعل عدمي مع صحة الامر به
وكونه منشا لمصلحة او مفسدة لانا نقول الامتناع عبارة عن فعل امر يترتب عليه عدم ذلك الشيء
فلا يكون الامتناع عدما محضا و يعلم بالضرورة ان من وجد حتى حدث هذا الامر ولو لم يكن الحادث
متوقفا على وجود شيء لما صح هذا الكلام كما لو قال اني رجل مات حتى حدث لفلان هذا المال
حيث لم يكن حدوث المال متوقفا على ما قبل ز لو كان عدمي علة لكان مناسبا او مظنته والعدم المطلق
باطل والمخصص ان كان وجوده منشا مصلحة فما خلا ان يكون عدمه مناسبا او مظنة لاستلزام
عدمه فوات تلك المصلحة فاذا كان منشا مفسدة كان مانعا فيكون عدم المانع فلا يكون
مناسبا ولا مظنة وان كان وجوده منافيا لوجود المناسب لم يصلح عدم ذلك الامر مظنة
لذلك الامر وهو ما يأتيه اعني المناسب لان المناسب ان كان ظاهرا تعين التعليل
بنفسه فلا احتياج الى المظنة وان كان خفيا فنقيضه خفي والخفي لا يعرف الخفي وان لم يكن وجود ذلك
الامر منافيا للمناسب كان وجوده كعدمه بالنسبة الى ذلك الحكم اذ وجوده ليس منشأ ل
مصلحة ولا مفسدة ح لم يقل احد بكون العلة كذا او عدم كذا والجواب عن ا المعارضة

بان العلية لو كانت ثبوتية لكانت من عوارض ذات العلة فكانت مفتقرة الى تلك الذات ممكنة
فكان لها علة فتكون العلة لتلك العلية ثابتة عليها وتسلسل و ب ان العلة اذا كانت متميزة عما ليس
بعلة لكن التميز لا يستدعي كون المتميز ثبوتيا فان عدم احد الضدين يصحح حلول الضد الاخر فيه
وعدم ما ليس لضد ليس كذلك وعدم اللازم يقتضي عدم الملزوم وعدم غيره لا يقتضيه
فقد وقع الامتياز في العدميات وعن ح ان العلة عدم مخصوص ولا نسلم ان الخصوصية ثبوتية
والالكان في نفسها امرا مخصوصا ويتسلسل وعن د لا نسلم ان التحيل لا يحث في السبر والتقسيم
عن الاوصاف العدمية سلمنا لكن يسقط التكليف لتوزعه لعدم ما هي العدميات وعن
ه اما نعلم بالضرورة كونها ملابسا بالامتناع فالعدم شيء ولا يجوز ان يكون الامتناع فعلا يترتب
عليه ذلك العدم والا لكان المتسع عن الفعل فاعلا وهو محال وفيه نظر لمنع استحالته فان
الامتناع عن فعل لو كان فعلا خاصا سائر الافعال الفعل لم يلزم منه محال وفي و نظر
اذ لا عبرة في امثال هذه المباحث العقلية بالالفاظ الصادرة عن العامة سلمنا لكنهم قد يجوزون
التجني حيث اوابي سلطان عدم حتى حصل الامر الفلاني واحتج المجوزون بانه يجعل دوران
الحكم مع بعض العدمات والدوران يفيد ظن العلية فرع ب الاضافات عدمية
لان جزءها وهو مطلق الاضافة عدمي اذ لو كان وجوديا لكان انما حصل هذا المطلق
كان وجوديا فاذ اوضا في اضافة انها وجودية كانت ضمه حالة في المحل وحلولها اضافة
بينها وبين ذلك المحل فكان مسمى الاضافة حاصلا في حلول تلك الاضافة في ذلك المحل وكان
~~مسمى الاضافة حاصلا في حلول تلك الاضافة في ذلك المحل وان كان ذلك المسمى وجوديا كانت اضافة~~
الاضافة امرا وجوديا زايدا على الاضافة الاولى الحيقى الى النهاية وهو محال فثبت ان مسمى الاضافة
يمتنع ان يكون وجوديا فلا يكون شيء من الاضافات المخصوصة وجوديا لان الاضافة المخصوصة
ماهية مركبة من الاضافة ومن قيد الخصوصية فلو كانت وجودية لكان الوجودي اما قيد
الاضافة او قيد الخصوصية والاول باطل لما قلنا والثاني ايضا باطل لان خصوصية الاضافة صفة
للاضافة فلو كانت الخصوصية امرا ثبوتيا لزم حلول الوجود في النفي المحض وهو محال فثبت ان
شيئا من الاضافات يمتنع ان يكون وجوديا واذا ثبت هذا امتنع التعليل بالامور العدمية

صورة حطرامه سعى م

ح ح

للعلية فامتنع من التعليل بالامور الاضافية ومن سوى هنا منع هنا وفيه نظر فانه لا يلزم من
كون المطلق وجوديا كون الواقع كذلك لجواز ان يكون المخصصات عدمية البحث التاسع في
تعليل الحكم الشرعي بحكم شرعي اختلف الناس في جواز تعليل الحكم الشرعي بحكم شرعي آخر فجوزه
الاكثر ومنعه الاقل احتج الاولون بان الدوران يفيد ظن العلية فاذا حصل في الحكم
الشرعي حصل ظن العلية ولانا نعلل تحريم البيع بالنجاسة واحتج الاخرون بوجوه ا ما
جعل علة يجب ان يكون متقدما على ما جعل معلولا فلا يصح للعلية اقح والا لزم تخلف
الحكم عن العلة وهو تحقق العلة والاصل عدمه وان يكون متاخرا فلا يصلح للعلية ايضا لان المتاخر
لا يكون علة في المتقدم وان يكون مقارنا فليس جعله اولى من العكس ولا يتجه ان يكون هو
العلة د ان يكون هو غيره فهو على ثلثة تقادير ليس علة وعلى تقدير واحد يكون علة
والعبرة في الشرع انما هو بالغالب فوقوع الحكمية اغلب على الظن من ثبوتها وكل حكم غلب
على الظن عدم التعليل به امتنع ان يكون علة ب العلة اما ان يعنى بالداعي او بالموثر او
المعرف والاولان باطلان هنا لان القائلين بهما يقول الموثر والداعي جهات للصالح والفاسد فالقول
بان الحكم الشرعي موثر او داع خلاف الاجماع وهو باطل وكذا الثالث لان المعرف لحكم الاصل
هو النص لا غير ح شرط العلة تقدمها على المعلول وتقدم احد الحكمين على الاخر غير معلوم
فلا يجوز الحكم بالعلية د اذا ثبت الشرع حكمين في صورة واحدة فليس لاحدهما مزية في الوجود
والافتقار والمعلولية فليس جعل احدهما علة اولى من العكس فاما ان يحكم بالعلية بينهما
من كل الطرفين وهو دور اوبنفيها من كليهما وهو المطلوب واجيب عن ا بجواز التاخر لان المراد
من العلة المعرف والمتاخر قد يعرف المتقدم ويجوز الدوام ولا يلزم النقض فان الحكم
ليس علة لذاته بل باعتبار الشرع له بتوارد الحكم الاخر كما في تعليل تحريم شرب الخمر بالشدة المطربة
فان الشدة وان كانت متقدمة على التحريم فلا تبقى العلة قبل اعتبارها في الشرع بل ان الحكم بها
وليس تخلف الحكم مقتضيا نقضها قبل ورود الشرع وعن د ح المقارن واولوية العلية لاحدهما
لانا نفرض الكلام فيما اذا كان احد الحكمين مناسبا للحكم الاخر من غير عكس وعن ب ان المراد
من العلة المعرف النص وان كان علة لثبوت الحكم في الاصل لكن في الفرع عرف الحكم بالعلة وكذا

علم

بين المراد من العلة المعرف والنص وان كان علة لثبوت الحكم في الاصل لكن في الفرع عرف الحكم
بالعلة وعن ح بمنع اشتراط التقدم في العلية وعن د بجواز ان يكون كل منهما علة
لصاحبه بمعنى كون كل منهما معرفا لصاحبه ترنيب اذا جعلنا العلة بمعنى المعرف جاز ان يكون
الحكم الشرعي علة في الحكم الحقيقي كما تعلل اثبات الحيوة في المحل بانه يحرم بالطلاق ويحل
بالنكاح فيكون حيا كاليد لامكان جعل الحكم الشرعي معرفا للامر الحقيقي ه فايدة يجوز
التعليل بالاوصاف العرفية عند مجوزي القياس كالشرف والخسة والكمال والنقصان
بشرط الضبط والاطراد حتى يكون متميزا عن غيره ولا يختلف باختلاف الاوقات اذ
لو اختلف باختلافها جاز تجدده بعد الرسول ع فلا يجوز التعليل به البحث العاشر
في الوصف المركب اختلف الناس في جواز التعليل بالعلة المركبة كتعليل وجوب القصاص بالقتل
العمد العدوان فجوزه الاكثر ومنعه الاقل ونحن لما اشترطنا في العلة النص وجاز ان ينص
الشارع على التعليل بمجموع امرين او امور بحيث لا يكون الحكم مستندا الى بعض تلك الاوصاف وجاز
ان يكون مركبة ومن لم يشترط النص اختلفوا على ما قلناه واحتج المجوزون بامكان قيام الدليل
على ان يكون الهيئة الاجتماعية من الاوصاف المتعددة علة اما المناسبة او شبهه او دوران
او تقسيم او غير ذلك من طرق الاستنباطات والترجيح اقتران الحكم او الدوران وبالجملة دليل
علية الوصف الواحد علته ثبوته هنا احتج المانعون بوجوه ا لو كانت العلة مركبة لزم
النقض في العلة العقلية والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان عدم كل جزء من اجزاء
المركب علة تامة لعدم علية تلك الماهية لان كون الماهية علة صفة من صفات الماهية وتحقق
الصفة موقوف على تحقق الموصوف فعدم كل جزء علة تامة لعدم علية تلك الماهية فاذا عدم
جزء من اجزائها عدمت العلية فاذا عدم اخر لم يوثر شيئا لامتناع العلية بعدم الجزء الاول فلا
يحصل مرة اخرى بعد عدم جزء من الماهية ولم يترتب عليه عدم علية تلك الماهية او حققت فلو
كانت علة الشيء عقلية او وضعية لا يبقى هذا يتمشى في المركبات لان عدم كل جزء من اجزاء المركب
علة مستقلة لعدم تلك الماهية ضرورة لمحال لانا نقول الماهية هي نفس مجموع تلك الاجزاء فلم يكن
عدم بعض تلك الاجزاء علة لعدم شيء اخر بخلاف العلية فانها حكم زايد على الماهية وعدمها

في الوصف المركب

فرع العلل العقلية لا تقبل عدم علية تلك الماهية

وعدمها محال بعدم كل جزء فافترقا ب كون الشيء علة لغيره صفة لذلك الشيء زايدة عليه
سواء حصلت لذاته او بالفاعل لامكان تصور الشيء حال الجهل بالعلية والعلية ان كانت علة فان كان
مركبا فان حصلت لكل جزء تماما لكل جزء علة وهو محال لاستحالة تعدد العلل على الواحد الشخصي ف
لاستلزامه كون كل واحد من تلك الاجزاء علة تامة اذ معنى كون الشيء علة حصول صفة العلية له
وان حصل في كل جزء جزء منها لزم انقسام الصفة العقلية فيكون العلية نصف وثلث وهو غير معقول
ح كل جزء ليس بعلة فان لم يحصل عند الاجتماع زايد لم يكن الاجزاء المجتمعة علة كما لم يكن افرادها ف
ان حصل فالمقتضى له ان كان كل واحد من الاجزاء فكل جزء علة فهو علة هف وان كان المجموع فالكلام
في اقتضاء المجموع لذلك الامر الحادث كالكلام في اقتضاء ذلك المجموع للعلة فيلزم ان يكون بتوسط حدوث
امر اخر ويتسلسل د لو كانت العلة مركبة لتوقف وجودها على وجود كل واحد من اجزائها
ويلزم منه كون عدم كل جزء علة مستقلة لعدمها والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة
مما تقدم وبطلان التالي ان تلك الاجزاء لو عدمت فان كان عدم كل جزء علة مستقلة لعدم العلة
ومعنى الاستقلال انه المفيد لذلك دون غيره لزم امتناع استقلال كل واحد منهما وان
كان البعض لزم الترجيح بلا مرجح وان لم يكن شيء منها علة لزم خروج كل جزء عن
كونه مستقلا وقيل انه كذلك هف ه كل واحد من تلك الاوصاف ان كان مناسبا للحكم
كان علة مستقلة لوجود المناسبة والاقتران وان لم يكن مناسبا ولا منضما فهم ما لا يصح التعليل
الى ما يصح لا يكون مصيب التعليل وان كان البعض هو العلة وجب عن ما ان النقض انما يلزم لو جعلنا
عدم الجزء علة لعدم علية الماهية وهو بناء على كون العدم علة وهو ممنوع وكيف يجيء لما مر من
ان العلية صفة اعتبارية مجازا ارتفاق العدم بها وايضا ليس عدم كل جزء علة لعدم صفة العلية
لان وجود كل جزء شرط العلية فعدمه يكون عدم كل واحد بل عدم كل واحد مما اشتمل على عدم
اي جزء كان ما بعلته بالعرض لاشتماله عليها وعن ب ان العلية ليست صفة ثبوتية والا لزم
التسلسل فلا يتجه الثاني اما ان يحل كل واحد من الاجزاء بتمامها او ينقسم بحسب انقسام اجزاء
الماهية ولانه يعني كون المجموع علة قضاء الشارع بالحكم رعاية لما اشتمل عليه الاوصاف
من الحكم وليس ذلك صفة لها ولانه يتفق بكون الشيء خيرا وامرا وغير ذلك وعن ح انه منقوض

علم

عدما لشرط العلة والتحقيق في الجواب ان عدم المهية مستند الى عدم اي جزء كان لا
الى

بكل واحد من العشرة فانه ليس بعشرة وعند الاجتماع يحصل العشرة فاذا عرفت هذا
فنقول نقل ابو اسحق الشيرازي عن بعضهم انه لا يجوز ان يزيد الاوصاف على سبعة ولا وجه له
تنبيه قد عرفت ان الشرط هو الذي يلزم من عدمه عدم الحكم ولا يكون جزءا من العلة او انه
الذي يلزم من عدمه عدم مستنده واقعة لوجود الحكم اذا ثبت هذا فاعلم ان بعضهم لم يفرق
بين اجزاء العلة ومحلها وشرط ذات العلة وشرط عليتها وهم المتمسكون للطرد المنكرون لتخصيص العلة
لان العلة الشرعية ما يكون موثرا في الحكم وانما يكون موثرا عند اجتماع كل القيود من الشرط و
الاضافة الى الاهل والمحل فكل قيد جزء للوصف جزء العلة نعم قد يكون بعض هذه القيود اقوى
في الوجود من بعض فان حقيقة القتل اقوى في الوجود من صفته اعني اضافته الى القاتل والى
المقتول لاحتياج هذه اليها وقد يناسب بعض القيود دون بعض او يكون اقوى مناسبة
ولا يخرج المجموع عن كونه هو المؤثر بهذه التفاوت فلا فرق بين الجزء والشرط وفائدة هذا البحث انه
لو صدر بعض الاجزاء عن انسان والباقي عن آخر فان تساوت في القوة والمناسبة اشتركا والا نسب
الفعل الى فاعل الجزء الاقوى وهذه فائدة حاصلة على تقدير تسميته جزء العلة او شرطها ومنهم من لم
يفرق وزعم ان العلة ان عرفت بالنص فما دل النص على كونه مناطا هو العلة وسائر القيود التي
عرف اعتبارها بدلائل منفصلة شرائط وان عرفت بالاستنباط فالمناسب هو العلة وما يتوقف
تحقق المناسبة ولا يكفي فيها جزء العلة وما ليس مناسبا ولا جزءا منه فهو الشرط وان عرفنا
العلة بغير المناسبة من باقي الطرق لم يظهر الفرق والتزام الفرق تحكم الجمهور على انه لا
يجوز التعليل بالاسم كتعليل تحريم الخمر بان العرب سمته خمرا للعلم الضروري بان مجرد الالفاظ
لا تاثير لها في الاحكام فان اريد به تعليله بمسمى هذا الاسم من كونه مخامرا للعقل كان تعليلا بالوصف
لا بالاسم البحث العاشر في التعليل بالصفات المقدرة المشهور انه لا يجوز التعليل بذلك
خلافا لبعض الفقهاء كتقديرهم للملك معنى مقدرا شرعيا في المحل اثره اطلاق التصرفات او
ان الملك الحادث يستدعي سببا حادثا وهو قوله بعت واشتريت وهاتان مركبتان من حروف
متتالية لا يوجد احدها مع الاخر فلا وجود حقيقي لهاتين الكلمتين بل وجودهما تقديري فحكموا
ان الشارع قدر بقاء الحروف الى وقت حدوث الملك لوجوب وجود العلة عند وجود

وجود المعلول وقد ذكروا هذا التقدير في جانب الاثر فيقولون ان من عليه الدين يكون
ذلك الدين موجودا في ذمته وهذا الكلام تخييل لا تحقيق فيه لان الوجوب اما خطاب الشرع
كقول الاشعري او كون الفعل في نفسه بحيث يكون للاخلال به مدخل في استحقاق الذم كقول
المعتزلة وعلى التقدير الاول لا حاجة في تعلق الخطاب الى شيء حادث يكون علة له لان ذلك التعلق
قديم فلا يكون معللا بالحادث وفيه نظر فان التعلق امر اضافي لا يحصل قبل الاقدام مضافه نعم
المتعلق يمكن حدوثه فيتم عندهم وعلى التقدير الثاني فالمؤثر في الاحكام انما هي جهات المصلحة والمفسدة
فلا حاجة الى تقدير بقاء الحروف والتقدير على وفق الواقع والحروف لو وجدت بجميعها حرف عن ان
يكون كلاما فلو قدر الشارع بقاء الحروف الى حصول بعض قوله بعت واشتريت لم يحصل عند اجتماعها هذا الكلام
لعدم اولويته سماعها على هذه الصيغ على سماعها على باقي تقاليبها وتقدير الملك في اللغة باطل ومعناه ان الشرع
حكم اما في الحال او في المستقبل ان يتصالح بذلك التقدير عن الملك فهذا معقول شرعا او عرفا فاما
المقدر في اللغة فلا حاجة في العقل والشرع اليه واعترض بان التفسير الوجوب بتعلق الخطاب
ينافي قول الاشاعرة بحدوثه فيفتقر الى سبب حادث وكون الحكمة موثرة في الحكم لا ينافي كون الوصف
موثرا لما تقدم وكون التقدير على وفق الواقع ليس معناه ان المقدر يعطي حكمه لو كان موجودا بل معناه انه يعطي
حكم مؤثر موجود البحث الحادي عشر في التعليل بالامارة اختلفوا في جواز كون العلة في الاصل
بمعنى الامارة المجردة فاجازه قوم ومنعه اخرون وشرطوا في العلة ان تكون في الاصل بمعنى الباعث
اي يكون مشتملا على حكمة صالحة تصلح ان تكون مقصودة للشارع في شرعية الحكم اذ لو كان وصفا
طرديا لا حكمة فيه بل مجرد امارة على التعليل لزم الدور لان علة الاصل مستنبطة من حكمه في
متفرعة عنه فلو كانت معرفة لحكم الاصل كان متوقفا عليها ومتفرعا عنها وهو دور
وانه لا فائدة في الامارة سوى تعريف الحكم والحكم في الاصل معلوم بالنص لا بالعلة المستنبطة
منه وفيه نظر فان العلل عند الاشاعرة كلها امارات ولا يجوز اثبات الوضع في شيء
منها فرع اذا كانت العلة بمعنى الباعث شرطها ان تكون ضابطة الحكمة المقصودة للشرع
من اثبات الحكم او نفيه بحيث لا يثبت الحكم مع انتفاء الحكمة في صورة ما والا كان
في اثبات الحكم مع انتفاء الحكمة المطلوبة منه قطعا وهو ممتنع كالوقتل حكمة القصاص اما

في التعليل بالامارة

صيانة النفس المعصومة عن الفوات فمن ضبط ميلها النفس عن الفوات بالجرح خاصة
لزمه شرع القصاص في جارح لمن مرضه وجود الضابط مع تيقن انتفاء الحكمة او نفي
الحكم مع وجود علته وهو محال لانه وان لزم من ذلك اثبات الحكم في صورة بدون
حكمة ذلك الضابط في الاصل المذكور فانما يمتنع الضبط به ان لم يكن له سوى حكمة واحدة
اما اذا جاز ان يكون الوصف الواحد ضابطا في كل صورة لحكمة فانتفاء حكمة احدى
الصورتين عن الاخرى لا يوجب ان يكون ثبوت الحكم في الصورة التي انتفت عنها
تلك الحكمة عريا عن الفائدة بل يكون ثبوته بالحكمة الخاصة بتلك الصورة فالضابط لها وحكمة
الحكم في الصورة الاخرى شيء واحد لانا نقول اذا اتحد الضابط واختصاص في كل صورة بحكمة
مخالفة للحكمة المختصة به في الصورة الاخرى اما ان يكون ذلك لاجل الخصوص فيلزم سلب
الصورة دون الاخرى والاول باطل والا لزم الاشتراك بين الصورتين في الحكمتين ضرورة اتحاد
المستلزم لها وان كان الثاني فما به التخصيص في كل واحدة من الصورتين ولا وجود له في الاخرى
يكون من جملة الضابط فلا ضابط للحكمتين يكون مختلفا وان كان مركبا من الوصف المشترك ومابه
تخصصت كل صورة فائدة شرط جماعة في ضابط الحكمة ان يكون جامعا بحيث لا توجد الحكمة يقينا
في صورة بدونه لان الحكم ان يثبت في الصورة التي وجدت الحكمة فيها دون الضابط لزم استناد
الحكم الى الحكمة دون ضابطها وهو محال لما فيه من الاستغناء عن الضابط لامكان اثبات الحكم بالحكمة
دونه وان لم يثبت لزم اهمال تيقن الحكمة مع العلم بان الحكم لم يثبت الا بها كتيقن ضبط العهد
باستعمال الجارح حيث انه يلزم منه اهمال الحديد مع تيقن وجودها في الحرق او التغريق او القتل
كالحجر العظيم اعترض بان المحذور انما يلزم لو امتنع تعليل الحكم في صورتين بعلتين ومع جوازه فلا
الا يكون حكمة الحكم في الصورتين واحدة ولها في كل صورة ضابط بحسب تلك الصورة وذلك لا يستلزم
اهمال الحكمة ولا الغاء الضابط البحث الثاني عشر في تعليل الاصل بعلة متاخرة اختلفوا في جواز
تعليل حكم الاصل بعلة متاخرة عن ذلك الحكم في الوجود كتعليل اثبات الولاية للاب على الصغير
الذي عرض له الجنون بالجنون فان الولاية ثابتة قبل عروض الجنون فذهب جماعة الى منعه
لان العلة اما بمعنى الباعث ويلزم من تاخرها عن الحكم ثبوت الحكم بغير الباعث او بباعث غير العلة

العلة المتاخرة عنه لاستحالة ثبوت الحكم بباعث لا يحقق له مع الحكم واما بمعنى الامارة وهو باطل
لامتناع التعليل بمجرد الامارات ولانها اذا كانت بمعنى الامارة فحاجة الامارة انما هو في تعريف
الحكم وقد عرف قبلها ضرورة سبقه في الوجود عليها وتوقف المعرف محال لا يقال انما يستقيم ما ذكرتم
لو امتنع تعليل الحكم الواحد بعلتين اما على القول بجوازه فلا يمتنع تعليله بعلة مصاحبة واخرى متاخرة
لانا نقول قد بينا امتناع تعليل الحكم بعلتين في صورة واحدة ولو قدر جوازه فانما يجوز
بتقدير ان لا تكون احدى العلتين متقدمة على الاخرى وفيه نظر لجواز ان يكون بمعنى المعرف
الباعث والغاية متاخرة في الوجود وهي المعرف ويجوز تاخره لان المعرف في الاصل النص
في الفرع العلة المتاخرة البحث الثالث عشر في ان تعليل العدمي بالوجودي لا يتوقف على وجود
المقتضي الحكم اذا كان عدما وكانت العلة له وجود مانع او فوات شرط اختلفوا في اشتراط وجود
المقتضي لا ثباته وهذا البحث متفرع على جواز تخصيص العلة فاما لو انكرناه امتنع الجمع بين المقتضي والمانع
اما على تقدير جوازه فاحتج من اشترط بوجوه ا الوصف الوجودي اذا كان
مناسبا للحكم العدمي او كان دائرا معه وجودا او عدما حصل ظن العلية والاصل عدم ب بين
وجود المقتضي ووجود المانع معارضة ومضادة والشيء لا يتقوى بضده بل يضعف فاذا جاز
التعليل بالمانع حال ضعفه بوجود المقتضي كان التعليل حال قوته بانتفاء المقتضي اولى بالجواز ج
لو شرطنا وجود المقتضي لزم منه التعارض بينه وبين المانع او فوات الشرط والتعارض على خلاف
الاصل لما فيه من اهمال احد الدليلين وعند انتفاء المقتضي لو احلنا نفي الحكم على نفي المقتضي
مع تحقق ما يناسب نفي الحكم من المانع او فوات الشرط لزم منه اهمال مناسبة المانع او فوات
الشرط مع اقتران نفي الحكم به وهو خلاف الاصل واعترض على ا بانه لا يلزم من انتفاء الحكم
للمانع او فوات الشرط وجود المقتضي المشترط في اعمال المانع لان انتفاءه مع فوات الشرط
اعماله وفيه نظر لما بينا ان المقتضي مناف للمانع فلا يعقل عليه المانع مع المضاد وتبعيتها
مع عدمه وعلى ج انه وان لزم من وجود المقتضي التعارض بينه وبين المانع او فوات
الشرط فهو اهون من نفيه لوجود المانع مع فوات شرط اعماله ولهذا الكلام في الحكم بالمانع
وفوات الشرط مع وجود المقتضي متفقا عليه بين مجوزي تخصيص العلة مختلفا فيه مع انتفاء

المقتضى وبتقدير انتفاء المقتضى فنفي الحكم له دون ما ظهر من المانع وفوات الشرط والافضى
الى الغاء مناسبة المانع او فوات الشرط مع اعتباره الا انه اولى من انتفاء المانع او فوات
الشرط ولهذا اتفقوا على استقلاله بالنفي عند عدم المعارض ووقع الخلاف في استقلال
المانع وفوات الشرط بالنفي فكان النفي له اولى ولا يمكن احالة النفي على نفي المقتضى والمانع معا
لان كلا منهما ان استقل بالنفي لزم تعليل الحكم الواحد في صورة واحدة بعلتين مستقلتين
وان لم يستقل واحد منهما فهو محال لان نفي المقتضى بتقدير انتفاء معارضه مستقل بالنفي اجماعا
وفيه اخراج المستقل عن الاستقلال وهو ممتنع واذا ثبت انه لابد في التعليل بالمانع وفوات
الشرط من وجود المقتضى فلابد من بيانه اما بطريق اجمالي او تفصيلي يدل على وجوده وعليه
ما يساعد من الادلة وان النفي ان كان الشارع قد نص على نفي الحكم فهو دليل ظاهر على وجود
المقتضى لانه لو لم يكن المقتضى موجودا لكانت فايدة التنصيص على النفي التاكيد لاستقلال نفي
المقتضى بالنفي والاصل ان يحمل كلام الشرع على فايدة التاسيس لكونها اصلا وان لم تم ذلك بالنظر
الى وجود المقتضى لابد اعتقاد وجود المقتضى حملا للكلام على فايدة التاسيس يستلزم نفي
الحكم مع وجود ما يقتضيه وهو خلاف الاصل ايضا وليس مخالفته محذورا مخالفة المقتضى مع
كونه على خلاف الاصل دفعا لمحذور حمل الكلام على فايدة التاكيد اولى من العكس لانا نقول المحذور
اللازم من نفي الحكم مع وجود المقتضى مخالفة المقتضى خاصة وهو غالب في الشرع والمحذور
التاكيد مع كونه نادرا فيه مخالفته لما ظهر من مناسبة المانع واعتباره مع ان الغالب من
حال الشرع اعتبار المناسبات لا الغاؤها ولا يخفى ان التزام محذور قد عهد التزامه
في الشرع غالبا اولى من التزام محذورين لم يعهد التزامه في الشرع غالبا

غالبا ليس مع

وفيه التزام محذور واحد غاية ما يذكره المشترطون [illegible] وجوه أ اذا عللنا انتفاء الحكم بالمانع
فالمعلل اما عدم مستمر او متجدد والاول باطل لحصول العدم للمستمر قبل حصول هذا المانع بل قبل الشرع
فلا يكون شرعيا او الشرعي ما لو سكت الشرع عنه لم يثبت والحاصل قبل يمتنع تعليله بالمتاخر
والثاني نسلم المقصود لان عدم الحكم لا يحصل منه التجدد الا اذا امتنع من الدخول في الوجود
بعد ان كان بعرضية الدخول في الوجود وذلك لا يحصل الا عند قيام المقتضى ب اسناد انتفاء

وان لو بجعله الشرع لو سكت عنه ثبت م

اسناد الحكم الى انتفاء علته اظهر من اسناده الى حصول المانع فان تساوى ظن انتفاء العلة
وظن وجود المانع امتنع التعليل بوجود المانع لان عدم العلة ووجود المانع لما تساويا
ظنا واختص عدم العلة بمزية اولوية اسناد الحكم اليه من اسناده الى وجود المانع
كان تعليل عدم الحكم بعدم علته اقوى من تعليله بوجود المانع والاقوى راجح فلا
يجوز تعليل عدم الحكم بالمانع وان كان ظن عدم العلة اظهر فالتعليل اقوى وان كان
مرجوحا بالنسبة الى وجود المانع فظن العدم انما يكون مرجوحا لو كان ظن الوجود
راجحا وهو يدل على توقف التعليل بالمانع على رجحان وجود المقتضى وهو المطلوب ج
التعليل بالمانع يتوقف على وجود المقتضى عرفا لان من قال الطير انما لا يطير لان القفص
منعه كان تعليله موقوفا على العلم بحيوة الطير وقدرته ولو علم موته عيب التعليل
بالقفص فكذا شرعا لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما رآه
المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح د عدم المقتضى مستلزم لعدم الحكم فلو حصل عدم
المقتضى امتنع اسناد ذلك العدم الى وجود المانع لان تحصيل الحاصل محال فثبت انه
لابد من وجود المقتضى واجيب عن أ بان العلة الشرعية معرفة فيجوز تاخرها قوله
انما يصير الحكم شرعيا اذا كان بحيث لو سكت الشرع لثبت قلنا لا نعني بكون هذا الحكم
الاقتضاء شرعيا الا انه لا يعرف الامر قبل الشرع وهو حاصل بدون ما قلتموه وعن ب ان مجرد
النظر الى وجود المانع يفيد ظن عدم الحكم بدون الالتفات الى الاقسام التي ذكرتموها
وعن ج لا نسلم ان ظن اسنادنا عدم الحكم الى وجود المانع يتوقف على العلم بوجود
المقتضي عرفا الا ترى انا اذا علمنا وجود سببه في طريق يغلب على ظن عدم حصول الانسان وان
لم يخطر بالبال في ذلك الوقت سلامة اعضائه بل يحصل هذا القدر دليلا لنا ابتداء على
مجرد النظر الى المانع يفيد ظن عدم الحكم عرفا فليفده شرعا وعن د لا نسلم ان ترادف الادلة
والمعرفات على الشيء الواحد خلاف الاصل البحث الرابع مسرح لنا في مباحث العلة أ يجب ان
لا يكون العلة المستنبطة من الحكم المعلل بها مما يرجع الى الحكم الذي استنبطت منه
بالابطال عند من جوز التعليل بالمستنبطة كتعليل وجوب الشاة في باب الزكوة بدفع حاجة

الاصل

حاجة الفقير لاشتماله على دفع وجوب عين الشاة فان القيام بغيرها مقامها وارتفاع الاصل المستنبط
منه يوجب ابطال العلة المستنبطة منه ضرورة توقف عليتها على اعتبارها وان لا يكون
طردية محضة كالطول والقصر والسواد والبياض ونحوه لان الوصف الطردي لا يكون باعثا فيه
نظر لان العلة عند الاشاعرة بمعنى الامارة والجهة فهم لا يقفون في هذا الباب على شيء بل ان اورد
عليهم اشكال يحتج بكون العلة سرها الجهادة اليه فاذا اورد عليهم ما لا يجزم من التعليل بالاوصاف
الطردية الجهاد الى انها بمعنى الباعث وان لا يكون لها في الاصل معارض لا يحقق في الفرع وان لا يكون
مخالفة لنص خاص او اجماع وشرط قوم ان لا يكون مخصصة لعموم القرآن وهو حق عندنا حيث
ابطلنا تخصيص القرآن بالقياس وان لا يعارضها علة اخرى تقتضي نقيض حكمها وانما يصح ذلك
لو كانت العلة المعارضة لها راجحة عليها وتمتنع التخصيص وشرط قوم انتزاعها من اصل
مقطوع بحكمه وجوز اخرون القياس على ما ثبت اصل حكمه بدليل ظني وشرط اخرون عدم
مخالفتها لمذهب الصحابي ومنع اخرون جواز ان يكون مذهب الصحابي مستندا الى علة مستنبطة
من اصل اخر الا ان يكون علة مع ظهورها راجحة وشرط قوم ان لا يكون وجودها في الفرع
مقطوعا به ومنعه الباقون لان وجودها من جملة المقدمات التي يتوقف عليها الحكم
في الفرع فيكفي فيه الظن كما في وجودها في الاصل وفي كونها علة وفي نفي المعارض عنها في الاصل والفرع
ب اتفق الاشاعرة ان نصب الوصف سببا وعلة من الشارع وان دليله لا بد
وان يكون شرعيا وسواء كان كونه سببا وعلة حكما شرعيا او لا وانما اختلفوا في الدليل الدال
على العلة الجامعة في القياس فقال بعضهم يشترط فيه ان لا يتناول اثبات الحكم في الفرع
كقول الشافعي في مسئلة الفواكه مطعوم فيجري فيه الربا قياسا على البر ثم يستدل على عليته
الطعم بقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا مثلا بمثل فانه وان دل على كون الطعم
علة من حيث الايماء الا انه يدل على تحريم الربوا في الفواكه بعموم لفظه وقد يتناول دليل
العلية حكم الفرع بخصوصه دون حكم الاصل كقول الحنفي في مسئلة الخارج من غير السبيلين
خارج نجس فنقض الوضوء كالخارج من السبيلين ثم يستدل على علية الخارج النجس للنقض
بقوله عليه السلام من قاء او رعف او امذى فليتوضأ فان القيء والرعاف والمذي من حيث هو خارج

هو خارج نجس منه مناسب لنقض الوضوء فترتب الحكم عليه في كلام الشارع يدل على التعليل لكنه مع
ذلك يتناول حكم الفرع بخصوصه دون حكم الاصل لان دليل العلة اذا استقل بالدلالة على الحكم فان استدل
بالعلة على الحكم على وجه لابد من اثباتها بدليل يستقل باثبات الحكم فيه تطويل بغير فايدة واعترض
بان الافضاء الى التطويل ما قصد جدلية لا تقدح في صحة القياس ج قد يستدل بثبوت العلة
مع الحكم كقولنا يقتل عمدا عدوانا فيكون موجبا للقصاص وقد يستدل بوصف ليس الا العمد العدوان
سبب لوجوب القصاص لا يكفي كما في الصور و السببية اضافية يتوقف ثبوتها على كل واحد
من المضافين فدعوى سببية القتل لوجوب القصاص يتوقف على ثبوت القتل وثبوت
ثبوت الوجوب القصاص لان قولنا هذا سبب لذلك يستدعي تحقق هذا وتحقق ذلك حتى
حتى حكمه على هذا الجهة سببا لذلك فاذا كان دعوى السببية يتوقف على ثبوت الحكم لم يجز
اثبات الحكم بها والا دار فلا يمكن الاستدلال بالعلية على الحكم د لو سلمنا توقف التعليل
بالمانع على وجود المقتضى فلا حاجة الى ذكر دليل منفصل على وجود المقتضى لكن اما ان لا يكون
المقتضي ثابتا في الفرع فينتفي الحكم فيه وهو المطلوب او يكون لكنه انما ثبت ذلك مع جواز تعليل عدم الحكم فيه
بالمانع ه قال قوم يجب ان يكون ثبوت الوصف الذي جعل علة في الاصل متفقا عليه وهو باطل
لانه لما امكن اثباته بالدليل حصل المقصود والحق ان ذلك قد يعلم بالضرورة او بالبرهان وقد يظن بالامارة
و حكي عن ابي علي الصائغ ابن سريج ان الثابت بالقياس انما هو الاسماء في الفروع ثم تتعلق عليها الاحكام
وكان يتوصل بالقياس الى ان المستعمل شرب ثم يجعلها بموقفه وان وطي البهيمة زنا ثم تعلق به الحد و
بعض الشافعية كان يقيس النبيذ على الخمر في التسمية ثم يثبت الاسم كما في السنة ثم تحريمه بالاية وكل
الفقهاء على ان العلل يثبت بها الاحكام فان قصد ابن سريج المنع من اثبات الاحكام في الفروع
بالعلل فهو قول بابطال القياس في اكثر المسائل عندهم لانها انما تعلل فيها احكامها دون اسمائها
والامارة انما تدل على ان الوصف له اثر في الحكم لا في الاسم فان علة تحريم البر كونه مكيلا مثلا لا كونه
ربا بل هو والامارة انما تدل على ان الكيل او الطعم له اثر في تحريم التفاضل لا في كونه مسمى بالربا ثم
ثم يرد الامر اليه لثبت فيه حكمه استدلالا لا تبعا للاسم لانا لا نطلب بالقياس التسمية
وان اراد ان العلل قد يتوصل بها الى الاسماء في بعض المواضع ولم يمنع من ان يتوصل بها الى

ثبت فيه تحصيلا المطلوب دفعا لجواز كونها المقتضي قائم في الاصل فيثبت التنقيح في الاصل و ادالنك [illegible] صح م

كتولنا ثم [illegible]

ولو وجد في صورة عن القصاص فالحكم دون المانع او فرض من الدليل لا يكون سببا للقصاص صح صح

الاحكام فان اراد بالعلل العلل الشرعية وبالاسماء الاسماء اللغوية فهو باطل لسبق اللغة على
الشرع فلا يجوز اثبات اسمائها باموجبات عليها ولان جميع امارات الشرع يتعلق بالاحكام لا
بالالفاظ وان اراد ان الاسماء قد تثبت في اللغة بقياس غير شرعي نحو ان يعلم ان الجسم انهم
سموا لا يبقى الذي خضرهم بانه ابيض لوجود البياض فيه لعلمنا انه اذا انتفى عنه البياض لم يسموه
بذلك فاذا وجد فيه سموه بذلك ثم يقيس عليه ما غاب عنه من الاجسام البيض فغير بعيد
وان اراد ان من الاسماء الشرعية ما يثبت بالعلل فغير بعيد ايضا لانا نعلم ان الشريعة سمت
الصلوة صلوة لصفة من الصفات متى انتفت عنها لم يسم في الشريعة صلوة فيعلم ان ما
شاركها في تلك الصفة يسمى صلوة **الفصل** السادس في اركان القياس وفيه مباحث
الاول في الاصل الحكم في الاصل المقيس عليه قسمان الاول ان يكون على وفق قياس الاصول
وشرائط الاصل منه ستة **ا** ثبوت الحكم الاصل لان القياس تشبيه الفرع بالاصل
في ذلك الحكم وانما يمكن بعد ثبوت الحكم في الاصل فلا يجوز القياس على اصل نسخ حكمه
لان الحكم انما تعدى من الاصل الى الفرع بناء على الوصف الجامع وذلك يتوقف على اعتبار
الشارع فاذا لم يبق الحكم المترتب عليه لعله فاثبتا لم يبق معتبرا **ب** ان يكون طريق معرفة الحكم
الاصل سمعيا ان كان القياس شرعيا اما عند الاشاعرة فظاهر لان جميع الاحكام عندهم
انما تعرف بالسمع اما عند المعتزلة فلانه لو كان الطريق عقليا لكانت معرفة ثبوت الحكم
في الفرع عقلية وكان القياس عقليا لا سمعيا اعترض بان ثبوت الحكم في الفرع يتوقف
على ثبوته في الاصل وعلى تعليله بالوصف المعين وعلى حصوله في الفرع فلو عرف الحرمه
الاول بعقله جاز ان يكون الباقيان سمعيين فيكون معرفة حكم الفرع لمقدمات سمعية ف
المبنى على السمعي سمعي فيكون ثبوت حكم الفرع سمعيا **ج** ان لا يتناول دليل الاصل الفرع
والا كان القياس احدهما بالاصالة والاخر بالفرعية ترجيحا من غير مرجح وكذا لو لان المراد
ان كان عدم التناول ولو بوجه ما خرج عنه القياس المنصوص على علته مثل حرمت
الخمر لاسكارها لتناوله النبيذ بنوع نظر واجتهاد وان كان التناول من جميع الوجوه جاز ان
يكون احدهما اصلا لقوة الدلالة فيه والاخر فرعا لضعفها فيه **د** وجود ظهور كون ذلك

الجسم صح

شرعا صح

عدم صح

والمعلل بوصف معين لانتقاء رد الفرع اليه الى صفة بواسطة **ه** عدم تاخر حكم الاصل عند بعضهم
كقياس الوضوء على التيمم المتاخر عن الهجرة في وجوب النية وقد سبق الخلاف فيه والحق
ان يقال ان لم يوجد دليل على حكم الفرع سوى ذلك القياس امتنع تقديم حكم الفرع والا
لزم حصول الحكم من غير دليل وهو تكليف ما لا يطاق او انه لم يكن حاصلا فيكون كالنسخ ف
ان وجد دليل غيره جاز لجواز تعدد الادلة دفعة ومترتبة **و** ان لا يكون حكم الاصل ثابتا
بالقياس ولا متفرعا عن اصل اخر وهو مذهب اكثر الشافعية والكرخي خلافا للحنابلة وابي
عبد الله البصري لان المشترك بين الاصل ان كان هو المشترك بين الفرع والاصل القريب لكن رد
الفرع الى البعيد فيلغو ذكر القريب مثاله قول الشافعي في السفرجل مطعوم فيجري فيه الربوا
قياسا على التفاح ثم نقيس التفاح في تحريم الربو على البر بواسطة الطعم وان تغايرا فان كانت
العلة في القريب موثرة اي ثابتة بنص او اجماع امكن اثبات الحكم في الفرع بالعلة الموثرة
ولا حاجة الى القياس على القريب ثم قياس القريب على البعيد وان كانت مستنبطة كقول الشافعي
في فسخ النكاح بالجذام عيب تثبت الفسخ في البيع فيثبت الفسخ في النكاح قياسا على الرتق
والقرن ثم نقيس الرتق والقرن على الجب والعنة بواسطة فوات الاستمتاع لم يصح القياس لان الحكم
في الفرع المتنازع فيه اولا انما يثبت بما يثبت به حكم اصله فاذا كان حكم اصله ثابتا بعلة اخرى
وهي ما استنبطت من الاصل الاخير امتنع تعدية الحكم به في الفرع الاول مع عدم اعتباره كان
ذلك اثباتا للحكم المحيي للحس الخالي عن الاعتبار وهو محال ولو قلنا بجواز تعليل الحكم بعلتين
امتنع هنا لانه لا يمكننا اثبات الحكم في الاصل القريب الا بان نتوصل اليه بالعلة الناسخة
في النقيل ومتى توصلنا الى ثبوت تلك العلة امتنع تعليله بالعلة الناسخة في الفرع لان تلك العلة انما
عرفت بعد ان عرف تعليل الحكم بعلة اخرى وقد عرف ذلك كله كانت العلة الثانية عليهم الغى
فيمتنع التعليل بما هذا كله اذا كان حكم الاصل مقبولا من جهة المستدل ممنوعا من جهة المعترض
واما ان كان بالعكس كقول الحنفي في مثله مقيس النية اذا نوى النفل انه اتى بالمامور به فوجب ان يخرج عن
العهدة في الحج الواجب فان حكم الاصل لا يقول به الحنفي بل الشافعي فلا يصح من المستدل بنا الفرع عليه
لانه يتضمن اعترافه بالخطأ في الاصل لوجود العلة فيه من دون الحكم اما لو قال المستدل هذا هو عندي

بغير ما لا غيرها لم يثبت اعتبار الشرع له ضرورة ان الحكم الثابت ممتنع عنه الغاء فاذا ثبت الحكم صح صح

من قاعدة سابقة عامة وعلى كلي انقف به فيمتنع فيه القياس واما ان يكون قد شرع ابتداء او ولا
نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم التعليل سواء عقل معناه كرخص السفر ونحو المشقة او لا كالايمين
في القسامة ووجوب الدية على العاقلة ونحوه **تنبيه** يتفرع على ما جعل شرطا عند بعضهم دون بعض
وهو ستة **ا** زعم عثمان البتي انه لا يقاس على الاصل الا بعد ان يقوم دلالة على جواز القياس عليه
وخالفه الباقون لعموم فاعتبروا ولان ظن التعليل وحصوله في الفرع يقتضي ظن مساواة حكم الاول
حكم الفرع والعمل بالظن واجب ولعدم اشتراط الصحابة ذلك في قياساتهم كمسئلة الحرام و
الجد وغيرهما **ب** زعم بشر المريسي ان شرط الاصل انعقاد الاجماع على تعليل حكمه وثبوت
النص على عين تلك العلة وخالفه فيه الباقون لما تقدم ولما شرطا عن التنصيص على العلة
كان قول بشر هو الوجه **ج** قال قوم الاصل المخصوص بالحكم لا يجوز القياس عليه كقوله عليه
خمس يقتلن في الحرم قالوا لا يجوز القياس عليه لان التخصيص بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه
ولان جواز القياس عليه يبطل الحصر وجوزه الباقون للعموم وقد ورد القياس عنهم على الاشياء
الستة في الربوا **البحث** الثاني في القياس المركب ويعنى به ان يكون حكم الاصل متفقا عليه
بين المناظرين ويكون مختلفا فيه بين الامة ولا يكون حكم الاصل منصوصا عليه ولا مجمعا عليه
وهو اما مركب الاصل او الوصف فالاول ما اتفق فيه الخصمان على حكم الاصل واختلفوا في العلة
كقول الشافعي في مسئلة الحر بالعبد عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فان الاصل وهو المكاتب غير
منصوص عليه ولا مجمع عليه بين الامة لوقوع الخلاف في وجوب القصاص على قاتله وانما هو متفق
عليه بين الشافعي وابي حنيفة فالحنفي ان يقول العلة في المكاتب المتفق عليه جهالة المستحق للقصاص
من السيد او الورثة لا العبودية فان سلمت العلة بطل الحاق العبد به وان بطلت منعت الحكم
في الاصل لان الحكم فيه انما ثبت بناء على هذه العلة وقلت بوجوب القصاص في المكاتب فيمتنع
القياس لعدم انفكاكه عن عدم العلة في الفرع او منع الحكم في الاصل ولا يحذر في نفي الحكم لا
يسمى ابتداء من غير اخر لم يلزم منه مخالفة نص ولا اجماع وسمي هذا النوع قياسا مركبا لاختلاف الخصمين في علة الاصل
واعترض بانه لو كان علة التسمية ذلك اطرد في كل قياس اختلف في علة اصله وان كان منصوصا
عليه او متفقا عليه بين الامة وفيه نظر لعدم وجوب اطراد الاسم باطراد علته ويقال العلة

٢

على الحكم في الاصل وهو موجود في محل النزاع فيلزمك الاعتراف بحكمه والا فيلزم ابطال العلة ونقض
لتخلف الحكم عنه من غير مانع ويلزم من ابطال التعليل به امتناع اثبات الحكم به في الاصل فهو كالاول
في الفساد فان الخصم يقول الحكم في الاصل ليس مبنيا الا بناء على هذا الوصف ولان حاصل
ما ذكر يرجع الى الزام المعترض المخطئة في الفرع ضرورة تصويبه في اعتقاده كون الوصف
الجامع علة للحكم في الاصل المقيس عليه وهو غير لازم اذ ليس تخطئته في الفرع وتصويبه في التعليل
باولى من العكس وحينئذ لا يتم الالزام **القسم** الثاني ان يكون الحكم في المقيس عليه مخالفا لقياس
الاصول وقد اختلفوا فقال بعض الشافعية والحنفية يجوز القياس عليه مطلقا وقال الكرخي
لا يجوز الا لاحد امور ثلثه **ا** ان يكون قد نص على علة الحكم فان النص عليه كالتصريح بوجوب
القياس عليه **ب** ان يجمع الامة على تعليله وان اختلفوا في نفس العلة **ج** ان يكون القياس
عليه موافقا للقياس على اصول اخر والوجه ان الوارد بخلاف قياس على عرفه فوجب ان يرجح
المجتهد بين القياسين ويوضحه ان العموم اذا لم يمنع من قياس خصه فالاولى ان لا يكون القياس
مع العموم مانعا من قياس يخالفه لان العموم اقوى من القياس احتج المخالف بان الخبر يخرج
من القياس ما ورد فيه وما عداه باق على قياس الاصول واعترض بانه انما اخرج ما ورد فيه ف
دلت امارة على علته اقتضى اخراج ما شاركه في تلك العلة فليس بان لا يخرج لشبهه بالاصل
بالاصول باولى من ان يخرج لشبهه بالمنصوص عليه اما اذا كان غير مقطوع به فان لم يكن
علة حكمه منصوصة ولا كان القياس عليه اقرب من القياس على الاصول فالقياس على الاصول
اولى من القياس عليه لاولوية القياس على ما طريق حكمه معلوم على ما لا يكون الطريق معلوما وان
كانت منصوصة استوى القياسان لاختصاص القياس على الاصول بعلم طريق حكمه
وان كان طريق علته غير معلوم بل مظنون وهذا بالعكس فقد حصل لكل منهما مزية قوة واذا
عرفت ان شرط حكم الاصل ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس فاعلم ان المعدول به عن
سنن القياس اما ان لا يعقل معناه فاما ان يكون مستثنى من قاعدة كلية كقبول شهادة خزيمة صح
وحده فانه مع كونه غير معقول المعنى عن قاعدة الشهادة ادعى مستثنى كاعداد الركعات
ومن نصب الزكوة ومقادير الحدود والكفارات فانه مع كونه غير معقول المعنى غير مستثنى

الاصول كان مقطوعا به كان اصلا بنفسه لان المراد بالاصل في هذا الموضع ما تساوى القياس عليه العلة صح عدم صح صح

عامة صح

مستثنى صح

في التسمية اختلاف الخصمين في تركيب الحكم على العلة في الاصل فان المستدل يزعم ان العلة مستنبطة
من حكم الاصل وهي فرع له والمعترض يزعم ان الحكم في الاصل فرع على العلة وهي المثبتة وانه
لا طريق الى اثباته غيرها والمانع يستنبطها منه ولا هي فرع عليه ولذلك منع ثبوت الحكم
عند ابطالها وسمي مركب الاصل لانه نظر في علة حكم الاصل والثاني وهو مركب الوصف
ما وقع الاختلاف فيه في وصف المستدل عليه وجود في الاصل ام لا كقول المستدل
في تعليق الطلاق بالنكاح تعليق للطلاق قبل النكاح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق
فللخصم ان يقول لا نسلم وجود التعليق في الاصل بل هو تنجيز وان سلم انه تعليق منعت الحكم وقدمت
صحته كما في الفرع ولا يحذو من المنع لعدم النص والاجماع وسمي مركب الوصف لانه خلاف في نفس
الوصف الجامع اذا عرفت انسامه فنقول المجتهد ان كان له مدرك في ثبوت حكم الاصل غير
النص والاجماع فالقياس صحيح عند القائلين لانه غلب في ظنه صحة القياس فلا يكابر نفسه فيما
اوجبه ظنه وان لم يكن له مدرك غيرهما تعذر القياس لتعذر اثبات حكم الاصل واما المناظر
فاما ان يكون الخصم مجتهدا او مقلدا فان كان مجتهدا فظهر في نظره ابطال المدرك الذي بني
عليه حكم الاصل قد منع حكم الاصل ولا ينتهض بالقياس بالنسبة الى الخصم وان
كان مقلدا فليس له منع حكم الاصل بتخطيه امامه فيه لعجزه عن تقرير كلامه مع المستدل
لاحتمال ان يكون للماخذ لامامه غير ما عينه المعترض ولو كان فلا يلزم من عجز المقلد
عجز امامه لانه اعرف بوجه ما ذهب اليه وقيل انه وان كان لا يمكنه تخطئة امام المعترض
اما في اصل القياس او فرعه فليس للخصم تخطئة امامه في حكم الاصل دون الفرع وهو
خطاء لانه كما ليس للخصم تخطئة امامه في حكم الاصل دون الفرع فليس للمستدل تخطئة
امام المعترض في الفرع دون الاصل ولا اولوية لاتي التخطئة في الفرع اولى لوقوع الخلاف
بين امام المستدل وامام المعترض بخلاف حكم الاصل لانا نقول كما وقع الخلاف في الفرع
الثالث في الفرع ويشترط فيه امور
اولى من موافقة المخالف في الاصل البحث
ان يوجد فيه مثل علة حكم الاصل من غير تفاوت لا في الماهية ولا في الزيادة ولا النقصان لان
القياس التعدية من محل الى اخر وانما يحصل اذا كان الحكمة المنشئة في الفرع مثل المنشئة في الاصل

بين الامامين فكذا وقع في الاصل بين الائمة المستدل لعدم الاجماع فيه وليس موافقة امام المعترض في الفرع بلغ مقابله

م م م م

ولا ينتقض بقياس العكس لما بينا ان قياس العكس عبارة عن التمسك بنظم التلازم
ابتداء ثم اثباتنا مقدمة الشرطية بقياس الطرد وفيه نظر لان العلة لو كانت موجودة في
الفرع ازيد كان ثبوت الحكم فيه اولى ب ان يكون خاليا عن معارض راجح يقتضي نقيض ما اقتضته
علة القياس ان جوز تخصيص العلة والا فلا حاجة الى اشتراطه ج ان يكون علة الفرع مشاركة
لعلة الاصل اما في عينها كتعليل تحريم شرب النبيذ بالشدة المطربة لان التعدية انما تثبت لو شارك
الفرع الاصل في عموم علته او خصوصها د ان تماثل حكم الفرع حكم الاصل في عينه كوجوب
القصاص في النفس المشترك بين المثقل والمحدد او جنسه كاثبات الولاية على الصغيرة
في نكاحها قياسا على اثباتها في مالها فان المشترك جنس الولاية لا عينها ولولاه بطل
القياس لان شرع الاحكام ليس مطلوبا لذاته بل لافضائه الى مقاصد العباد سواء
ظهر المقصود او لا فاذا ماثل حكم الفرع الاصل علمت المماثلة بين ما يحصل به من المقصود
وما يحصل من حكم الاصل لاتحاد الوسيلة اما لو خالف حكم الفرع حكم الاصل مع انه الى
الافضاء الى المقصود فافضاؤه الى الحكمة المطلوبة يجب ان يكون مخالفا لافضاء حكم الاصل
اليها دالمخالفة بينهما في الافضاء اما ان يكون لزيادة في افضاء حكم الاصل اليها فلا
يلزم من شرع الحكم في الاصل رعاية الاصل للمقصود وزيادة الافضاء اليه شرع حكم الفرع
المخالف لاصل المقصود دون زيادة الافضاء اليه لان زيادة الافضاء الى المقصود مقصودة
العقلاء او في افضاء حكم الفرع وهو ممتنع بالاتفاق على امتناع ثبوت مثل حكم الفرع
في الاصل وعند ذلك نص الشارع على حكم الاصل دون حكم الفرع يدل على ان حكم الاصل
اقضى الى المقصود من حكم الفرع اذ لو كان حكم الفرع اقضى لكان اولى بان ينص عليه واعترض
بان هذا نوع الاختلاف في الاحكام الشرعية وهو باطل عند الاشاعرة لان حكم الله تعالى
كلامه وذلك لا اختلاف فيه في نفسه وانما تعلقاته وتقسيمه بالوجوب والتحريم من حيث
هو كلام الله تعالى واحد لا اختلاف بينها وان اختلفا في الخارج كالاثم على الترك او على الفعل
بسبب اختلاف محل الخطاب وذلك لا يوجب اختلاف ماهية الحكم كاشتراك الصلوة
والصوم في الوجوب والقتل والزنا في التحريم سلمنا الاختلاف ولكن يجوز ان يكون افضاء حكم

بالشدة المطربة المشتركة بين النبيذ والخمر في جنسها كتعليل وجوب القصاص في الاطراف بجامع الجناية المشتركة

م م

حكم الفرع الى المقصود اتم من افضاء حكم الاصل اليه ولا يلزم التنصيص عليه لجواز قصد التنبيه
بالادنى على الاعلى او يحتمل وجود مانع من التنصيص عليه لا وجود له في حكم الاصل واجيب
بان حكم الشرع ليس مطلق الخطاب بل المتين بتعلق خاص فاذا اختلفت التعلقات اختلفت
الاحكام لدخولها في حقيقتها ولو كانت فائدة تخصيص الحكم الاصل بالتنصيص عليه التنبيه به
على حكم الفرع لكان حكم الفرع ثابتا بحكم المفهوم لا بالقياس وبيانه لثبوته في الاصل وهو ممتنع
والمانع من التنصيص مختلف لانه اما ان يكون من لوازم صورة الاصل او من لوازم مثل حكم الفرع
او من لوازم اجتماع الامرين فان كان الاول لزم منه امتناع اثبات حكم الاصل ومن لوازم
اثبات حكم الفرع تحقيق الاولى من زوته كون مقصوده ادنى من مقصود حكم الفرع
على ما وقع به الفرض وان كان الثاني لزم منه امتناع ثبوته في الفرع ايضا ضرورة
ان ما هو المانع من اثباته في الاصل من لوازم نفس ذلك الحكم وان كان الثالث
فالاصل عدمه وفيه نظر لما تقدم من ان التعلق حادث لانه اضافة متاخرة عن المتعلق
الحادث فلا يكون جزء من حكمه تعالى لقدمه عندهم ح قال بعضهم يجب ان يكون
حصول العلة معلوما لا مظنونا والباقون على خلافه لعموم فاعتبروا ولان القاضي يحد
الزاني والسارق عند الظهور له ويقضي بحجوبه مع عدم علمه بوجود الزنا لان
الشهادة تفيد الظن لا العلم ولانه قد حصل ظن التعليل بذلك الوصف وظن وجوده
في الفرع فيحصل ظن ان الحكم في الفرع مثل الحكم في الاصل فيجب العمل عليه وقال
ابو هاشم حكم الفرع يجب ان يكون منصوصا عليه اجمالا حتى يدل القياس على تفصيله في
الجملة ولولا ورود الشرع بتوريث الجد والا لما استعمل الصحابة القياس فيه مع الاخوة
خالفه الباقون لان الادلة لا تقتضي ذلك ط يشترط ان لا يكون الفرع منصوصا عليه
و الا لثبت حكمه بالنص لا بالقياس فان وجد فيه نص جاز ان يستدل عليه بالقياس عند
من جوز تراد في الادلة على مدلول واحد ومنعه بعضهم لان معاذا انما عدل
الى الاجتهاد بعد فقد النص فلا يجوز استعماله مع وجوده ولان الدليل على بطلان
العمل بالقياس لافادته الظن المنهي عن اتباعه ترك العمل به في غير المنصوص للحاجة

في الاصل م

في الفرع م

يكون م

الحاجة فيبقى المنصوص على الاصل واجيب بدلالة قصة معاذ على جواز التمسك بالقياس
عند فقد النص فاما عند وجود النص فلا دليل فيه على جوازه ولا على بطلانه واعترض بان جواز
القياس فيها معلق بعدم وجدان النص بكلمة ان والمعلق بالشرط بكلمة ان عدم عند عدمه
وفيه نظر لان المعلق ليس جواز القياس بل فعل الاجتهاد لانه قال فان لم تجد اجتهد رأيي
وهو يدل على انه اذا وجد لا يجتهد اما انه لا يجوز فلا البحث الرابع في الاحكام المتعلقة
بالحكم وفيه مطالب الاول في القياس في العقليات ذهب اكثر المتكلمين الى صحة القياس
في العقليات ذهب اكثر المتكلمين الى صحة القياس في العقليات ومنه نوع يسمى الحاق الغائب
بالشاهد ولا بد فيه من جامع عقلي اما العلة كقول الاشاعرة العالمية شاهدا معللة بالعلم
فوجب في الغائب ذلك واما الحد كانه قال حد العالم شاهدا من له العلم فيجب طرد الحد
في الغائب واما الشرط كاشتراط العلم شاهدا من له العلم كذا مشروطا بالحيوة شاهدا فكذا
الغائب واما الدليل كما في التخصيص والاحكام بدلالة شاهدا على الارادة والعلم فكذا
في الغائب واقواها العلة ويتوقف القياس بها على مقدمتين التعليل بالعلة ووجودها
في الفرع فان حصل العلم بالمقدمتين حصل العلم بثبوت الحكم في الفرع وان كانت احديهما ظنية
كان الحكم فيه ظنيا وانما قلنا بحصول العلم عند حصول المقدمتين لانه اذا ثبت تاثير ذلك
المعنى فاما ان يعتبر في المؤثرية حصوله في صورة الاصل فيلزم ادخاله فيه فيكون المعنى هناك
في تمام العلة اذ سواه نائبه كلما لا بد منه في المؤثرية واما ان لا يعتبر فيلزم التعليل في الفرع
والا لكان في الاصل تمام العلة وسلنا ما الحكم وهو في الفرع تمام العلة وليس مستلزما
فيكون ترجيحا من غير مرجح لعدم اختلافه في الصورتين لا باعتبار نفس الشيء كان ولا
باعتبار تجرده لانه لم يكن ولا فرق في العقليات وعليها لا يقال حاصله الاستدلال
بحصول العلة على حصول المعلول وليس ذلك لانا نقول بل هو القياس فانا لما رأينا
الحكم في صورة ثم دل الدليل على ان المؤثر هو كذا ادعي حصوله في الفرع حصل علم
ثبوته فيه نعم تعيين المقدمتين مشكل لان الحاصل في الفرع وان كان مثل الحاصل
في الاصل لكن لا بد من مغايرة بماهيته وهويته والا لاتحدا شخصا فجاز ان يكون التعيين

قال م

موثرية م

بقياس م

مدخل في العلية في الاصل او في المناسبة في الفرع وقد استدل المتكلمون على تقبيح العلة
بوجوه ١ التقسيم غير الحاصر لعقولا على انفسنا فلم نجد وقسما اخر وهو دليل
العلم كالمبصر اذ لو كان هاهنا في الدار مطلوب بعد النظر لوجب ابصاره فانه يقطع بعدمه
وهو ضعيف اذ كثير من الموجودات غير معلوم لنا بعد الطلب والبحث والقياس على البحث
خال عن الجامع ومعه فهو اثبات القياس بنفسه ب الدوران الخارجي وقد تقدم ضعفه
ح الدوران غير الخارجي كقولهم متى عرفنا كون التكليف امرا بالمحال عرفنا قبحه وان
جهلنا غيره ومتى لم نعرف كونه امرا بالمحال لم نعرف قبحه وان عرفنا جميع الصفات فقد
دار العلم بقبحه مع العلم بكونه امرا بالمحال في الذهن وهذا الدوران الذهني يفيد
الجزم باستناد القبح الى الامر بالتكليف وهو يشتمل امرين ١ انه لا يلزم من علم الامر يا
لتكليف العلم بقبحه لو لم يعلل قبحه بكونه امرا بالتكليف ب انه لم يلزم من علم باقي صفاته
العلم بقبحه لو لم يؤثر باقيها في القبح ولا يتعين الدلالة عليها لانه لا ينقض بان ويتنقض با لبنوة
فان العلم بابوة شخص يستلزم علم بنوة آخر وبالعكس مع استحالة تعليل احدهما بالاخر
الاخر لوجوب مقارنتهما وتقدم العلة واما ح فلانه يمكن القطع بان معرفة ساير الصفات
لا يحصل معها علم القبح الا بعد معرفة جميع الصفات اذ لو جوزنا وجود صفة لا نعرفها
جوزنا وجوب العلم بالقبح عند العلم بها ومع التجويز لا يتم المقدمة سلمنا عدم لزوم
علم القبح من العلم بساير الصفات فلم قلت انه يدل على ان ساير الصفات ليست مؤثرة
في القبح وهاتان المقدمتان اخذوهما من الفلاسفة فان العلم بالعلة علة علم المعلول
وكل ما هو علة للقبح يلزم من العلم به العلم بالقبح وزعموا ان اليقين بوجود المعلول
انما يحصل من العلم بعلته فما لم يلزم علم القبح عند علم كونه امرا بالتكليف علمنا ان العلة
القبح ذلك وهاتان المقدمتان قد بينا ضعفهما في كتاب النهاية المطلب الثاني في القياس
في اللغة اما الكلام في اللغة فقد سبق البحث في ذلك في اول الكتاب والذي تعلقت هذه المسئلة
بالقياس واهملنا بعض الحجج من الجانبين اثبتنا هاهنا انهم قال ابن جني في الخصائص انه
قول اكثر علماء العربية كالمازني وابي علي الفارسي وهو قول ابن سريج ولكن منعه

الشافعية وجمهور الحنفية احتج الاولون بوجوه ١ عصير العنب لا يسمى خمرا قبل
الشدة فان حصلت سمي به فاذا زالت زال فالحصل ظن ان علة ذلك الاسم هو الشدة فاذا رايناها حاصلة
في النبيذ حصل ظن بثبوت الاسم لظن وجود علته واذا حصل ظن انه يسمى خمرا وعلمنا او ظننا تحريم
الخمر حصل ظن ان النبيذ حرام والطرفية توجب الحكم بحرمة النبيذ اعترض بان الدوران
يفيد ظن العلية فيما يحتملها وهنا لم يوجد الا احتمال لعدم المناسبة بين شيء من الالفاظ
وشيء من المعاني فاستحال ان يكون للحرف داعيا للواضع الى التسمية سلمنا ظن العلية لكن
انما يلزم من وجودها في الفرع حصول الحكم فيه لو جعلها الشرع علة فانه لو قال اعتقت
غانما لسواده لم يعتق سودان عبيده لان ملحها الاسان علة الحكم لا يجب ان يتفرع عليه
الحكم في صورة وجوده فكذا هاهنا لا يلزم من كون الشدة علة الاسم حصوله في صورة وجود
الشدة الا اذا عرف ان الواضع هو الله تعالى واجيب عن ١ انه لا يمكن جعل المعنى علة الاسم
اذا اريد العلة بالداعي او المؤثر ويمكن لو اريد المعرف كما جعل الدلوك علة لوجوب الصلوة
لا بمعنى انه مؤثر او داع بل انه معرف وفيه نظر لان المعرف انما يجب وجود المعرف معه لو استند
التعريف الى الله تعالى اما الاخير فلا دعوى ب ان اللغات توقيفية وهو ممنوع لما تقدم وهو
اعتماد للمازني والفارسي ان اهل اللغة اجمعوا على رفع كل فاعل ونصب كل مفعول وكذا وجوه
الاعرابات لم يثبت الا قياسا لا نعرف لما وضعوا بعض الفاعلين واستمر وفيه علم انه لو نقل لكونه فا
عل والنصب لكونه مفعولا ولا حاصه وجود فلا يعني بل يرتفع و لا مفعول بل ينتصب لجواب
يخالف المعلول لمانع وهو غير قادح في العلة عند من جوز تخصيصها ومن منع يجعل انتفاء المانع
جزءا منها وفيه نظر لان التعميم ليس بالقياس بل بالنص كاسماء الاجناس ح اجماع اهل العربية
على رفع ما لم يسم فاعله تشبيها بالفاعل في اسناد الفعل اليه وهذا ينقله النحاة من البصريين والكوفيين
ويعللون احكام الاعراب باكثر اشبه بالفاعل في اسناد الفعل اليه ذلك فكذا تشبيهه في
الاعراب واجماعهم في اللغة حجة وفيه نظر فان النحويين لم يدعوا التعليل في الوضع بل ذكروا
وجه الحكمة احتج الاخرون واجماعهم في اللغة حجة بوجوه ١ قوله تعالى وعلم آدم
الاسماء كلها دل على ان الاتحاد باسرها توقيفية فلا يثبت شيء منها بالقياس ب لو صرح اهل

اهل اللغة وقالوا قيسوا لم يجز القياس كقوله اعتقت غانما لسواده ثم يقول قيسوا فانه لا يجوز فاذا لم يصرح
حتى الفرع بالاولى الا القياس فرع التجوز مع انه لم ينقل عن اهل اللغة تعرفه ان اولي ح القياس انما يجوز عند
تعليل حكم الاصل المتوقف على المناسبة وهي منفية بين اللفظ والمعنى وان اشتبه التعليل ...
التعليل اشبه القياس د وضع اللغة ينافي جواز القياس فانهم لم يطردوا الاسماء مع ...
الاتفاق فيما يظن علة فقد سموا الفرس الاسود ادهم ولم يسموا الحمار الاسود به وسموا الفرس الابيض
اشهب دون الحمار الابيض وصوت الفرس صهيلا وصوت الحمار نهيقا وصوت الكلب
نباحا والقارورة لاستقرار الماء ... الحمار الابيض للاستقرار وهو موجود في الحياض ف
الانهار مع انتفاء التسمية والخمر سمي باسمه لمخامرتها العقل ثم المخامرة حاصلة في الافيون
وغيره مع انتفاء الاسم والقطع في الانفس حذرا دون غيره اعترض على ١ انه تعالى لما بين
انه علم الكل توقيفا جاز ان يكون البعض توقيفا والبعض الاخر تنبيها بالقياس او ان آدم
علمها توقيفا وعلمنا ها نحن قياسا كالقبلة قد يدرك حسا واجتهادا وفيه نظر لان
المفهوم من التعليم التوقيف وبهذا نقول لم نعلمنى الجمع بل البعض واستنبطت منه البواقي
وعلمنا نحن القياس انما يصح ثبوت المناسبة وهي غير معقولة هنا لانا لا نعلم الدا
الى تخصيص الالفاظ ببعض المعاني ولم يضعوا علامة عليه بالقياس عليه مشاركة وعلى ب بادعاء
تواتر النقل عن اهل اللغة بانهم جوزوا القياس فان كتب النحو والتصريف والاشتقاق مشحونة
بالاقيسة واجمع العلماء على وجوب الاخذ بالقياس الا عند العدم امكان التفسير للقرآن والاخبار ب
الابلاك القوانين وعلى ح ان العلة هي المعرف لا الداعي ولا المناسب فلا يقدح عدم المناسبة
فيه وقد تقدم ضعفه وعلى د انه هذه الصورة لا تقدح في العمل بالقياس كصور النظام
والتحقيق ان اسم الخمر مثلا ان جعلته موضوعا للنبيذ باعتبار انه صادق عند تحقق الاسكار
وكاذب عند عدمه فيكون الاسكار علة في الوضع لم يجب التعدية لعدم وجوبها في الماخوذ
من الحكم كالقارورة والدوران وغيرهما فهذا اولى وان قلت انه موضوع الخمر لانه دفع
للاسكار وهو باطل لاستقلال الاشتراك والمجاز ح وان قلت انه علة لم يجب الاطراد
كما قلنا المطلب الثالث في منع القياس في الاسباب اختلف الناس في ذلك فذهب اكثر

سميت به صح

الشافعية الى جواز القياس في الاسباب ومنع منه ابو زيد والحنفية وهو الحق مثاله اثبات
كون اللواط سببا للحد بالقياس على الزنا لانا نقيس اللواط على الزنا في كونه موجبا للحد ان كان
لقولنا ان كون الزنا موجبا للحد لاجل وصف مشترك بينه وبين اللواط كان الموجب للحد هو ذلك
المشترك فيخرج وصفا الزنا واللواط عن السببية لان الحكم لما استند الى القدر المشترك استحال
استناده الى خصوصية كل واحد منهما فاذن شرط القياس بقاء حكم الاصل والقياس
في الاسباب ينافي بقاء حكم الاصل بخلاف القياس في الاحكام فان ثبوت الحكم في الاصل
لا ينافي التعليل بالمشترك وان كان لا لذلك بل قيل ان كون الزنا موجبا للحد ليس لوصف مشترك
بينه وبين اللواط استحال قياس اللواط عليه لانتفاء الجامع لا يقال الجامع بين الوصفين
لا يكون له تاثير في الحكم بل تاثير في علية الوصفين والحكم انما يحصل من الوصف لانا نقول
هذا باطل لان علة العلة صالحة لعلة الحكم فلا حاجة الى الواسطة وايضا الحكمة التي يكون
الوصف سببا لها هي الحكمة التي لاجلها يكون الحكم المرتب على الوصف ثابتا وح قياس
احد الوصفين على الاخر في حكم السببية لا بد وان يكون لاشتراكهما في حكمة الحكم السببية
وتلك الحكمة اما ان يكون منضبطة بنفسها غير مضطربة او خفية غير منضبطة فان كان
الاول فاما ان نقول بان الحكمة اذا كانت منضبطة صح التعليل بها فيكون مستقلا باثبات
الحكم المرتب على الوصف ولا حاجة الى الوصف المحكوم عليه بكونه سببا للاستغناء عنه
واما ان لا نقول فيمتنع التعليل والجمع بين الاصل والفرع بها ولا حاجة الى النظر الى خصوص
كل من الوصفين المحكوم على احدهما بالاصالة وعلى الاخر بالفرعية فان لم يكن منضبطة
بنفسها فالجمع بها ممتنع لاحتمال التفاوت بينها بين الاصل والفرع لاختلاف الحكم
باختلاف الصور والاشخاص والازمان والاحوال لانه لا يجوز ان يكون الجامع هو الحكمة
والتفاوت وان احتمل الا ان احتمال التساوي ارجح لان الحكمة يحتمل ان يكون في الفرع
مساوية لها في الاصل وان يكون راجحة وان يكون مرجوحة والمساواة ثابتة على الاولين
ولو فارجوحة ثابتة على الثالث ووقوع احتمال من اثنين اغلب من احتمال واحد بعينه
ثم ينتقض بجعل القتل بالمثقل سببا لوجوب القصاص قياسا على القتل بالمحدد وجعل

وان كانت خفية مضطربة وكانت منضبطة بضابط
انما هو السبب وهو القدر المشترك بين الاصل
والفرع صح م صح

اللواط سببا للحد بالقياس على الزنا والنية فى الوضوء شرطا لصحة الصلوة بالقياس على نية التيمم
كانا نقول ما ظهور التسادي فى الحكمة ان كان كافيا فى الجمع للجمع بين الاصل والفرع فى الحكم
المرتب على السبب ولا حاجة الى الجمع بالسبب وان لم يكن كافيا فهو المطلوب وما ذكروه من الا
الالزامات فلا وجه لها اما قياس المثقل على المحدد فليس فى السببية بل فى ايجاب القصاص
بجامع القتل العمد العدوان وهو السبب لا غير واما قياس اللواط على الزنا فانما كان ذلك
فى وجوب الحد بجامع الايلاج فى فرج مشتهى طبعا محرما شرعا وذلك هو السبب
مع قطع النظر عن خصوصيتي الزنا واللواط وكما قياس الوضوء على التيمم فلانما
هو فى اعتبار النية بجامع الطهارة المقصودة للصلوة وذلك هو السبب لا ان القياس
فى الاشتراط **المطلب** الرابع فى القياس هل يجري فى الحدود والكفارات والرخص
والتقديرات ام لا اختلف الناس فى ذلك فجوزه الشافعي ومنعه الامامية والحنفية
وكذا منع الكرخي من قطع القياس بالقياس ومن تعليل الكفارات واثبات كفارة اخرى
بقياس وسوى بين الكفارات الجارية مجرى العقوبات وبين ما لا يجري مجراها
~~وهو الحق لنا ان ما تقدم من بطلان القياس ان القياس انما يجري فى العقوبات وبين~~
~~ما لا يجري مجراها وهو الحق لنا انه حل ما تقدم من بطلان القياس~~ ان القياس انما يجري فى
الظن ويجوز خلافه شبهة فيندرء به الحد لقوله عليه السلم ادروا الحدود بالشبهات
والتقديرات كنصب الزكوة واعداد الركعات وتوقيت الصلوات غير معقولة المعنى
والعقل قاصر عن ادراكها فلا يهتدي اليها فلا يجري فيها القياس والرخص منحة من
الله تعالى فلا يعدى بها مواضعها والكفارات على خلاف الاصل لكونها منتقضة بما
بالنفي النافي للضرر وايضا الشرع اوجب القطع فى السرقة ولم يوجبه لمكاتبه الكفار
مع اولوية القطع فيه واوجب الكفارة فى الظهار لكونه منكرا وزورا ولم يوجبها فى الردة
مع انها اشد فحيث لم يجب ذلك فيما هو اولى علم امتناع القياس فيه احتجوا على ا بان الحكم
للتعدي من الاصل الى الفرع هو وجوب الحد والكفارة من حيث هو وجوب وهو
معقول وتقدم احتمال الخطاء فى القياس اذ انا قلنا كل مجتهد مصيب سلمنا احتمال

احتمال الخطاء لكن نمنع كون ذلك شبهة مع الظن لجواز اثبات الحدود والكفارات
بخبر الواحد مع احتمال الخطاء ~~لكن نمنع كون ذلك شبهة مع الظن~~ لما كان الظن فيه
غالبا وعلى **ب** انا عاينا منع الشرع من اجراء القياس فى بعض صور وجوب
الحد والكفارة وهو غير دال على المنع مطلقا والفرق بين السرقة ومكاتبة الكفار لان
داعية السرقة موجودة فى الاراذل وهم الاكثر فلولا شرع القطع عليه مفسدة السرقة
بخلاف مكاتبة الكفار والحاجة فى شرع الكفارة فى الظهار اكثر منها فى الردة لترتب شرع القتل
عليها وفى **ج** نظر لانا نسلم ان الوجوب معقول لكن ترتيب ذلك الوجوب على بعض
الافعال او قدر الواجب غير معقول وهو مطلوب القياس وفى **د** نظر لانا نمنع الشرع
اهمل القياس فيما وخالف بين الصور المتماثلة وماثل بين المختلفة ولم يجز فى موضع شيء
القياس فيه علمنا عدم جريانه احتج الاخرون بوجوه **ا** عموم قوله تعم فاعتبروا **ب** اطلاق
قول معاذ اجتهد رايي مع ان الرسول صلعم صوبه على اطلاقه **ج** حصول ظن الحكم فيجب العمل به
لوجوب الاحتراز عن الضرر المظنون وقد تقدم الجواب عن ذلك كله والثاني ان اقيس
الحنفية فى مسايل اما الحدود فقد كثرت اقيستهم فيها حتى تعدوها الى الاستحسان حيث
زعموا فى شهود الزنا ان المشهود عليه يجب رجمه بالاستحسان مع انه خلاف العقل فالعمل
بما يوافق العقل اولى واما الكفارة فقد قاسوا الافطار بالاكل على الافطار بالوقاع وقاسوا
قتل الصيد ناسيا على قتله عامدا مع تقييد النص بالعمد لانا نقول هذا ليس بقياس بل هو استدلال
على موضع الخلاف بحذف الفوارق الملغاة لانا نقول الدليل اما ان يتعرض لتعليل حكم الاصل
وان العلة اما المشترك او المميز وان الثاني لا يصلح للعلية فيجب الاول وهو يستلزم حصول
الحكم فى الفرع لم يتم الاستدلال وهو عين القياس واستخراج العلة بطريق السبر والتقسيم
وقيل ان ايجاب الكفارة بالافطار بالاكل والشرب ليس بالقياس على الوقاع لان العلة مومى
اليها فى قصة الاعرابي وهي عموم الافساد فالحكم فى الاكل والشرب يكون ثابتا بالاستدلال
لا بالقياس لا فتقار القياس الى النظر الى حكم الاصل الذي هو احد اركان القياس لضرورة
اعتبار العلة الجامعة والعلة اذا كانت منصوصة او مومى اليها فقد ثبت اعتبارها

بخط والد الروايا ص

اعتبارها بالنص لا بحكم الاصل ومهما كان الحكم فى الاصل غير ملتفت اليه فى اعتبار العلة لا
لاستقلال النص باعتبارها فلا يكون حكم الفرع ثابتا بالقياس لافتقار العمل بالقياس الى
النظر الى حكم الاصل ولا نظر هنا اليه لكفاية دلالة النص فى الوقاع على الحكم وعلى العلة والحكم
فى الفرع اذا ثبت بعلة منصوصة لا يكون حكما بالقياس ولا بالنص لعدم دلالة النص عليه
وان دل على العلة ولا اجماع لوقوع الخلاف بل بجهة عامة هي استدلال واما المقدرات
فقد قاسوا فيها حتى ذهبوا الى تقديراتهم فى الدلو والبير واما الرخص فقد بالغوا
فى القياس فيها فان الاقتصار على الاحجار من اعظم الرخص ثم حكموا بذلك فى جميع النجاسات
سواء كانت نادرة او معتاده وانتهوا فيها الى نفي ايجاب استعمال الاحجار وقالوا العاصي
بسفره يترخص فاثبتوا الرخصة بالقياس مع ان القياس ينفيها فان الرخصة اعانة والمعصية
لا يناسبها **المطلب** الخامس فى النفي والحكم القطعي هل يثبت بالقياس ام لا اختلفوا فى
النفي الاصلي هل يمكن التوصل اليه بالقياس ام لا بعد اتفاقهم على اكتفاء حكم العقل فيه بالاستصحاب
~~والوجه استعمال الاحجار وقالوا العاصي بسفره يترخص فاثبتوا الرخصة بالقياس مع ان القياس~~
~~ينفيها فان الرخصة اعانة والمعصية لا يناسبها **المطلب** الخامس فى النفي والحكم القطعي~~
~~هل يثبت بالقياس ام لا اختلفوا فى النفي الاصلي هل يمكن التوصل اليه بالقياس ام لا بعد اتفاقهم~~
~~على اكتفاء حكم العقل فيه بالاستصحاب~~ والوجه امتناع قياس الدلالة فيه لا العلة الا
لاستدلال بعدم الاثر والخواص على عدم العلة المجزية الخاصة والاشتراك الا الاصلي حاصل
قبل الشرع فلا يعلل بوصف يوجد بعده لكن اعترض بان علة الشرع انما هي بمعنى المعرف
ويجوز تاخر الدليل عن مدلوله وعدم الما هو فى العدم خاصة اما الاعدام فهو حكم شرعي
يتجدد فجاز جريان القياس فيه واما ما طريقه العلم فقد اختلفوا فى جواز استعمال القياس
فيه والضابط انه ان امكن حصول اليقين بالعلية وحصولها فى الفرع حصل العلم القطعي
بمساواة حكم الفرع حكم الاصل وجاز للتكليف الشرعي به لكن الاشكال فى تحصيل
العلم بها فى الاحكام الشرعية ثم ولكا ما طريقه الظن فالاجماع بين القايسين على جواز استعمال
القياس فيه **المطلب السادس** فى انه هل يمكن اثبات اصول العبادات بالقياس ام لا

ام لا اختلف الناس فى انه هل يمكن اثبات اصول العبادات بالقياس اما الامامية فالمنع منه عندهم
ظاهر وهو انفهم علي ذلك الجبائي والكرخي عليه انه لا يجوز اثبات الصلوة بايماء الحاجب بالقياس
ويمكن حمل الخلاف على وجهين **ا** ان يقال لو شرعت الصلوة بايماء الحاجب لبينه النبي عم
بيانا ظاهرا ونقله اهل التواتر الينا حتى يصير معلوما لنا قطعا فلما لم يكن كذلك علمنا بطلان
القول بها ويبطل بالوتر عند الحنفية فانه واجب عندهم مع عدم القطع بوجوبه لا
بل لو جوزنا فى ذلك عدم بلوغه التواتر فلعله صلعم اوجب صوم شوال وان لم ينقل ذلك بطل
بلوغ التواتر لانا نقول للعلم وهذا لاجماع **ب** ان يقال لا يبقى العلم قطعا على تقرير الشرع فيه لكن
يمنع من استعمال القياس فيه وهو تحكم محض لانه اذا جاز الاكتفاء بالظن كفى القياس مع
الاستدلال بعموم فاعتبروا وهذا الابرم الامامية بل الحنفية خاتمة **تمة** تشتمل على مسايل **ا** قال
ابو اسحق الشيرازي لا يجري القياس فيما طريقه العادة والخلقة كاقل الحيض والنفاس والحمل
واكثرها لعدم العلم باسبابها وعلم ظنها فيجب الرجوع فيها الى قول الشارع **ب** لا يجوز
اثبات القياس بما لا يتعلق به عمل كدخول النبي عم مكة بقتال او صلحا وقرانه وافراده فان القتال
هذه يطلب لتعرف لا ليعمل بها ولا يجوز الاكتفاء فيها بالظن **ج** القياس الوارد بخلاف النص المتواتر
مردود ان نسخه اجماعا او خصصه بخلاف سبق فى العموم وبخلاف الاحاد يقدم حكمه **د** يجوز
التعبد بالنص فى جميع الاحكام وهو ظاهر بل هو الواجب عند الامامية فانه نص على جميع
الاحكام لجملة لا دخلت تفاصيلها فيها كالنص على البيع فيندرج فيه كل بيع وكذا النص على تحريم الربو
فيندرج فيه كل ما صدق عليه اسم الربو ولا يجوز التعبد بالقياس فى كل الاحكام عند الاشاعرة لا
لتوقفه على ثبوت الحكم فى الاصل واحكام الاصول شرعية عندهم لان العقل انما يدل على البراءة الا
الاصلية فقاعدها لا يثبت الا بالشرع فلو كانت تلك الاحكام مثبتة بالقياس دار واما
المعتزلة فلما كان العقل لا يهتدي الى ادراك جميع الاحكام وانه لا بد له من كاشف شرعي لا جرم امتنع ذلك
عندهم ايضا **ه** ذهب شاذ الى جواز اجراء القياس فى جميع الاحكام الشرعية لانها
جنس واحد ولهذا يدخل جميعها تحت حد واحد وهو حد الحكم الشرعي وسبيل فيه وقد جاز
على بعضها ان يكون ثابتا بالقياس والجائز على بعض المتماثلات جائز على الجميع وهو باطل لا يجيع

وبني الكرخي ص

في حاشيه ص

ذكروه من ص

الاحكام الشرعية وان دخلت تحت حد الحكم الشرعي وكان الحكم الشرعي من حيث هو هو حكمًا شرعيًا
جنسا لها عن انها متنوعة مختلفة باموره موجبة لتمايزها واختلافها لجواز اسناد ما جاز
عليها الى جانب التعيين والاثبات لا الى المشترك وقد بينا عدم جواز اجرائه في الاسباب
والشروط مع ان وصف السببية والشرطية عند الاشاعرة شرعي ولان من المعاني ما ليس يحقق
المعنى كضرب الدية على العاقلة ونحوه ما كان كذلك فاجراء القياس فيه متعذر لتوقفه على تعقل
علة حكم الاصل وتعديتها الى الفرع الفصل السابع في الاعتراضات وهي مع كثرتها ترجع
الى منع المقدمات في المقدمات والمعارضة في الحكم بذكر دليل يدل على نقيض دعوى المستدل اما
المناقشات الجدلية والمؤاخذات والمعارضة اللفظية فهي عن التحقيق بمعزل وانما الذي نبحث عنه
في هذا الكتاب ما يكثر نظر المحققين فيه وهي خمسة وعشرون اعتراضا الاول الاستفسار
وهو السؤال عن معنى اللفظ وطلب شرح دلالته وانما يحسن هذا النوع من الاعتراض اذا كان
اللفظ مشتملا على اجمال بحيث يتردد بين محتملين او ازيد تردد على السواء او على غرابة يحتاج
السامع معها الى الاستفسار ليحصل له الوقوف على المعنى وعلى السائل بيان ذلك ليصح سؤاله لان
شرط قبول الاستفسار الاجمال والغرابة لا يكفي ظهور الدليل شرط في صحته وانما الظهور اذا لم
يكن اللفظ مجملا فنفي الاجمال اذن شرط في الدليل وبيان شرط الدليل على المستدل لا المعترض
لانا نقول ظهور الدليل وان كان متوقفا على نفي الاجمال غير ان الاصل عدم الاجمال وسؤال
الاستفسار يستدعي الاجمال المخالف للاصل فكان بيانه على المستفهم ولو قال اني لا افهم منه
شيئا فيكون مجملا او غريبا فان كان اللفظ ظاهرا مشهورا عند اهل اللغة والشرع لم يسمع منه لانه
الى العناد اذ الغالب عدم خفائه عليه اما بيان الاجمال والاشتراك صح سؤاله ويكفي السائل
بيان تردد اللفظ بين احتمالين من غير احتياج الى بيان التسوية بينهما لان الاصل عدم الترجيح
ولعسر قدرته على بيان التسوية وقدرة المستدل على الترجيح لو قال اللفظ مستعمل في كلا المعنيين في
التفاوت يستدعي ترجيحا ما وحواب هذا السؤال في دفع الاجمال الجملة
التفسير ان عجز عن ابطال غرابته في دفع الاجمال بجهة الاشتراك منع تعدد محامل اللفظ ان امكن او
بيان الظهور في مقصوده اما بالنقل عن اهل اللغة او الشرع او ببيان انه مشهور فيه والشهرة دليل

دليل الظهور في مقصوده اما بالنقل عن اهل اللغة والشرع او بقرائن معه او بنفسه
ولو قال يلزم ظهوره في احدهما دفعا للاجمال او قال يلزم ظهوره فيما قصدت لعدم ظهوره
في الاخر اتفاقا فقد اختلف فيه فصوبه بعض اهل النظر دون بعض بناء على ان المجاز هل
هو اولى من الاشتراك اولا الاعتراض الثاني فساد الاعتبار ويشبه ان يكون حاصله
راجعا الى المنازعة في الاحتجاج بجنس الدليل المذكور كما لو استدل المحل بالقياس على ما فيه نص فيقول
الخصم ما ذكرته فاسد الاعتبار اي انك اعتبرت ما لا يصلح ان يكون دليلا وحاصله منع اعتبار
ما ذكره من القياس في اثبات الحكم عليه لا لفساد في وضع القياس وتركيب مقدماته كما لو كان القياس
النص فانه فاسد الاعتبار لعدم صحة الاحتجاج به مع النص المخالف له وهذا القرب في التمثيل
من قياس الكافر على المسلم في صحة الظهار وقياس الصبي على البالغ في ايجاب الزكوة من جهة ظهور
الفرق بين الاصل والفرع وكذا كل قياس ظهر فيه الفارق لان كل قياس ثبت النص على خلافه كان
باطلا وهذه الامثلة يرجع الى ابداء الفارق بين الاصل والفرع وهو سؤال مغاير لسؤال
فساد الاعتبار وسيأتي وجواب هذا السؤال من وجوه ا الطعن في سند النص ان
امكن ب منع الظهور اي كون النص ظاهرا في مقصود السائل ج التأويل د القول
بالموجب وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع ومن جملته حذف صوري غير مشهوره ه المعارضة
بنص اخر مثله ليسلم القياس الاول و او يبين ان القياس من قبيل ما يجب ترجيحه على
النص المعارض له ببعض وجوه الترجيحات كقول الشافعية في مسئلة تارك التسمية ذبح
من اهله في محله كناسي التسمية فيعترض الحنفي بقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فيقول
المستدل انه مأول بذبح الكفار بدليل حديث ذكر الله على قلب المؤمن وان لم يسم او يرجح
الفرع وهو المتذكر على الاصل وهو الناسي لان المتذكر اقرب الى مقصود الذكر من
الناسي وذبح الناسي مخصوص بالاتفاق فذبح المتذكر اولى ومثال الجواب بالقول بالموجب
ان اعترض المعترض بالاية بان يقول هذا ذبح لم يذكر اسم الله عليه وما لم يذكر اسم الله عليه
لا يحل اكله فلو لم يكن المعترض الصغرى يسلم المستدل الاية ويمنع في حصول المقصود فان
ابدى المعترض فارقا بين الاصل والفرع كان ذلك سؤالا اخر وهو من قبيل المعارضة في الاصل
او الفرع لا من فساد الاعتبار الاعتراض الثالث فساد الوضع ويشبه ان يكون حاصله

يرجع الى المنازعة في دلالة الدليل في محل الاستدلال بعد الموافقة على كونه دليلا في جنسه
وقد ضرب له امثلة ثلثة ا دعوى وقوعه فيما لا يمكن تعليله كما اذا استدل الشافعي
في الحدود والكفارات على الحنفي فان له ان يقول القياس انما هو فرع تعقل العلة
في الاصل وحكم الاصل غير معقول ب دعوى وقوعه في مقابلة النص فيكون باطلا
اذ الظن المستفاد من النصوص اكثر من الظن المستفاد من الاقيسة ولا وجه للاحتجاج
به ج دعوى استعقاب الوصف نقيض الحكم كما لو قيل في مسئلة النكاح بلفظ
الهبة ما ينعقد به غير النكاح لا ينعقد به النكاح كالاجارة وفي معنى هذا كل تعليل
اوجب نفي التوسيع من التوسع والتخفيف من التغليظ والاثبات من النفي وبالعكس
بان يقول ما ذكرته يشعر بنقيض حكمك لان انعقاد ذلك غير النكاح يقتضي انعقاد النكاح به
لا عدم الانعقاد فان الاعتبار يقتضي الاعتبار لا عدمه وعلى هذا كل فاسد الوضع فاسد
الاعتبار وليس كل فاسد الاعتبار فاسد الوضع لان القياس قد يكون صحيح الوضع وان كان
اعتباره فاسدا لان النظر في الاعم يجب ان يتقدم على النظر في الاخص لاشتماله على ما اشتمل عليه
وزيادة واقرب الامثلة الثاني فان حاصل الاول يرجع الى المطالبة ومنع التأثير
وحاصل الثالث يرجع الى منع التأثير للمعارضة والجواب عن النوع الاول بيان كون القياس
حجة على وجه يعد محل الاستدلال وموضع معرفة ذلك الاصول وعن الثاني بالجرح
بما يبعده ظاهرا بطريق من الطرق المبينة اولا او ان يبين رجحان الالتجاء اليه على ما ادعى
ظاهرا من كتاب او سنة ان امكن ذلك وعن الثالث بيان كونه مناسبا
للحكم من جهة اخرى لكن لا يكفي الاقتصار على ذلك ما لم يترجح في مناسبة المعترض
او ان يرجح ما ذكره على ما ذكره المعترض هذا كله اذا كان ما ابداه المعترض من المناسب معتبرا
والا يكفي المستدل بيان المناسبة وقران الحكم بها لا غير واذا عرف ما قرر في فساد الوضع
فللقائل ان يقول اقتضاء الوصف لنقيض الحكم المترتب عليه ان ادعى انه مناسب لنقيض الحكم
من الجهة التي تمسك بها المستدل لزم منه كون وصف المستدل غير مناسب لحكمه ضرورة
كون الوصف الواحد لا يناسب حكمين متقابلين من جهة واحدة الا انه يرجع الى القدح في المناسبة
وعدم التأثير لا سؤال اخر وان كان ذلك من جهة اخرى لم يمتنع مناسبة وصف المستدل

المستدل للحكم من الجهة التي تمسك بها لانه لا يخلو اما ان يكون جهة المناسبة لنقيض الحكم معتبرة
في صورة اولا فان لم يعتبر كان ما يبديه المستدل من جهة المناسبة كما يأتي في دفع السؤال
ضرورة كونها معتبرة ومناسبة المعترض غير معتبرة وان كانت مناسبة المعترض معتبرة فان اورد
المعترض في معرض المعارضة فقد انتقل عن سؤاله الاول الى سؤال المعارضة ووجب على المستدل
الترجيح لما ذكره ضرورة التساوي في المناسبة والاعتبار وان لم يورد ذلك في معرض المعارضة
ولم يقتصر على السؤال الاول فلا يحتاج المستدل الى الترجيح لكونه خاصا بالمعارضة وقيل فساد الوضع
كون الجامع قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم كقول الشافعي في مسح الرأس يسن فيه التكرار
كالاستطابة فيرد ان المسح معتبر في كراهة التكرار على الخف وجوابه ببيان المانع كتعرضه للتلف
وهو نقض لانه يثبت النقيض فان ذكره باصله فهو القلب فان بين مناسبته للنقيض من
غير اصل من الوجه المدعى فهو القدح في المناسبة ومن غيره لا يقدح لامكان اشتمال الوصف
على جهتين ككون المحل مشتهى فانه يناسب الاباحة لاراحة الخاطر والتحريم لقطع اطماع
النفس ا الاعتراض الرابع منع حكم الاصل لما كان منع حكم الاصل من قبيل النظر في تفاصيل
القياس تأخر عما قبله من الاسولة لكونها نظرا في القياس من جهة الجملة لا التفصيل والنظر في الجملة
مقدم على النظر في التفصيل كقول الشافعي في ازالة النجاسة بالخل مائع لا يرفع الحدث فلا يزيل حكم
النجاسة كالدهن فيقول الحنفي امنع الحكم في الاصل فان الدهن عندي مزيل لحكم النجاسة
وقد اختلف الفقهاء في انقطاع المستدل اذا توجه منع حكم الاصل عليه فقال قوم انه يكون
منقطعا لانه انتقال الكلام الى لا الى النزاع حكم الفرع لا على حكم الاصل فاذا منع حكم الاصل فان لم
يشرع في الدلالة عليه لم يتم مطلوبه وهو انقطاع وان شرع فقد ترك ما هو بصدده وعدل عما انشاه من
نصب الدليل على حكم الفرع ولانه مقصوده الا انه لا دلالة على حكم الاصل وكما يتوقف دليله على وجود
علة الاصل في الاصل وعلى وجودها في الفرع وعلى وصف العلية فكذا يتوقف على اثبات
حكم الاصل لانه احد اركان القياس وكما لا يمنع احد من تقرير القياس عند منع وجود علة
الاصل ومنع كونها علة فيه ومنع وجودها في الفرع باثبات مطلوبه والاستدلال على ما منع في
ذلك فكذا يجب ان لا يمنع هنا من الاستدلال على الحكم لتساوي الكل في افتقار القياس اليه

وقال اخرون ان كان المنع خفيا بحيث يخفى على اكثر الفقهاء لم يكن منقطعا لظهور عذره بخفائه وان كان ظاهرا فهو منقطع واختاره ابو اسحق الاسفراييني وقال قوم يتبع في ذلك عرف كل مكان وقع البحث فيه مصطلح اهله في ذلك وهو اختيار الغزالي وقال اخرون ان لم يكن له مدرك غير حال القياس لم يلتبس على القايل لا المطلوب بخلاف التطويل وهو ممتنع وان كان له مدرك غيره فان كان المنع خفيا موقع الفتح وقال ابو اسحق الشيرازي هذا المنع لا يسمع المستدل بل يجوز ان يقيس على اصل ولا يجب الدلالة عليه وهو بعيد فان الحجة ان قصد المستدل اثباتها لنفسه فلا وجه للمناظرة وان قصد اثباتها على الخصم لم يستقم اذ لا يقوم على الخصم مع منع الاصل وانما يقوم الاستغناء عن الدلالة على حكم الاصل اذا كان اللفظ الدال على الاصل عاما وهو اما ممنوع او عين كالدهن فلنا وان منع الحكم في الظاهر منه فهو غير ممنوع في الدهن النجس وعند ذلك فله ان يقول انما قست على الدهن النجس دون الطاهر وان كان قياسي عليهما فغايته القياس على اصلين وقد يبطل التمسك باحدهما فيبقى التمسك بالاخر واذا ذكر الدليل على موقع المنع قال قوم يكون المعترض منقطعا لسعيه فساد المنع وبعده الاعتراض منه على دليل المستدل لافضائه الى التطويل فيما هو خارج عن المقصود الاصلي فاول النظر ومنهم من قال لا يعد منقطعا وله المنع من الاعتراض على دليل المنع ولا يكتفي من المستدل بما ذكره دليلا والا لما كان لقبول المنع معنى بل الانقطاع انما يتحقق في حق كل منهما بالعجز عن اثبات ما يروم اثباته او نفي ما يروم نفيه واذا اثبت المستدل حكم الاصل فان كان نص شرطه ان لا يتناول حكم الفرع كما لو قال الارز مطعوم فيجري فيه الربوا كالبر فان الاثر يدل على ثبوت الحكم في الارز لقوله عليه السلم لا تبيعوا الطعام بالطعام لانه قياس المنصوص على المنصوص ولا وجه له وكذا ان اثبته بالاجماع وان طلب اثباته بالقياس قال قوم لم يكن له ذلك لان الجمع بين الحالتين ان كان بجامع يحل فليقس على المتفق عليه من غير توسط المختلف فيه اذ التطويل لغير فايدة عبث وان اختلف امتنع اللحاق اذ ليس من ضرورة تسليم الحكم في صورة وجد فيها علة الاصل تسليمه فيما لم يوجد فيه الاعتراض الخامس التقسيم وهو في عرف الفقهاء عبارة عن ترديد اللفظ بين محامل احدهما ممنوع والاخر

جاز والا فلا لما فيه من ارتكاب المحذور مع امكان التوصل الى المطلوب دونه وقال قوم لا يعد منقطعا اذا دل على موقع المنع

مطعوم

٣

٣٧٥

والاخر مسلم فيران المطالبة متوجهة بماء الوضو عليه اذ لو لم يتردد بين احتمالين لم يكن للترديد معنى بل كان يجب حمل اللفظ على ما هو ظاهر فيه ولا بين متساويين اذ لو كان ظاهرا في احدهما لم يكن للتقسيم وجه بل كان يجب تنزيل اللفظ على ما هو ظاهر فيه سواء كان ممنوعا او مسلما مثاله قولهم في تيمم الحاضر الصحيح وجد سبب التيمم بسبب تعذر الماء فساغ التيمم فيقول المعترض السبب تعذر الماء مطلقا او تعذر الماء في السفر او المرض الاول ممنوع والثاني ... المستدل في البيع بشرط الخيار وجد سبب ثبوت الملك للمشتري فوجب ان يثبت الملك وبين وجود السبب بالبيع الصادر من الاهل في المحل فيقول المعترض السبب هو مطلق البيع او البيع المطلق الذي لا شرط فيه الاول ممنوع والثاني مسلم فلم قلت بوجوده بل التقسيم وان كان من شرطه تردد اللفظ بين محتملين على السوية فليس من شرطه كون احدهما ممنوعا والاخر مسلما بل قد يسلمهما الاحتمالين بشرط اختلافهما باعتبار ما يرد على كل منهما من الاعتراضات اذ مع اتحادهما بما يرد عليهما من الاعتراضات مع تساويهما في التسليم لم يبق للتسليم معنى بل كان يجب تسليم المدلول مطلقا وايراد ما يختص به ولو اشتركا في المنع امتنع فايدة التقسيم اجماعا ولا يكلف المعترض بيان تساوي الاحتمالين في دلالة اللفظ عليهما معضلة ويكفي في صحة التفسير بيان اطلاق اللفظ بازايهما لعسر الاول فان كل وجه يبين التساوي فللاعترض ان يقول التفاوت يستدعي بعض احدهما والاصل عدمه ولو ذكر المعترض احتمالين لا دلالة اللفظ المستدل عليهما او رد الاعتراض عليهما كما لو قال في تيمم الصحيح الحاضر وجد السبب بتعذر الماء فساغ التيمم فيقول السبب تعذر الماء او تعذر الماء في السفر او المرض الاول ممنوع والثاني مسلم وحاصله منع وجود العلة في الاصل لكنه سمي تقسيما بعد تفسيره ولو ذكر المعترض احتمالين لا دلالة للفظ المستدل عليهما واورد الاعتراض عليهما كما لو قال المستدل في مسئلة الملتجي وجد سبب استيفاء القصاص فيجب استيفاؤه وبين وجود السبب بالقتل العمد العدوان فيقول المعترض متى يمكن القول بالاستيفاء مع وجود المانع ان الحرم مانع ويجب بطريقه لم يصح اما ان يوجد ذلك بناء على تردد اللفظ المستدل بين الاحتمالين المذكورين او على دعواه التلازم بين الحكم ودليله والاول باطل لعدم تردد لفظ السبب بين ما ذكر من الاحتمالين وان كان الثاني فان اقتصر على المطالبة ببيان انتفاء المانع فهو غير معقول

المستدل المطالبة بعد التفاوت بين الاحتمالين على التساوي ولو كلف البيان ...

وجود المانع وهو الالتجاء الى الحرم او مع عدمه الاول ممنوع والثاني مسلم لكن لم قلت انه لم يوجد وبيان

ما يحتمل في الاصطلاح من حط مؤنة ذلك عن المناظر في الموانع والمعارضات المختلف فيها وان اوضاف الى ذلك الا للادعاء وجود المعارض رجع حاصل السوال الى المعارضة ولا حاجة الى التقسيم والعدم ان يتصف منه من اتجاه هذا السوال لان الاحتمالات ان تساوت كفى سوال الاستفسار عنه وان كان اللفظ في البعض اظهر منه في الاخر فلا وجه للتقسيم لما فيه من ترك ظاهر كلام المستدل بل الواجب ان يتبع ما هو الظاهر من كلامه ان كان ممنوعا فلا وان ابدى المعترض في التقسيم ما لا احتمال له تحت كلام المستدل وبنى كلامه عليه كان ذلك عدولا عن كلام المستدل بالكلية ولا وجه لايراده في التقسيم بل حاصله يرجع الى المعارضة والوجه سماعه على التقدير الاول وجوابه من وجوه ا ان يبين المستدل بعض محامل اللفظ ويبين وضع اللفظ بازائه حقيقة لغة اما بالنقل اللغوي او الشرعي او العرفي او ببيان كونه مستعملا فيكون حقيقة لانه الغالب ومع ذلك يبطل التقسيم لان شرطه التساوي في الدلالة وقد فات ب ان يقول انه وان لم يكن ظاهرا بحكم الوضع فيما عينه من الاحتمال غير انه ظاهر في الاستعمال كلفظ الغايط ونحوه ج انه وان لم يكن ظاهرا بالوضع الا انه ظاهر في عرف الشرع كالصلوة د انه وان تعذرت الاعتبارات المذكورة لكنه ظاهر بحكم القراين المساعدة له في كل مسئلة انه وان تعذر بيان كونه ظاهرا بالطرق المفصلة من هذه الطرق فله دفع التقسيم بوجه اجمالي وهو ان الاجمال على خلاف الاصل فيجب اعتقاد ظهور اللفظ في بعض احتمالاته ضرورة نفي الاجمال عن اللفظ ثم يتمسك بكونه ظاهرا فيما عينه بهذا الطريق الاجمالي وهو ان يقول اذا ثبت انه لا بد من ظهوره في بعض المحامل نفيا للاجمال وجب اعتقاد ظهوره فيما عينه المستدل لضرورة الاتفاق على عدم ظهوره فيما عداه اما عند المعترض فلادعائه الاجمال واما عند المستدل فلادعائه ظهوره فيما ادعاه خاصة و ان يبين ان اللفظ له احتمال اخر غير ما تعرض له المعترض بالمنع والتسليم وانه المراد فيندفع التقسيم الا ان يكون المعترض قد احترز عن ذلك بان قال ان اردت هذا فمسلم وان اردت غيره فممنوع فان اراد المستدل العدول الى الفقه فان كان قادرا على تنزيل كلامه على احد القسمين المسلم والممنوع فالاولى في الاصطلاح الصناعي تنزيله على المسلم دون الممنوع وان جمع بينهما فهو جائز شرعا لكنه تطويل وان لم يمكنه تنزيل الكلام على غير الممنوع فلا

يعرف

ظهوره بالعدم

عين

٣٧٢

فلا يحصل له غرضه وكان منقطعا وموقع سوال التقسيم بعد منع حكم الاصل لكونه متعلقا بالوصف المتفرع عن حكم الاصل وان يكون متقدما على سوال المطالبة بتاثير الوصف المدعى علته لكونه مستعرا بترديد لفظ المستدل بين امرين والمطالبة بتاثير الوصف مشعر بتسليم كونه مدلولا للفظ لا غير ضرورة تخصيصه بالكلام عليه والا كان التخصيص به غير مفيد وايراد ما يشعر بالترديد بعدما يشعر بتسليم اتحاد المدلول يكون متناقضا الاعتراض السادس منع وجود العلة في الاصل ولكون النظر في علة الاصل متفرعا عن حكم الاصل وجب تاخير النظر في حكم الاصل وعن التقسيم ومثاله قول الشافعي في مسئلة جلد الكلب حيوان يغسل الاناء من ولوغه سبعا فلا يطهر جلده بالدباغ كالخنزير فيقول الخصم بمنع وجوب الغسل سبعا من ولوغ الخنزير وجوابه بذكر ما يدل على وجوده من عقل او حس او شرع على حسب حال الوصف في كل مسئلة او ان يفسر لفظه بما لا يمكن الخصم منعه وان كان احتمال اللفظ بعيدا كما لو قال في المثال اعني به ما لا يطهر الجلد على ظنه الطهارة وان فسر لفظه بما له وجود في الاصل غير ان اللفظ لا يحتمله فقد اختلفوا في قبوله فرده جماعة وقبله بعض المناظرين والاول اقرب لان قصد الوضع تحصيل المعنى من اللفظ وتوقيف الغير على ما في الضمير وانما يتم بضبط الوضع فلو قبل من كل احد تفسير كلامه بما لا يحتمله لغة عند عجزه في المناظرة ادى ذلك الى اضطراب اللغة وابطال فايدة وضعها الاعتراض السابع منع علية الوصف المذكور ويلقب بسوال المطالبة ويسال عنه لمزيد الحاجة داعية اليه اذ هو اعظم مقاصد النظر واعظم الاسولة الواردة على القياس لعموم وروده على كل وصف يدعى كونه علة وتشعب مسالكه واتساع طرق اثباته وقد اختلفوا في قبوله والوجه قبوله لان ما يدعى كونه علة اما ان يكون معتقدا له او ليس فان لم يكن معتقدا له امتنع صحة الالحاق به وان كان معتقدا استحال ان يكون بمجرد التحكم فلا بد له من دليل فيجب اظهاره تحصيلا للفايدة والانقياد اليه ولا يمكن الا بفضاء الى كون الحكم ثابتا على وفقه لان الجامع في الاصل يجب ان يكون بمعنى الباعث والوصف الطردي لا يصح ان يكون باعثا فيمتنع التمسك به في القياس فلو لم يقبل منه تاثير الوصف والمطالبة بتاثيره افضى الى التمسك بالاوصاف الطردية لعلمه بامتناع مطالبته بالتاثير ولا وجه لذلك وفوائد الرادون له بوجوه ا لو قبل هذا السوال لزم التسلسل اذ ما من دليل ينصب عليه ويذكره المستدل على كون الوصف علة الا وهو يتوجه للمعترض ان يقول لم قلت انه دليل ب المستدل قد اتى

على منع وجود الوصف لا لانه يمنع الوجود تعيين الوصف والتقسيم على الترديد وان يكون متقدما

بالدليل الواجب عليه وهو القياس الذي هو عبارة عن رد الفرع الى الاصل بجامع فيخرج عن وظيفته
اذ الاصل ان كل وصف ثبت الحكم عقيبه ان يكون علة الى ان يتبين فساده ح ان يقول
ما وقف عليه بعد البحث والسبر ليس الا هذا فان كان معك شيء غيره فاذكره والا فيجب الاعتراض
على ما ابديته او تعترف بما قلته د ان يقول بلى لك الاعتراض على ما ادعيه والا فيجب دليل
صحته واستدل بكون المعجزة دليل صدق الرسول عليه السلام وليس ذلك الا لعجز الناس عن الاتيان
الاعتراض عليها واذا كان ذلك دليل صدق الرسول عليه السلام مع انه من اعظم اصول الدين فلان يكون
ما نحن فيه دليلا بطريق الاولى ح الاصل ان كل ما ثبت الحكم عقيبه في الاصل ان يكون علة
فمن ادعى ان الوصف الجامع ليس بعلة فعليه الدليل و قولهم حاصل هذا السؤال يرجع
الى المنازعة في علة الاصل ويجب ان يكون سائغا فيها ليتصور الخلاف في الفرع ز حاصل
القياس يرجع الى تشبيه الفرع بالاصل والشبه حجة وقد تحقق ذلك بما ذكر من الوصف الجامع فلا
حاجة الى ابداء غيره ح قولهم هذا الوصف مطرد لم يتخلف حكمه عنه في صوره فكان صحيحا والجواب عن
ا يمنع التسلسل فانه لو ذكر ما يفيد ادنى الظن كفاه ط لا يصح بعد ذلك المطالبة اصلا لانه يكون عنادا
لان المطالبة بعلية ما غلب على الظن كونه علة بعد ذلك عناد محض فلا يكون مردودا اجماعا كيف وان
هذا يوجب ان لا يقبل ما اتى به المستدل فان الفرع منها مما لا حاصل له وعن ب يمنع تحقق القياس بجامع
لا يغلب على الظن كونه علة وعن ح بان العجز مع عدم الاطلاع على ما عدا الوصف المذكور
لا يدل على ... وهو من الطرق المنبهة لها على ما تقدم وفي ذلك قبول للمطالبة
والجواب عنها وليس يرد بها في نفسها وعن د انه لو كان عجز المعترض عن الاعتراض دليل صحة
العلة لكان عجز المستدل عن تصحيح العلة دليل فسادها ولا اولوية ولانه لو جاز ان يثبت كون الوصف
علة لعجز المعترض عن الاعتراض لوجب ان يثبت الحكم للشارع لعجز المعترض عن الاعتراض
على ابطال ما ادعى من الحكم في الفتوى ولو قيل به احد والفرق بين المعجزة وما نحن فيه ظاهر فان العلم
الضروري حاصل في المعجزة باستنادها الى عجز قوة البشر وعن ه يمنع اصالة عليه كما يثبت
الحكم معه من الاوصاف وعن و ان علة الاصل وان كانت سائغا فيها فلا بد من دليل ظني يدل
على كونها علة كما في الحكم المختلف فيه وعن ز ان اثبات الحكم في الفرع متوقف على ظن ابانة ولا نسلم
ان مطلق المشابهة بين الاصل والفرع في مطلق وصف مفيد للظن وعن ح بما تقدم من ابطال التعليل بالوصف
الطرد

بلغ مقابلة

الطردي الاعتراض الثامن القدح في مناسبة الوصف المعلل به بما يلزم من ترتيب الحكم على وفقه
لتحصيل المصلحة المطلوبة منه من وجود مفسدة مساوية لها او راجحة عليها وقد سبق وجه الاختلاف
فيه وبيان ابطاله الا ان يبين ترجح المصلحة على المفسدة بطريق اجمالي او تفصيلي الاعتراض التاسع القدح
في صلاحية افضاء الحكم الى ما علل به من المقصود كالتعليل لحرمة المصاهرة على التأبيد في حق المحارم
بالحاجة الى ارتفاع الحجاب المؤدي الى الفجور فاذا تأبد انسد باب الطمع المفضي الى مقدمات الهم
والنظر المفضية الى ذلك فيقول المعترض بل سد باب النكاح افضى الى الفجور والنفس مائلة
الى ما منعت منه والجواب ان الحرمة المؤبدة مما يمنع من النظر الى المرأة ليمنعوه عادة و الاستمتاع
الحادث على مر الزمان يصيره كالامتناع الطبيعي وبه يحصل سد ابواب الفجور كالامهات الاعتراض
العاشر كون الوصف باطنا خفيا كالرضا والقصد لو علل بهما فانهما من الاوصاف الباطنة الخفية
التي لا يطلع عليها لا نفسها والحكم الشرعي خفي فلا يعرف الخفي والجواب بضبط الرضا بما يدل عليه من الصيغ
الظاهرة وضبط القصد بما يدل عليه من الافعال الظاهرة وكل ذلك معلوم في مسائل الخلاف الاعتراض
الحادي عشر كون الوصف مضطربا غير منضبط كالتعليل بالحكم والمقاصد مثل التعليل
بالحرج والمشقة والزجر والردع فان هذه الاوصاف مما يضطرب ويختلف باختلاف الاشخاص والازمان و
الاحوال وعادة الشرع في مثل هذه رد الناس الى المظان الظاهرة الجلية دفعا للعسر والحرج في بحث
عنها ومنعا من الاضطراب وجوابه اما ببيان انضباط ما علل به بنفسه او بضابطه كالسفر الذي هو ضابط
للحرج والمشقة الاعتراض الثاني عشر المعارضة في الاصل بامر اخر غير ما علل به المستدل و
حاصله يرجع الى ابداء وصف في الاصل وراء ما ذكره المستدل يصلح ان يكون علة كمعارضة
من علل تحريم ربا الفضل في البر بالطعم بالكيل او القوت او ان يكون جزءا من العلة كمعارضة
من علل وجوب القصاص في القتل المثقل بالقتل العمد العدوان بالجارح في الاصل ونحوه وقد اختلف
الجدليون في قبوله فقبله قوم ومنعه آخرون واحتج المانعون بانا لو قدرنا انفراد ما ذكره المستدل كان علة
وليس ذلك الا لصلاحيته باقية بحالها فيجب التعليل به بعد وجود المعارض ايضا ... اقصى
ما في الباب انه قد وجد امر اخر صالح للتعليل ولا امتناع من ان يعلل بعلتين على حكم واحد ولانه لا معنى للعلة
الا ما ثبت الحكم عقيبها وهذا المعنى موجود في الوصفين فكان كل منهما علة واحتج من قبله بانه بقي

في الاحكام عند اختلاف الصور بسبب الاختلاف في هذه الاوصاف بالزيادة والنقصان م

للتعليل لا لعدم المعارض فالعدم لا يكون علة ولا جزء منها فاذا وجد المعارض فالصلاحية م

ظهر في الاصل ما يصلح للتعليل وراء ما ذكره المستدل فالاحتمال دائر بين امور اربعة بين
ان يكون الحكم مضافا اليهما معا او الى واحد منهما معين او مبهم على وجه لو تعين احدهما
امتنع التعليل بالاخر او الى كل واحد منهما فان كان مضافا اليهما امتنع الالحاق وان كان معينا
لزم الترجيح من غير مرجح وان كان مبهما امتنع الالحاق ايضا اذ ليس اعتبار ما عينه المستدل
على وجه يمنع معه التمسك بما عينه المعترض باولى من العكس فيتقابل الجانبان ولا يمكن التعليل
بكل منهما لاستحالة تعدد العلل وهل يجب على المعترض ان يبين في الفرع نفي ما عارض به في الاصل ويرده
الى الاصل كما لو قال في البيع الفاسد مثلا انه عقد معاوضة فيستدعي الصحة والفاسد كالكتابة
فقال المعترض السبب في الاصل انما هو العتق وذلك مما يرغب الشارع الى تحصيله بالطرق فجاز ان
البيع فانه عقد تمليك فاشبه النكاح فقد اختلفوا فيه فقال قوم لا يجب عليه ذلك فانه ان كان موجودا
في الفرع فيفتقر المستدل الى بيان وجوده فيه ليصح الالحاق والا لم يكن ذلك ... الجمع و
ومنهم من قال لا بد له من نفيه عن الفرع لان مقصوده الفرق وذلك لا يتم دون نفيه عن الفرع
وقيل بالتفصيل فان المعترض ان قصد الفرق بل ابطال التعليل بما عينه المعارض لم يجب والمختار
انه المعارضة في الاصل بامر وراء ما ذكره المستدل وان قدر كونه موجودا في الفرع فانه ان كان
صالحا للتعليل او للدخول فيه فالمستدل لا يمكنه عدم ادراجه في التعليل ... مع صلاحيته
وان ادرجه كان منقطعا حيث بينا ما استند اليه اولا لم يكن هو المدرك بل غيره او بعضه
هذا ان كان مقصود ليس هو قطع الالحاق فقط بل المسلك وبيان وجه الانقطاع و
اما ان كان المقصود بالمعارضة ليس الا قطع الالحاق فقط فلا بد من بيان انتفائه عن محل الاستدلال
اما بطريق اجمالي او تفصيلي ولا يفتقر الى بيان كون نفي الوصف في الفرع معتبرا اذ الفرق يتحقق
دونه اللهم الا ان يصل به المعارضة في الاصل ونقيضه للمعارضة في الفرع فانه يجب ان يكون
معتبرا هذا كله اذا كان المقيس عليه حكما اصلا واحدا وان تعدد فقد منع منه قوم لا نتأديه الى الخبط
مع امكان حصول المقصود بالواحد منها ومنهم من جوزه لانه اقوى في افادة الظن وهو ضعيف
اذ ليس غرض المستدل من الدلالة تسهيل الكلام على المعترض بل الخاصم وسد باب الكلام عليه
والاحتراز منه على وجه يبعد عن الوصول اليه وهو مقصود عند اهل الجدل والاحالة ... من ذلك

فلا بد له من نفيه والا لم يقصد الفرق م

من ذلك لحصول المقصود بالاقتصار على الواحد منها والجمع ان كان اغلب على الظن وابلغ في التحصيل
لكنه تكلف بما ليس بمطلوب اذ المطلوب منه انما هو ما يحصل اصل الظن لا ما هو اغلب
والاظهر ان للمستدل مطلوبه زيادة الوثوق كل ظن ظنا اغلب وعلى القول بجواز القياس على اصول
متعددة هل يجوز الاقتصار في المعارضة في الاصل على اصل واحد منهم من جوزه لان المستدل قصد
الحاق الفرع بجميع الاصول فاذا وقع الفرق بين الفرع وبعضها فقد حصل مقصود المعترض من ابطال غرض
المستدل ومنهم من قال لا بد من المعارضة في كل اصل لانه اذا عارض في البعض دون البعض فيبقى ما ...
المستدل صحيحا في الاصل الذي لم يعارض فيه ويتم مقصوده من اثبات الحكم وغيره واختلف المجوزون
للمعارضة في جميع الاصول منهم من اوجب اتحاد المعارضة في الكل بان يعارض بما يشترك فيه الجميع دفعا
لانتشار الكلام ولان لا يكون مخالفا في اتحاده لاتحاد وصف المستدل ومنهم من لم يوجب ذلك
جوز المعارضة في كل اصل بغير ما في الاصل الاخر لجواز ان لا يناسب في الكل علة واحدة فلا يكون الحكم علة واحدة
عند تعدد المحال بل له في كل محل علة ولا مانع منه فان اقتصر على المعارضة في اصل واحد فهل يكفي
المستدل ابداء الفرق بعده قال بعضهم لا يجوز لانه التزم صحة القياس على الجميع ومنهم من لم يوجب ذلك
لان مقصوده اثبات الحكم وهو لا يحتاج الى ثبوت القياس على بعض الاصول دون البعض والجواب
عن سؤال المعارضة في الاصل بوجوه ا منع وجود الوصف المعارض به في الاصل ب المطالبة
بتاثير الوصف ان كان طريق اثبات العلة من جانب المستدل المناسبة او الشبه دون
السبر والتقسيم ح ان يبين انه ملغى في جنس الحكم المعلل وان كان مناسبا كالذكورية في باب العتق
ان يبين انه عدم معارض في الفرع مثل قياس المكره على المختار بعلة القتل فيعترض بالطواعية فيجيب
بان عدم الاكراه المناسب نقيض الحكم وذلك طرد د ان يبين انه قد استقل بالحكم في صورة
دون الوصف المعارض به بظاهر او اجماع مثل لا تبيعوا الطعام بالطعام في معارضة المطعوم
بالكيل ومثل من بدل دينه فاقتلوه في معارضة التبديل بالكفر بعد الايمان غير متعرض للتعميم لان العصر
في الاول علة مستقلة بظاهر لا تبيعوا الطعام فان تعليق الحكم على الوصف يشعر بالعلية والتبديل
في الثاني علة بظاهر من بدل لا يعرض المستدل لعموم صيغة السبيل ليلا يتفق عليه منها
الكفر لا بما صح يمنع ان يكون علة مستقلة في محل التحليل لما فيه من الغاء المستقل واعتبار

انما هو م

ان يبين كونه ملغى في جنس الاحكام كالطول والقصر ونحوه د صح

معارض م

فائدة

العارضم
غيرهام

غير المستقل ويمتنع دخوله في التعليل لما فيه من تعليله المستدل في الفرع مع استقلاله لفوات ما ثبت استقلاله وهو ممتنع المعترض الا ان يدعي المعارض في صورة الالغاء وصفا اخر عارضه في الاصل فلابد من ابطاله والا فالقياس متعذر ولا يكفي ان ينفي في جوابه ان كل وصف اختص بصورة فهو ملغى بالصورة الاخرى وهذا هو المسمى في الاصطلاح بتعدد الوضع فان للمعترض ان يقول العكس غير لازم في العلل الشرعية لجواز ثبوت الحكم في كل صورة بعلة غير علة الصورة الاخرى واذا جاز ثبوت الحكم في صورتين بعلتين مختلفتين فلا يلزم من اثبات الحكم في صورة بعلة مع عدم علة الصورة الاخرى فيها الغاء ما وجد في تلك الصورة الرابع رجحان ما ذكره على ما عارض به المعترض بوجه من وجوه الترجيحات الاتية فيما بعد فيتعين التعليل بما عينه اذ لا سبيل الى التعليل بما ابداه المعترض لما فيه من المحافظة على المرجوح والغاء الراجح ولا سبيل الى ادخاله ايضا في التعليل اذ يلزم منه تخلف الحكم في الفرع مع وجود الراجح وهو ممتنع ومن هنا ترجيح اخر وهو ان يكون احد الوصفين في الاصل المستنبط منه متعديا والاخر قاصرا فاما ان يكون في طرف الاثبات او النفي فان كان الاول فاما ان يكون الوصف المتعدي جزءا من العلة او خارجا عنها بان يكون المعارض في الاصل بالوصف القاصر لا غير فان كان خارجا فاما ان يكون المتعدي مساويا للقاصر في جهة اقتضائه او ان الترجيح لاحدهما فان كان مساويا في جهة الاقتضاء فالتعليل بالمتعدي اولى للاتفاق عليه والخلاف في القاصر والمتفق عليه اولى بالعلية ولان فايدة المتعدي اكثر وفايدة القاصر انما هي في معرفة الحكمة الباعثة في الاصل لترجيح الانقياد وهو ثابت في المتعدي وزيادة توقف الحكم في الفرع وهو اعظم فوايد العلية لكن يرد انه يلزم منه اهمال المناسب القاصر لا انه قول انه معارض بمثله حيث يلزم من التعليل بالقاصر اهمال المناسب المتعدي مع رجحانه والتعليل بالقاصر وان وافق النفي الاصلي في الفرع بخلاف المتعدي لانه مخالفه لما وقفت مخالفته الاصل بما لم يظهر مخالفته ولو عملنا بالقاصر لو وافقته النفي الاصلي لكان فيه العمل بموافقه ما وقع الاجماع عليه على مخالفته ومخالفه ما لم يقع الاتفاق على مخالفته وهو المتعدي وكان مرجوحا لان التعليل بالمتعدي يستلزم مخالفة ما لم يتفق على مخالفته من الوصف القاصر وما اتفق على مخالفته من النفي الاصلي فكان فيه مخالفة ظاهر في احدهما متفق على مخالفته

~~على مخالفته وهو المتعدي فكان مرجوحا لان التعليل بالمتعدي يستلزم مخالفة ما لم يتفق على مخالفته~~ على مخالفته والاخر غير متفق على مخالفته والتعليل بالقاصر يلزم منه العمل بدليلين الظاهري ومخالفة الحد وهو المتعدي لا نا نقول انه معارض بمثله فانه يجد ان تثبت الحكم في الاصل لمعنى وان كان قاصرا فالاصل ان يثبت في الفرع بما وجد مساويا لوصف الاصل في الاقتضاء نظرا الى ما في معقود الشارع في المحافظة على هذا الاصل اولى من المحافظة على النفي الاصلي لكون النفي الاصلي بخلاف الاصل لمثل ما قبل اقتضاء الحكم في الفرع فيترجح ما ذكرناه من جهة ان العمل بالمتعدي عمل به وباصل متفق على النفي الاصلي والعمل بالقاصر عمل به وباصل مرجوح بالنظر الى الاصل المعمول به من جانبنا فكان امكان ما ذكرناه اولى واعلم انه لا يكفي في جواب المعارضة اثبات الحكم في صورة دون الوصف المعارض به لجواز اثبات الحكم بعلة اخرى وكذا لو ابدى المعترض في صورة الالغاء وصفا اخر خلف ما الغي المستدل فسد الغاء الوصف المعارض به وما يقوم مقامه والا كان وصف المستدل في كل صورة جزء العلة وكذا الكل واحد من الوصف المعارض به وما يقوم مقامه واذا لكون معتبرا الا ملغى وانما سمي هذا تعدد الوضع لتعدد اصل العلة لانها تعددت باصلين مثاله امان من مسلم عاقل فيصح كالحر لانهما مظنتان لاظهار مصالح الايمان فيعترض بالحرية فانها مظنة الفراغ في النظر فيكون الحال فلا تجوز الحاق مملكه بالماذون له في القتال فصول المعترض خلف الاذن الحرية اما لان الاذن مظنة لبذل الوسع والورع في النظر او لعلم السيد بصلاحية العبد الماذون للامان وجوابه الغاء الوصف الذي ذكره المعترض خلفا للالغاء فان ابدى وصفا اخر كان جوابه الالغاء ايضا الى ان يقف اما المعترض او المستدل و لا يكفي الغاء الوصف بضعف المعنى مع تسليم مظنة الحكم كما لو علل المستدل من المرتد بالردة بالقياس على قتل المرتد فيعترض بالرجولية فانها مظنة الاقدام على القتال وهي العلة في الاصل فيلغيها بقطوع اليدين فان الرجولية فيه ضعيفة والقتال منقطع لانه لما سلم كونها مظنة فلم يقطعه ضعفها في صوره كما لو علل القصر في السفر بالمشقة مع انها تضعف في المرفه الاعتراض الثالث عشر سوال التعدية وهو ان يعين المعترض في الاصل معنى ويعارض به ثم يقول للمستدل ما عللت به وان تعدى الى فرع مختلف فيه فالذي عللت به ايضا قد تعدى الى فرع مختلف فيه ولا اولوية كقول الشافعي في مسئلة اجبار البكر البالغ بكر فجاز اجبارها كالبكر الصغيرة فيقول الحنفي الجارية وان تعدت الى البالغ

ملغيها م
كلام

البالغ البكر فالصغر متعد الى الثيب الصغيرة فاختلف في قوله والوجه انه لا يخرج عن سوال المعارضة في الاصل مع زيادة التسوية في التعدية وجوابه بابطال ما عارض به المعترض وصرفه عن درجة الاعتبار بما سبق في سوال المعارضة في الاصل الاعتراض الرابع عشر منع وجود الوصف المعارض به في الفرع كقولهم في امان العبد امان صدر من اهله في محله فيصح كالماذون فيمنع المعترض الاهلية في الفرع وهو العبد الغير الماذون له في الحرب وجوابه بيان وجود ما اراده من الاهلية في الفرع وهو لا يخرج عن منع وجود الوصف في الاصل واختلفوا في انه هل للسائل ان يقرر هذا السوال ام لا فمنع منه قوم لان المستدل مدع لوجوده في الفرع فعليه اثباته وليس على المعترض تعيينه والا لا انتشر الكلام الاعتراض الخامس عشر المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع ظاهر او لوجود مانع الحكم في الفرع او بفوات شرط الحكم عنه ولا بد من بيان تحققه بطريق كونه مانعا او شرطا باحد الطرق التي اثبت المستدل بها كون الوصف الذي علل به علة من التاثير او الاستنباط وقد اختلفوا في قبول هذا السوال فقبله قوم ورده اخرون احتج الاولون بان قصد المعترض هدم ما بناه المستدل وهو حاصل هنا اذ دليله متلازم لدليله ولا منع عليه في سلوك طريق الهدم دون طريق ولو منع من ذلك لانسد باب فايدة البحث والاجتهاد والمناظرة واحتج الاخرون بان من شان المعترض الهدم وكون الدليل المعارض يكون استدلالا وتبيانا لا هدما ويلزم منه القلب وجواب هذا السوال ان يقدح فيه المستدل بكل ما للمعترض القدح به فيه ان لو كان المستدل متمسكا به واذا عجز المستدل عن ذلك كان له دفع السوال بالترجيح عند قوم لانه مهما ترجح ما ذكره المستدل بوجه ما من وجوه الترجيح تعين العمل به وهو المقصود ومنع من ذلك قوم لان ما ذكره المعترض وان كان مرجوحا هو اعتراض واختلفوا في انه هل يجب على المستدل ان يبكي في دليله الايماء الى الترجيح ما فيه فقوم لم يتوقف العمل بالدليل عليه فكان من اجزاء الدليل فلو لم يذكره لم يكن ذاكرا للدليل ونفاه اخرون لانه مسؤول عن الدليل وقد اتى به والترجيح خارج عن مسمى الدليل فلا يجب ذكره وتوقف العمل بالدليل على الترجيح من توابع ورود المعارض لدفعها لا انه جزء من الدليل الاعتراض السادس عشر اختلاف ضابط الحكم في الاصل والفرع مع اتحاد الحكمة كما في مسئلة شهود القصاص بالتسبب بالشهادة الى القتل وجعلهم القصاص زجرا لهم عن التسبب قياسا على المكره فانه يجب عليه القصاص بالتسبب في القتل بالاكراه فيقول المعترض الضابط في

النوع الشهادة في الاصل عبر الاكراه والمقصود فيهما وان كان واحدا وهو الزجر فلا يمكن تعديه الحكم به لان الضابط في الاصل غير موجود في الفرع والضابط في الفرع يحتمل قصوره عن ضابط الاصل في الافضاء الى المقصود والجواب عنه ان الجامع ما اشتركا فيه من التسبب المنضبط عرفا تبين المساواة بين ضابط الفرع وضابط الاصل كما لو كان اصل هذا القياس المغري للحيوان بان يقتل في المسئلة ليتبعوا الى القتل عمدا عدوانا فوجب القصاص زجرا لهم عن التسبب قياسا على وجوب القصاص على المغري للحيوان على الادمي ان افضاء الضابط الى المقصود في الفرع ارجح من افضاء ضابط الاصل اليه من حيث ان انبعاث الولي للتشفي والانتقام في الفرع ارجح من ~~افضاء ضابط~~ اغلب من انبعاث الحيوان بالاغراء بسبب نفرته عن الادمي وعدم علم الحيوان القتل وعدمه واذا كان كذلك فلا نظر لاختلاف اصلي التسبب وهو كون اصل احدهما شهادة واصل الاخر كونها اغراء فانه اختلاف في فرع واصل فكانه يقول قتل بالشهادة يوجب القصاص قياسا على الاكراه والاغراء والجامع كون كل واحد منهما سببا واختلافهما لاصل والفرع وكونه شرطا في القياس غير قادح في صحته وان بلغ الاختلاف الى التضاد كما في قياس الارث في طلاق المريض على القاتل في منع الارث كما تقدم في المناسبة لا يفيد المستدل ان يقول التفاوت بين ضابط الاصل والفرع ملغى مراعاة لحفظ النفس كما انه الغي التفاوت بين قطع الانملة وقطع الرقبة لوجوب القصاص على قاطع الانملة عند افضاء القطع الى الهلاك قياسا على قاطع الرقبة وان كان التفاوت بينهما ظاهرا غير خفي مبالغة في صيانة النفس وانما لا يفيد لانه لا يلزم من الغاء تفاوت ما الغاء كل تفاوت فانه قد الغي التفاوت بين العالم والجاهل فيقتل احدهما بالاخر ولم يلغ التفاوت بين الحر والعبد الاعتراض السابع عشر اختلاف جنس المصلحة مع اتحاد الضابط بين الاصل والفرع كقوله في اللواط ايلاج فرج في فرج مشتهى طبعا محرم شرعا فيحد كالزنى فللمعترض ان يقول الضابط وان اتحد الا ان جنس المصلحة مختلف لان الحكمة في الفرع هي صيانة النفس عن رذيلة اللواط وفي الاصل دفع محذور اختلاط الانساب وقد يتفاوتان في نظر الشرع فيناط الحكم باحدى الحكمتين دون الاخرى وحاصل هذا السوال يرجع الى المعارضة وجوابه وهو ان التعليل انما وقع بالضابط المشترك المستلزم لدفع المحذور اللازم من عموم الجامع والتعرض لخصوص ما اختص به كل

في الافضاء الى المقصود لان احتمال التساوي ارجح او ان افضائه الى المقصود ارجح من افضاء ضابط الاصل م صح م

احد الطرق الموجبة للحدف كالسبر والتقسيم وغير ذلك الاعتراض الثامن عشر مخالفة حكم الفرع لحكم الاصل بان يكون الحكم الفرع بخلاف حكم الاصل فلا قياس لان القياس عبارة عن تعدية حكم الاصل الى الفرع بواسطة الجامع بينهما ومع اختلاف الحكم لا يحصل التعدية من الاصل والجواب ببيان اتحاد الحكم اما عينا كما في قياس وجوب الصوم على وجوب الصلوة وقياس على وجوب الصلوة وقياس صحة البيع على صحة النكاح وان الاختلاف انما هو عائد الى المحل وهو غير قادح في صحة القياس لكونه شرطا فيه واما جنسا كما في قياس وجوب قطع الايدي باليد الواحدة على وجوب قتل الانفس بالنفس الواحدة وان الاختلاف انما هو في عين الحكم وكان ملايما لان كان الاشتراك في جنس العلة او موثرا ان كان الاشتراك في عينها وهو غير باطل للقياس عند القائلين به واما ان اختلف الحكم جنسا ونوعا كما في الحاق الاثبات بالنفي او الوجوب بالتحريم وبالعكس فقد تقدم الخلاف في صحته وفساده ٥ وباقي الاعتراضات من القلب والنسخ والكسر والقول بالموجب وغير ذلك قد تقدم واعلم ان الاعتراضات اما ان يكون من جنس واحد كالنقوض او المعارضات في احد ركني القياس اعني الاصل او الفرع او من اجناس متعددة كالمنع والمطالبة والنقض والمعارضة فان كان الاول جاز ايرادها معا باتفاق الجدليين اذ لا يلزم منه تناقض ولا خروج من سؤال الى غيره وان كان الثاني فان كانت الاسولة غير مرتبة جاز الجمع بينها عند الجمهور ومنع منه اهل سمرقند فانهم اوجبوا الاقتصار على سوال واحد لقربه الى الضبط وبعده عن الخبط وان كانت مرتبة فقد اختلفوا فيه والاكثر على منع ايرادها معا لان المناظر اذا طالب بتاثير الوصف بعد منع وجوده فقد نزل عن المنع واشعر بتسليم وجوده لانه لو بقي على منع وجود الوصف لما طالب بتاثيره لان تاثير ما لا وجود له محال وحينئذ فلا يستحق المعترض جوابا الا عن السوال الاخير وجوزه اخرون بان يطلب تاثير الوصف بعد منع وجوده على تقدير التسليم لوجوده بان يقول لو سلمنا وجوده تقديرا فلا نسلم تاثيره واذا كان كذلك فلترتب الاسولة والا كان منعا للتسليم ما ثبت تسليمه فاولى تقديم سوال الاستفسار فان من لا يعرف مدلول اللفظ لا يعرف ما يحتج عليه ثم سوال فساد الاعتبار لانه نظر في فساده من حيث الاجمال ثم فساد الوضع لانه اخص من سوال فساد الاعتبار والنظر في الاعم مقدم ثم منع الحكم في الاصل

في الاصل ثم منع وجود العلة فيه لان العلة مستنبطة من حكم الاصل فتاخر السوال عنها عن السوال عنه ثم ما يتعلق بعلية الوصف كالمطالبة وعدم التاثير والقدح في المناسبة والتقسيم وكون الوصف غير ظاهر ولا منضبط وكون الحكم غير صالح لافضائه الى المقصود ثم تاخر عن النقض ثم المعلية والتركيب لانهما في التقسيم معارضة في الاصل ثم منع وجود العلة في الفرع ومخالفة حكمه لحكم الاصل ومخالفته للاصل في الضابط والمعارضة في الفرع وسوال القلب والقول بالموجب الحادي عشر في الاستدلال وفيه مقدمة وفصول اما المقدمة ففي بيان ماهية الاستدلال لغة استفعال من طلب الدليل والطريق المرشد الى المطلوب واما في اصطلاح الفقهاء فانه يطلق تارة ويعنى ذكر الدليل سواء كان نصا او اجماعا او غيرهما ويطلق تارة على نوع خاص من انواع الادلة وهو المراد هنا وهو عبارة عن دليل لا يكون نصا ولا اجماعا ولا قياسا وقيل ولا قياس علة فيدخل نفي الفارق والتلازم واما نحو وجد السبب او المانع او فقد الشرط هل هو دليل ام لا فقيل انه دليل وقيل انه دعوى دليل والقائلون بانه دليل قيل انه استدلال لانه ليس نصا ولا اجماعا ولا قياسا وقيل اذ اثبت السبب والمانع او الشرط بغير الاجماع والنص والقياس فهو استدلال والا فلا وانما عرفناه بسلب غيره لانه سبق معرفة غيره عليه وانواعه تذكر في فصول الفصل الاول في التلازم وهو عبارة عن الحكم بوجوب صدق قضية على تقدير صدق قضية اخرى ويسمى الصادق الاول لازما والثاني ملزوما وهو نسبة بينهما عقلية ولا يستلزم صدقها صدق كل واحد من متعلقيها ولا صدق احدهما فان التلازم قد يصدق بين كاذبين او كاذب وصادق على ان يكون الملزوم كاذبا دون العكس والا لزم صدق الكاذب وكذب الصادق وقد يكون ذلك في الملازمة الجزئية والملازمة اما كلية وهي التي يحكم فيها بوجوب صدق اللازم على تقدير صدق الملزوم في كل زمان مع كل امر لا يلزم من اجتماعه معه محال واما جزئية وهي التي يحكم فيها بوجوب صدق اللازم على تقدير صدق الملزوم في بعض الازمنة او مع بعض الامور التي لا يلزم من اجتماعه معه محال والملازمة الكلية اذا ضم اليها استثناء عين مقدمها انتج عين تاليها تحقيقا وان ضم استثناء نقيض التالي

اي غير الملزوم تحقيقا للزوم ولما كان اللازم لا ينعدم للزوم تحقيقا للوجود ولو كان اللازم مساويا للملزوم لن ينتج الحقيقة تالي اي وان كانت للملازمة جزئية اشترط في انتاج الاستثناء كليته تحوا الخلاق زمان الاستثناء وصدق المقدم لو لاه واعلم ان للتلازم اما ان يكونا ثبوتيين او عدميين او الملزوم ثبوتيا واللازم عدميا او بالعكس وايهم للتلازم اما ان يتلازما طردا وعكسا او طردا لا عكسا فان تلازما طردا وعكسا جاز ان يكونا ثبوتيين كالجسم والتاليف فانه لما كان الجسم ملزوما للتاليف والعكس طردا وعكسا كان الجسم الثبوتي ملزوما للتاليف الثبوتي طردا وعكسا وعدم الجسم السلبي ملزوما لعدم التاليف السلبي طردا وعكسا وان تلازما طردا لا عكسا كالجسم والحدوث فان الجسم مستلزم للحدوث دون العكس وهما ثبوتيان متلازمان ثبوتيا طردا فان كل جسم محدث وليس كل محدث جسما فيما عكسا فان عدم الحدوث مستلزم لعدم الجسم واما المتنافيان فان تنافيا وجودا وعدما اعني طردا وعكسا كالحدوث ووجوب البقا حصل بينهما تلازم من ثبوت كل ونفي الاخر طردا وعكسا فان كل محدث ليس بواجب وكل ما ليس بمحدث فهو واجب وان تنافيا اثباتا كالتاليف والقدم حصل بينهما استلزام الثبوت للنفي طردا وعكسا فان التاليف مستلزم لعدم القدم والقدم مستلزم لعدم التاليف فالاول طرد والثاني عكس وان تنافيا نفيا حصل التلازم بين نفي وثبوت طردا وعكسا مثال الاول من صح طلاقه صح ظهاره وقد ثبتت هذه الملازمة بالطرد ويقوى بالعكس فثبتت بدوران صحة الظهار مع صحة الطلاق وجودا وعدما حتى يلزم كون صحة الطلاق علة لصحة الظهار فيستلزمها ويقرر بان الصحتين اثران لموثر واحد فيلزم من ثبوت احد الاثرين ثبوت الاخر لثبوت الموثر ويقرر ايضا بثبوت الموثر بان يقال موثر صحة الظهار ثابت مع صحة الطلاق من غير تعيين للموثر بان يقال اجماعا طلاقه لكن الظهار والطلاق متلازمان والمعنى اما المناسبة ومثل العلة موجودة في ظهاره ويكون استدلالا الا بالقياس العلة والذي ان استدلالا لان المناسبة مثال الثاني وهو التلازم بين العدميين لو صح الوضوء بغير نية لصح التيمم وثبت بالطرد كما تقدم في حانب الثبوت ويقرر بانتفاء احد الاثرين ينتفي الموثر فينتفي الاثر الاخر ويقرر ايضا بانتفاء الموثر مثال الثالث وهو ان يكون الملزوم ثبوتيا واللازم عدميا ما كان حلالا لا يكون حراما مثال

الرابع عكسه ما لا يكون مباحا يكون حراما وتقررهما بان للتلازمين بثبوت التنافي بين الحكمين او بين لوازمهما فاذا ثبت ذلك وثبت احدهما لزم انتفاء الاخر مثل الوجوب على المديون مع عدم الوجوب على الفقير لا يجتمعان والثاني ثابت بالاجماع فيلزم انتفاء الاول ويمكن بيان عدم الاجتماع بالنص وبالقياس بواسطة التلازم بان يقال لو وجبت على المديون لوجبت على الفقير والوجوب على الفقير لم يجب على المديون وتبين كلا من التلازمين بالنص او القياس وكل واحد من هاتين التلازمتين مستلزمة لعدم الاجتماع بين الوجوب على المديون او الوجوب على الفقير لدلالة الدليل على كل منهما وهو النص والقياس والتلازم وانما كان يلزم عدم الاجتماع بين الامرين ويرد على انواع التلازم والتنافي مع المقدمتين الشرطية والاستثنائية او على احدهما ويرد ما ورد في القياس ما عدا اسولة نقض الوصف الجامع لاختصاصها بالقياس لعدم تعيين العلة هنا ويختص التلازم بسوال اخر اذا كان بين الاصل والفرع احد موجبي الاصل اي علته لقولهم في قصاص الايدي باليد الواحدة ان قصاص الايدي باليد الواحدة احد موجبي علة الاصل وهو تفويت النفس واذا كان كذلك يجب في الفرع بدليل وجوب الموجب الثاني لعلة الاصل وهو الدية على تقدير وجودها في الفرع وتقرير وجوبها في القصاص في الفرع بان الدية احد الموجبين فيستلزم الموجب الاخر لان علة الموجبين في الاصل ان اتحدت كان اعم المطلوب وايضا الاستلزام وجود احدهما في الفرع وجودها للمستلزم لوجود الموجب الاخر وهو القياس على الكل وان تعددت فتلازم الحكمين في الاصل دليل تلازم العلتين فيعترض المعترض بما ذكر من السوال وهو يختص بقياس الدلالة وتقرير الاعتراض والجواب قد سبق الفصل الثاني في الاستصحاب وفيه مباحث الاول في انه هل هو حجة ام لا اختلف الناس في ان استصحاب الحال هل هو حجة ام لا فذهب اكثر الحنفية وجماعة من المتكلمين كابي الحسين البصري والسيد المرتضى وغيرهما الى انه ليس بحجة ومن هولاء من جوز به الترجيح لا غير وذهب جماعة من الشافعية كالمزني والصيرفي والغزالي وغيرهم الى انه حجة احتج الاولون بوجوه ا التسوية بين الوقتين في الحكم اما باعتبار اشتراكهما في المقتضي للحكم فيكون قياسا او لا باعتبار ذلك فيكون تسوية بين الوقتين في الحكم من غير دليل وهو باطل بالاجماع ب لو كان الاصل في كل شي استمراره ودوامه

كان حدوث جميع الحوادث على خلاف الدليل المقتضي لاستمرار عدمها وهو خلاف الاصل ح الاجماع
منعقد على ان بينة الاثبات مقدمة على بينة النفي ولو كان الاصل في كل متحقق دوامه لكانت بينة النفي
مقدمة لاعتضادها بهذا الاصل د مذهب الشافعي انه لا يجزي عتق العبد الذي انقطع خبره
عن الكفارة ولو كان الاصل البقاء لاجزاء ه المعتبر في الاحكام الشرعية ليس مطلق الظن والا
لكانت شهادة العبيد والنساء والفساق والصبيان مقبولة لحصول اصل الظن بل الظن الغالب ونحن
نمنع ان اصالة البقاء يفيد غلبة الظن لان الاصل عدم هذه الزيادة بعين ما ذكرتم د ظن
الاستمرار قد اعتبر قبل الشرع اما بعده فلا لعدم الامن بالتغيير وورود الدليل المغير فلا يبقى ظن الاستمرار
حاصلا واعترض على ا بان التسوية بين الزمانين ليست بالقياس بل لان العلم بثبوته في الحال
يقتضي ظن ثبوته عند ذلك الوجه في الزمان الثاني والعمل بالظن واجب ولا يلزم من نفي القياس نفي كل دليل
لان القياس دليل خاص ولا يلزم من نفيه نفي كل دليل وعلى ب ما حالفنا الاصل في الحوادث لوجود
السبب الموجب للحدوث ونفي حكم الدليل مع وجود معارض اولى من اخراجه عن الدلالة وابطاله
بالكلية مع ظهور دلالته وعلى ح بان تقديم الشهادة المثبتة على النافية وان كانت معتضدة
باصل براءة الذمة انما كان لاطلاع المثبت على السبب الموجب للمخالفة براءة الذمة وعدم اطلاع
النافي عليه لامكان حدوثه حال غيبة النافي عن المنكر ونحن رجحنا له واطلاعه على احواله
في سائر الاوقات وعلى د بمنع ما ذهب اليه الشافعي وقوله ليس حجة وبتقدير تسليمه فالفرق ان الذمة
مشغولة بالكفارة يقينا ولا يحصل البراءة بما لا يتيقن وجود العبد ولا يتقن وعلى ه بمنع اشتراطها
غلبة الظن بل اصل الظن كاف ورد الشهادة في الصور المذكورة لم يكن لعدم صلاحيتها بل لعدم اعتبار
في الشرع بخلاف ما نحن فيه من استصحاب الحال فانه معتبر وعلى د انه بعد ورود الشرع
ان لم يظفر بدليل يخالف الاصل بقي ذلك الاصل مغلبا على الظن نعم انه قبل ورود الشرع لغلب على الظن
لتيقن عدم المعارض فيه وبعد ورود الشرع لظن عدم المعارض واحتج الاخرون بوجوه ا
الاجماع منعقد على ان الانسان لو شك في وجود الطهارة ابتداء لا يجوز له الصلوة ولو شك في بقائها
جازت له الصلوة ولو لم يكن الاصل في كل متحقق دوامه لزم اما جواز الصلوة في الصورة الاولى
او عدم الجواز في الصورة الثانية وهو خلاف الاجماع وانما قلنا ذلك لانه لو لم يكن الراجح هو الاستصحاب

الاستصحاب او ان الاستصحاب وعدمه سيان فان كان الاول لزم منه امتناع جواز الصلوة
في الصورة الثانية لظن فوات الطهارة وان كان الثاني فاما ان يكون استواء الذهنين مما يجوز معه
الصلوة او لا يجوز فان كان الاول لزم منه جواز الصلوة في الصورة الاولى وان كان الثاني لزم عدم جواز
الصلوة في الصورة الثانية وكذلك ب منع العقلاء باسرهم اذا تحققوا وجود شيء او عدمه
وله احكام مختصة به سوغوا القضاء بها في المستقبل حتى جوزوا انفاذ الودايع الى من عرفوا وجوده
قبل ذلك بمدد متطاولة ويشهدون بحفاظ الدين على من عرفوه بتحققه وبه ولولا اصالة البقاء لما
جاز ذلك ح ظن البقاء اغلب من ظن التغير لان الباقي لا يتوقف على اكثر من وجود الزمان
المستقبل ومقارنة الباقي له واما التغير فيتوقف على وجود الزمان المستقبل وتبدل الوجود
بالعدم او العكس ومقارنة الوجود او العدم بذلك الزمان والمتوقف على شيئين اغلب
مما يتوقف عليهما وعلى الثالث د العلماء يحتجون امر في الحال ويرجحون في الاستقبال لان
الباقي مستغن عن المؤثر والحادث مفتقر اليه والمستغني عن المؤثر راجح الوجود بالنسبة
الى المفتقر اليه اما الاستغناء الباقي فلانه لو افتقر الى المؤثر لكان المؤثر عند اثره او لا والثاني
هو التناقض من حيث فرض المؤثر وعدم التاثير واما الاول فالاثر الصادر عنه اما ان يكون
هو الموجود اولا بل امر متجدد فلم يكن المؤثر مؤثرا في الباقي بل في امر حادث واما الباقي فانه
مستغن عنه او يكون هو الموجود اولا وهو تحصيل الحاصل واما احتياج الحادث فظاهر
واما رجحان المستغني عن المؤثر على المفتقر اليه لان المستغني لا بد وان يكون الوجود به اولى
اذ لو كان الوجود مساويا للعدم لاستحال الرجحان الا لمنفصل فكان يلزم افتقاره الى المؤثر
وقد فرضناه مستغنيا عنه هف فاذن وجود الباقي راجح على عدمه واما الحادث فليس
احد طرفيه راجحا على الاخر اذ لو كان راجحا لاستحال افتقاره الى المرجح والامكان ذاته مرجحا لما هو في نفسه مرجح فيكون تحصيلا للحاصل فاذن الباقي اولى بالوجود والحادث
ليس اولى بالوجود ولا معنى لظن وجوده الا ان اعتقاد وجوده اولى فالباقي راجح الوجود
بالنسبة الى الحادث ولان الباقي لا يعدم الا عند وجود المانع والمفتقر الى المؤثر كما يعدم عند
الباقي لا يعدم الا عند وجود المانع والمفتقر الى المؤثر كما يعدم عند وجود المانع فقد

لم يجل اما ان يكون الراجح عدم الاستصحاب
اما ان يعدم
الى م

١
يعد مرتين عدم المقتضي وما لا يعدم الا بطريق واحد اولى بالوجود مما يعدم بطريقين ولا معنى
للظن الا الاعتقاد انه اولى بالوجود واما وجوب العمل بالظن فلقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر
ولانه لو لم يجب لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان ولان العمل بالقياس وخبر الواحد
والفتوى وباقي الظنون للعمل بها انما وجب ترجيحا للاقوى على الاضعف وهو قائم هنا فيثبت
الحكم وهو وجوب العمل به اعترض بمنع ظن بقاء المعلوم ثبوته في الحال الى الان قوله الباقي
مستغن قلنا ان عنيتم ان كونه باقيا مستغن عن المؤثر فهو ممنوع ولانه مناقض لحكمكم الحادث
مفتقر لان كونه باقيا حادث اذ لم يكن باقيا حال الحدوث ثم تجدد وان عنيتم شيئا اخر فاذكروه
سلمنا لكن يجوز ان يكون للباقي مؤثر يؤثر في امر لم يكن حاصلا لان معنى البقاء حصول له في هذا الزمان
بعد ان كان حاصلا في اخر قبله لكن حصوله في هذا الزمان لم يكن حاصلا قبل حصول هذا الزمان
لانه نسبة للحاصل بالقياس الى هذا الزمان والنسبة متاخرة فاذن كونه باقيا حادث فان المؤثر
المنفي هو هذا الامر لا يقال يلزم كون اثر المؤثر حادثا فلا يكون منفيا بل محدثا الا انا نقول المراد من افتقار
الباقي الى المؤثر افتقار حصوله في الزمن الثاني الى المؤثر فيتم حدوث النقاعله الا المؤثر فهو البحث عن
كون الواقع بذلك المؤثر امر مستمر او جديد خارج عن المعنى وسلمنا لكن يجوز ان يكون اثره شيئا
كان حاصلا قبل قوله تحصيل الحاصل قلنا ان عنيتم تحصيل الحاصل ان يحصل عين الوجود اولا حاصلا في الثاني
فهو مسلم قطعا لكن يمنع ان يكون استناد الباقي للمؤثر يوجبه وان عنيتم ان الوجود الذي حصل في الزمان الاول
عليه في الزمن الاول انما يرجح لهذا المؤثر صدق عليه في الزمن الثاني ايضا انه يرجح لهذا المؤثر
منعنا استحالته سلمنا ان ما ذكرتم يدل على استغناء الباقي لكن يعارضه ان الباقي في حال بقائه
ممكن لامكانه حال الحدوث والامكان من اللوازم وكل ممكن له مؤثر فالباقي حال بقائه له مؤثر واما
افتقار الممكن الى المؤثر فلانه لما استوى طرفاه افتقر في ترجيح احدهما الى مؤثر لا يقال يجوز ان يكون
الامكان انما يحوج الى المؤثر بشرط الحدوث وهو منتف حال البقاء فلا يتحقق الافتقار لانا نقول
لا يجوز جعل الحدوث معتبرا في تحقق الاحتياج لان معناه مسبوقية الشيء بالعدم ومسبوقية
الوجود بالعدم صفة للوجود فتكون صفة الوجود متاخرة عنه بالذات تاخر الصفة عن موصوفها
فالحدوث متاخر عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر عن احتياج الاثر الى المؤثر المتاخر عن

٢
٣
موصوفها

عن علة احتياجه اليه فلو كان الحدوث معتبرا في ذلك الاحتياج اما بان يكون علة له او جزء منها
او شرطا فيها لزم الدور سلمنا استغناء الباقي وافتقار الحادث لكن يمنع رجحان المستغني قوله الباقي
اولى بالوجود والحادث ليس اولى ولا معنى للظن الا الاعتقاد انه اولى قلنا ان عنيت بالاولوية
امتناع العدم عليه فهو باطل لقبول الباقي العدم وان عنيت امرا اخر فبينه ولا يمكن الاعتذار
بثبوت متوسط بين الاستواء الطرف الذي هو الامكان والتعين المانع من النقيض الذي هو الوجوب
لان مع هذه الاولوية ان امتنع النقيض فهو الضرورة وان لم يمتنع فمع الاولوية يصح عليه الوجود تارة
والعدم اخرى فحصول احدهما بدلا عن الاخر ان توقف على انضمام قيد اليه لم يكن الحاصل قبله كافيا في تحقق
الاولوية وان لم يتوقف فنسبة تلك الاولوية الى الطرفين على السوية فترجح احدهما على الاخر لا لمرجح
فلو رجح لاحد طرفي الممكن على الاخر وهو محال قوله الباقي لا يعدم الا عند وجود المانع والمفتقر
الى المؤثر قد يعدم بذلك وبعدم المقتضي وما يعدم بطريق واحد اولى بالوجود مما يعدم بطريقين قلنا
غايته انه يمكن تحقيق عدم الحادث بطريقين ولا يمكن تحقيق عدم الباقي الا بطريق واحد فلم قلتم ان هذا
القدر يقتضي رجحان الباقي في الوجود على الحادث سلمنا الرجحان من هذا الوجه لكنه يقتضي عدم
الرجحان من وجه اخر فان الشيء لا يصدق عليه كونه باقيا الا اذا حصل في الزمان الثاني بحصوله
في الزمان الثاني اثر حادث فاذا لم يكن وجود الحادث راجحا لم يكن وجود الباقي المتوقف عليه
راجحا لان المتوقف على ما لا يكون راجحا غير راجح سلمنا ان الباقي راجح الوجود ولكن ما لم يتحقق
كونه باقيا لا يتحقق كونه راجح الوجود وانما يصدق عليه البقاء اذا حصل في الزمن الثاني فالحاصل انا لم نعرف
وجوده في الزمن الثاني لا نعرف كونه راجح الوجود وانتم جعلتم رجحان الوجود دليلا على وجوده
في الزمن الثاني فيدور سلمنا رجحان الباقي في الوجود الخارجي على الحادث لكن لم قلتم انه راجح في الظن
واعترض على ا انه بوجوه ا بمنع الاجماع على الفرق فان مالكا ذهب هو وجماعة الى الوضوء
في عدم الصحة ب سلمنا انه لو لم يكن الاصل البقاء في كل متحقق لزم رجحان الطهارة او المساواة
في الصورة الاولى ورجحان الحدث او المساواة في الصورة الثانية لكن لا يلزم من رجحان الطهارة
في الصورة الاولى جواز الصلوة لامتناع الصلوة بعد النوم والاغماء واللمس على الطهارة وان كان وجود
الطهارة راجحا ولا امتناع الصلوة مع ظن الحدث في الصورة الثانية حتى يلزم انه ان الحدث

فرجح م
مام

لا يلحق بنوى الحدوث ح سلمنا دلالة ما ذكرتم على اصالة البقاء في الطهارة والحدث لكن يمنع انه يلزم من ذلك في الطهارة والحدث ان يكون الاصل فيهما ذلك بل تحقق عدمها البقا فان كثيرا من الموجودات سيحل فيها البقا كالحركة والزمان وعلى ٣ انه لا يدل على ظن التقابل اما كان ذلك مجوزا ثم لاحتمال اصابة الغرض مما يعلوه كاستعمال الرمي الى الغرض لتقيد الاصابة لاحتمال وقوعها ان لم يكن الاصابة ظاهرة بل مرجوحة او مساوية وعلى ح لا نسلم ان ظن البقاء اغلب من ظن التغير وما ذكرتموه من زيادة توقف التغير على تبدل الوجود بالعدم وبالعكس معارض بما يتوقف عليه البقاء من تجدد مثل السابق سلمنا ان ما يتوقف عليه التغير اكثر لكن لا نسلم انه يدل على غلبة البقاء على التغير لجواز ان يكون الاشياء المتعددة التي يتوقف عليها التغير اغلب في الوجود من الاعداد الثلثة التي يتوقف عليها البقاء او مساوية لها وان سلمنا ان البقاء اغلب من التغير لكن لا نسلم كونه غالبا على الظن لجواز ان يكون الشيء اغلب من غيره وان يغلب على الظن عدمه في نفسه سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الاعراض التي وقع النزاع على الاهلية لكن فيما يقبل البقاء لا فيما لا يقبله فلم قلتم ان الاعراض التي وقع النزاع فيها قابلة للبقاء خصوصا عند الاشاعرة المانعين من بقاء الاعراض والجواب قوله ما المراد من استغناء الباقي قلنا لا شك في ان الباقي هو الذي حصل في زمان بعد ان كان بعينه حاصلا في اخر فهو يقتضي ان يكون الذات الحاصلة في هذا الزمان عين الذات الحاصلة في الاخر فتلك الذات الحاصلة في الزمانين ان حصل فيها في الزمن الثاني امر لم يكن حاصلا في الاول كان للمتجدد مغايرا للذات الباقية فيكون الباقي في الحقيقة هو الذات لا الكيفية المتجددة فمعنى قولنا ان ذلك الباقي يستحيل استناده الى المؤثر حال بقائه وح لا يكون استناد الكيفية المتجددة الى المؤثر قادحا في قولنا الباقي غير مستند للتغاير بينهما وان لم يحصل في الزمن الثاني امر متجدد للحاصل فليس الا الذات الحاصلة في الاول بطل قولهم ان كونه باقيا كيفية حادثة وانها مفتقرة الى المؤثر فعلى التقديرين يسقط السؤال وفيه نظر لان فرض التعارض للمتجدد الذي البقا لم يكن اولا لكن تجدد ثانيا وحصول الذات في الزمن الثاني مفتقر الى المؤثر بحدوده والباقي مفتقر اليه والمفتقر الى الشيء مفتقر قوله حصوله في الزمن الثاني كيفية زايدة على الذات وهي مفتقرة الى المؤثر قلنا هذا باطل وبتقدير ثبوته فهو غير قادح في الدليل اما البطلان فلان

وذلك

الى المفتوح

فلان حصوله في الزمن الثاني لو كان كيفية زايدة على الذات لكان حصوله في ذلك الزمان كيفية اخرى ولزم التسلسل وهو محال ولان العدم قد يصدق عليه انه باق فلو كان تحققه في الزمن الثاني كيفية ثبوتية لزم قيام الصفة الموجودة بالموصوف الذي هو نفي محض وانه محال وفيه نظر فان الموجود في الزمن الثاني كالموجود في الزمن الاول فان افتقر الثاني الى المؤثر عين ما يستلزم افتقار الاول فان استند اصل الوجود الى الفاعل في الثاني فكذا في الاول واما ان يتعين ثبوته فالمقصود حاصل فلان حصوله في الثاني لما كان حادثا كان استفادته الى المؤثر استناد الحادث الى المؤثر لا الباقي وكلامنا ليس الا في الباقي وفيه نظر لان استناد الباقي الى المؤثر هو استناد الحادث اليه على ما بيناه قوله ما الذي يعني تحصيل الحاصل قلنا نعني به ان الشيء الذي حكم العقل عليه بانه كان حاصلا قبل ذلك يحكم بان حصوله الان لاجل هذا الشيء وهو محال ~~وفيه نظر فان الفاعل كما اعطى في الاول الوجود كذا~~ ~~اعطاه الان عن المؤثر حتى لا يكون قد حصل الشيء ما كان حاصلا وهو محال~~ وفيه نظر فان الفاعل كما اعطى في الاول الوجود كذا اعطاه مقارنة الوجود للزمن الاول فكذا نقول في الثاني يعطيه ~~مقارنة الوجود للزمن الاول لكن لا نقول في الثاني يعطيه~~ مقارنة الوجود للزمن الثاني قوله الباقي حال بقائه ممكن وكل ممكن مفتقر قلنا لا نسلم بل الممكن انما يفتقر الى المؤثر بشرط كونه حادثا وفيه نظر فان العقل حاكم بان علة الاحتياج الامكان لوجوب افتقار التساوي في ترجيح بخلاف الحدوث فان العقل لو جوز وجوب الحادث حكم باستغنائه قوله الحدوث متاخر قلنا لا نريد به انه كون حادثا شرط الافتقار بل نريد به ان كونه بحيث لو وقع بالمؤثر لكان حادثا شرط لافتقار الاثر الى المؤثر وكونه بهذه الحيثية امر متقدم وفيه نظر فان الكلام في وجوده المستند الى المؤثر وفي حدوثه لا يجوز ان يكون علة لافتقاره الى المؤثر ملازمة للزوم وهو محال لاستلزامه توقف الافتقار على الايجاد والحال بالعكس قوله ما المراد من الاولوية قلنا درجة متوسطة بين التساوي والعين المانع من النقيض قوله هذا محال لافضائه ترجيح احد المتساويين على الاخر لا لمرجح قلنا لا نسلم ان ذلك ممتنع مطلقا بل ذلك انما يمتنع بشرط الحدوث وفيه نظر لان تعادل المتساوي لذاته لو كان لذاته لزم انتفاء الذات مستلزمين متنافيين وهو محال بالضرورة وان كان لغيره فالمطلوب وكوجوب هذا الشرط لم يحتج الى اثبات متوسط بين التساوي والترجيح المانع من النقيض فان المتساوي يمتنع بحدوث وجوده المساوي كط

عليهم
بالعلم لانه لما كان حاصلا قبل ذلك فلو اعطاه الان لزم الحصول لما حصل بل كان حاصلا وهو محال تمم

لا يمتنع قوله لم قلت انه لما امكن حصول عدم الحادث بطريقين وعدم الباقي لا يحصل الا بطريق واحد كان وجود الحادث مرجوحا قلنا لان عدم حدوث الحادث ~~بطريقين وعدم الباقي لا يحصل الا بطريق واحد كان وجود الحادث~~ اكثر من عدم الباقي ~~لا يحصل~~ لانه يصدق على ما لا نهاية له انه لم يحدث واما عدم الباقي بعد وجوده فهو متناه لاشتراط وجوده في عدمه بعد وجوده فاذا كان الوجود متناهيا وكان العدم بعد الوجود ~~حاله لاشتراط وجوده في عدمه بعد وجوده واذا كان الوجود~~ متناهيا واذا كان عدم الحادث اكثر من عدم الباقي بعد وجوده والكثرة موجبة للظن يجب ان عدم الحادث غالب على عدم الشيء بعد بقائه ولا معنى للظن الا ذلك واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه النكتة ابتداء وفيه نظر لانا نمنع اولا انحصار عدم الباقي بوجود المانع بل قد يعدم لعدم المقتضي كالحادث وانما يتم الانحصار لو كان مستغنيا عن المؤثر وهي المتنازع سلمنا الانحصار لكن كثرة عدم الحادث على عدم الباقي لا يقتضي كون عدم الحادث بطريقين وعدم الباقي بطريق واحد موجبا لترجيح الباقي على الحادث بل هو مقتضي للترجيح قوله لو كونه باقيا يتوقف على حدوث حصوله في الزمن الثاني لكونه باقيا يتوقف على الحدوث الذي ليس براجح والمتوقف على ما لا يكون راجحا ليس براجح قلنا هذا انما يلزم لو كان حصوله في الوقت الثاني كيفية وجودية حادثة وهو محال لافضائه الى التسلسل ثم ان سلمنا صحة ذلك لكنا نقول لما ثبت ان الحدوث مرجوح والذات اذا كانت الذات باقية فالحادث امر واحد وهو حصوله في ذلك الزمان دون الذات فاذن الحادث مرجوح من وجهين والباقي من وجه فوجب ان يكون الباقي راجحا على الحادث من هذا الوجه وفيه نظر اذ لا يلزم من توقف التساوي على الحدوث اشتراط الوجود في البقاء لجواز ان يكونا ذهنيين واحدهما مشروط بالاخر والباقي يصلح الى الحادث باعتبار ذاته ووضعه اذ لا يراد بالحادث هنا ذات حقيقية بل ما يصدق عليه الاسم سواء كان ذاتا او نسبة قوله ما الذي يعرف كونه باقيا لا يثبت رجحانه قلنا لا حاجة الى ذلك بل نقول هذا الشيء وجد الان لا يمتنع عقلا ان يوجد في الزمان الثاني وان يعدم لكن احتمال الوجود راجح على احتمال العدم من الوجه الذي ذكرناه فاعلم بوجوده في الحال

حادثة وهناك امران حادثان احدهما الذات والاخر حصول الذات في ذلك الزمان اما اذا كانت الذات صح

في الحال يقتضي اعتقاد رجحان وجوده على عدمه في ثاني الحال فان العلم بالاولوية مستفاد من العلم بوجوده في الحال وعلى هذا التقدير يسقط الدور قوله الباقي راجح على الحادث في الوجود الخارجي فلم قلت انه يكون راجحا عليه في الوجود الذهني قلنا لان الذهني مطابق للخارجي والا كان جهلا وفيه نظر فان الجهل يلزم لو حكم الذهن بخلاف الخارج اما اذا لم يحكم فلا وفي هذا الباب مباحث لا يمكن ذكرها هاهنا لانها من علم الكلام وقد ذكرناها في كتاب نهاية المرام قيل القول بالاستصحاب امر لا بد منه في الدين والشرع والعرف اما الدين فلان افتقاره الى الاعتراف بالنبوة المتوقف على توسط المعجز ومعناه ليس الا فعل خارق للعادة ولا يحصل فعل خارق للعادة الا عند تقرر العادة ولا معنى للعادة الا ان العلم بوقوعه على وجه مخصوص في الحال يقتضي اعتقاد انه لو وقع لما وقع الا على ذلك الوجه وهو عين الاستصحاب وفيه نظر فان المعجز ليس هو فعل خارق للعادة مطلقا بل ما يعجز البشر عن فعله وليس ذلك من الاستصحاب واما في الشرع فلانا اذا عرفنا ان الشرع تعبدنا بحكم ما كحل او غيره لم يمكنا العمل به الا اذا علمنا او ظننا عدم طريان الناسخ فان علمنا ذلك لم يفد اخر افتقرنا فيه الى ظن عدم الناسخ فان كان ذلك بلفظ اخر تسلسل فلا بد من الانتهاء الى التمسك بالاستصحاب وهو انه علمنا بثبوته في الحال يقتضي ظن وجوده في الزمن الثاني وايضا فالفقهاء باسرهم على كثرة اختلافهم اتفقوا على انا متى تيقنا حصول شيء وشككنا في حدوث المزيل اخذنا بالمتيقن وهو عين الاستصحاب لانهم رجحوا بقاء الباقي على حدوث الحادث وفيه نظر لان الشرع اذا تعبدنا بحكم فاما ان يدل على الاستمرار او الوحدة او يكون مطلقا فان كان الثاني والثالث لم يحكم بالاستمرار ولا ظننا وان كان الاول لم يكن ظن الاستمرار من حيث الاستصحاب بل باعتبار نص الشارع عليه ولانه لا يزول الا بالناسخ واما العرف فلان من خرج من داره وترك اولاده فيها على حالة مخصوصة كان اعتقاده لبقائهم على تلك الحالة التي تركهم عليها الحاملة على اعتقاده لتغير تلك الحالة ومن غاب عن بلده فلم يكتب الحصد قايمة في الامور التي كانت موجودة حال حصوله وما ذاك الا لرجحان اعتقاد البقاء على اعتقاد التغير بل لو تاملنا لان اكثر مصالح العالم ومعاملات الخلق مبني على القول بالاستصحاب والنوم سبب ظاهر لوجود الخارج الناقض للطهارة فلهذا امتنع فعل الصلوة معه وعن

من الاعتراض على ا انه يلزم من رجحان الطهارة في الصورة الاولى صحة الصلوة تحصيلا لمصلحة الصلوة مع الظن الطهارة الثابتة واما النوم فاذا كان مظنة الخارج وجب ادارة الحكم عليه كما هو الغالب من تصرفات الشارع لا لتحقيقه الخارج دفعا للعسر والحرج وهو جواب الاخبار والمس ويلزم من رجحان الحدث في الصورة الثانية امتناع صحة الصلوة وتحريم الله عن التقرب الى الله والوقوف بين يديه مع ظن الحدث ذلك قبيح عقلا وشرعا وان لك بمنع هذه والشاهد له بالاعتبار الصورة الاولى قوله انه لا تاثير للحدث المظنون عندكم قلنا انما لا يكون موثرا بتقدير عدم القول بالاستصحاب كالتعذيب الذي نحن فيه والا فلا وعن ب انه لو كان بقي الاستصحاب والاستمرار فهاهنا صورتين على خلاف حكما لاغلب الاعم ان كان عدم الاستمرار هو الاغلب او ان يكون عدم الاستمرار على خلاف الغالب ان كان الاستمرار هو الاغلب وهو على خلاف الاصل فان تساوي الطرفان فهو احتمال من ثلثة وكل احتمال من احتمالين اغلب من احتمال واحد بعينه وعن ج انا ندعي اصالة البقاء يمكن بقاؤه وتجدد امثاله واما الحركات فان كانت من قبيل ما يمكن بقاؤه بنفسه انما كان باعتبار استغنائه عن المؤثر كما قالوه وهذا فيما لا يمكن بقاؤه وعن الاعتراض على ب ان الاقدام على الفعل لغرض موهوم غير ظاهر انما لا يكون فيما لا خطر في فعله ولا مشقة كما ذكره من المثال واما ما يلزم الخطر والمشقة في فعله فلا بد وان يكون لغرض ظاهر راجح على خطر ذلك الفعل ومشقته على ما يشهد به تصرفات العقلاء واهل العرف من ركوب البحار ومعاناة المشاق من الاسفار فانهم لا يركبون ذلك الا مع ظهور المصلحة لهم في ذلك ومن خالف ذلك فهو رهاني يظنه عند تسفيهما وعن ب بان الشي اذا كان النفي المجود علة موجبة للتجدد خلاف البقاء لا مكان اتحاد علة المتجددات وعن ب بان الشي اذا كان موقوفا على شي واحد والاخر على شيئين فما يتوقف على شي واحد لا يتحقق عدمه الا بعدم وعدم ذلك الشي وما يتوقف تحققه على امرين يتم عدمه بعدم كل واحد من ذينك الامرين ولا يخفى ان ما يتم عدمه على تقديرين يكون عدمه اغلب من عدم ما لا يتحقق عدمه الا بتقدير واحد وما كان عدمه اغلب كان تحققه اندر وبالعكس مقابله ولا يخفى عدم الواحد المعين اما ان يكون مساويا في الوقوع لعدم الواحد من الشيئين او غالبا او مغلوبا ولا يتحقق غلبة الظن فيما ذكرتموه بتقدير غلبة الواحد المعين ومساواته وانما يتحقق ذلك بتقدير كونه مغلوبا ووقوع احد الامرين

مما لا يعينه اغلب من وقوع الواحد المعين لما ذكرتموه لانا نقول اذا نسبنا احد الشيئين بعينه الى ذلك الواحد المعين اما ان يكون عدمه اغلب من المعين او مساويا او مغلوبا فان كان الاول لزم ما ذكرناه وان كان الثاني فكذلك لم يتحقق تقديم عدم الوصف الاخر اليه وان كان مغلوبا نسبة الوصف الاخر اليه لا يخلو امن الثلثة ويترجح ما ذكرناه بتقديرين اخريين منها وانما لا يترجح ما ذكرناه بتقدير ان يكون كل من الوصفين مرجوحا فان ما ذكرنا ما يحتمل تقديرات اربعة ولا يتم على تقدير واحد قوله البقاء وان كان اغلب من التغير فلا يلزم ان يكون غالبا على الظن قلنا اذا كان البقاء اغلب من مقابله فهو اغلب على الظن منه ويجب المصير اليه نظرا الى ان المجتهد يلزمه ما هو الاظهر عنده قوله انما يلزم ذلك لو كان على غلبة الظن فيما هو قابل للبقاء قلنا الاعراض ان كانت باقية فلا اشكال وان لم يكن باقية بانفسها فممكنة البقاء بطريق التجدد كسواد الغراب وبياض الثلج وعلى كل تقدير فالكلام انما هو واقع فيما هو ممكن التجدد من الاعراض لا فيما هو عن ممكن بحمد الله الثاني في حكم استصحاب الاجماع في محل الخلاف اختلف الناس فيه فقال الاكثر انه ليس بحجة وبه قال الغزالي وقال الاخرون انه حجة ومثاله ان من قال المتيمم اذا راى الماء في خلال الصلوة مضى في الصلوة لانعقاد الاجماع على صحة صلوته ودوامها قطعا قبل وجود الماء كطريان هبوب الريح وطلوع الشمس وساير الحوادث فنحن نستصحب دوام الصلوة الى ان يدل دليل على كون روية الماء قاطعا وكقول الشافعي في مسئلة الخارج من غير السبيلين اذا انتقض ثم خرج منه خارج من غير السبيلين فهو بعد الخروج متطهر ولو صلى فصلوته صحيحة لانعقاد الاجماع على هذين الحكمين قبل الخارج والاصل في كل متحقق دوامه الى ان يوجد المعارض والاصل عدمه لا يقال القول بصحة الصلوة وثبوت الطهارة في محل النزاع لا بد له من دليل وليس نصا ولا قياسا والا لم يكن اثبات الحكم في محل الخلاف بناء على الاستصحاب بل على ما ظهر من النص او القياس ولا اجماعا لانه مختلف فيه ولا اجماع في الخلاف وان كان الاجماع قبل خروج الخارج ثابتا لانا نقول حتى ينتقض الحكم في مقابلة الدليل اذ يتنزل منزلة الجواهر والاعراض ممنوع بل هو باق بعد الاجماع لا بدليل الماسبق تقريره في مسئلة الاستصحاب سلمنا لكن لم قلتم بانه يتنزل منزلة الاعراض سلمنا لكن لا لابد له من دليل لكن لا نسلم انحصار الدليل المبني فيما ذكروه من النص والاجماع والقياس الا اذا بينتم ان الاستصحاب ليس دليلا وهو نفس النزاع سلمنا ان الاستصحاب بنفسه لا يكون دليلا

على الحكم الباقي بنفسه لكنه دليل الدليل على الحكم لما تقدم في مسئلة الاستصحاب من وجود غلبة الظن ببقاء كل ما كان متحققا على حاله وهو بدل من حيث الاجمال على دليل موجب لذلك الظن قال الغزالي المستصحب ان اقر بانه لم يعرف دليلا في المسئلة بل قال انا ناف ولا دليل على النافي فسياتي بيان وجوب الدليل على النافي وان ظن اقامة دليل فقد اخطا فانا نقول انما يستدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه وهو ان كان لفظ الشارع فلا بد من بيانه فلعله يدل على دوامها عند عدم الخروج لا عند وجوده وان دل باجماع فالاجماع انما انعقد على دوام الصلوة عند العدم دون الوجود ولو كان الاجماع شاملا حال الوجود كان المخالف له خارقا للاجماع كما ان المخالف في انقطاع الصلوة عند هبوب الرياح وطلوع الشمس خارق للاجماع لان الاجماع لم ينعقد بشرط عدم الهبوب وانعقد بشرط عدم الخروج وعدم الماء فاذا وجد فلا اجماع فيجب ان يقاس حال الوجود على حال العدم المجمع عليه بعلة جامعة فاما ان يستصحب الاجماع عند انتفاء الاجماع فهو محال وهذا كما ان العقل دل على البراءة الاصلية بشرط عدم دليل السمع فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع فكذا هنا انعقد الاجماع بشرط العدم فانتفى الاجماع عند الوجود وهذه الدقيقة وهو ان كل دليل يضاده نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه مع الخلاف والاجماع يضاده نفس الخلاف اذ لا اجماع مع الخلاف بخلاف العموم والنص ودليل العقل فان الخلاف لا يضاده فان المخالف مقر بان العموم يتناول بصيغته محل الخلاف فان قوله عم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل شامل بصيغته صوم رمضان مع خلاف الخصم فيه فيقول اسلم شمول الصيغة لكني اخصه بدليل فعليه الدليل وهنا المخالف لا يسلم شمول الاجماع لمحل الخلاف لاستحالة الاجماع مع الخلاف ولا يستحيل شمول الصيغة مع الخلاف فهذه دقيقة يجب التنبه لها ويرد عليه ما تقدم من عدم الانحصار في النص والاجماع والقياس قال فان قيل الاجماع يحرم الخلاف فكيف يرتفع بالخلاف اجاب بان هذا الخلاف غير محرم بالاجماع ولم يكن المخالف خارقا للاجماع لان الاجماع انما انعقد على حالة العدم لا على حالة الوجود فمن الحق الوجود بالعدم فعليه الدليل لانا نقول دليل صحة الشروع دال على الدوام الى ان يقوم دليل على الانقطاع لانا نقول ليس ذلك الدليل الاجماع لانه مشروط بالعدم فلا يكون دليلا عند العدم فان كان نصا فبينه لننظر هل يتناول حال الوجود ام لا

اللهم الا انه لا يتوقف على ما وقع من يقول الاصل ان ما ثبت دام الى وجود قاطع فلا يحتاج الدوام الى دليل في نفسه بل الثبوت هو المحتاج كما اذا ثبت موت زيد او بناء دار كان دوامه بنفسه لا بسبب لانا نقول هذا وهم باطل فان كل ما ثبت جاز دوامه وعدمه فلا بد لدوامه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت ولولا دليل العادة على ان الميت لا يحيى والدار لا تنهدم بعد البناء الا بهادم او طول الزمان لما عرفنا دوامه بمجرد موته كالخبر عن قعود الامير واكله ودخوله الدار ولم يدل العادة على دوام هذه الافعال فانا لا نقضي بدوامها فكذلك خبر الشرع عن دوام الصلوة مع عدم الماء ليس خبرا عن دوامها مع وجوده فيفتقر دوامها الى دليل اخر لا يقال المتيمم مامور بالشروع فيقطع بلزوم الاتمام لانا نقول انه مامور بالشروع مع العدم وبالاتمام مع ما يلزم الوجود فهو للشارع لانه منهي عن ابطال العمل وفي استعمال الماء ابطال العمل لانا نقول هذا دليل اخر غير الاستصحاب مع ضعفه لان المراد بالبطلان ان كان احباط العمل فلا نسلم انه لا يثاب على فعله وان كان انه عهد مثله فليس بحجة عبارة عن ما لا يجب فعل مثله كما تقدم لا يقال الاصل انه لا يجب شي بالشك ووجوب استيناف الصلوة مشكوك فيه فلا يرتفع به اليقين لانا نقول انه معارض بان وجوب المضي في هذه الصلوة مشكوك فيه وبراءة الذمة بهذه الصلوة مع وجود الماء مشكوك فيه ثم نقول من اوجب الاستيناف يوجبه بدليل ويحصل به غلبة الظن كما يرفع البراءة الاصلية بدليل تجلب على الظن كيف واليقين قد يرفع بالشك في بعض المواضع فالمسايل فيه متعارضة كما اذا شتبهت ميتة بمذكاة او رضيعة باجنبية وماء طاهر بماء نجس وقد تنسى صلوة من خمس صلوات احتج الاخرون بانه تعالى صوب الكفار في مطالبتهم الرسل بالبرهان حتى قال تريدون ان تصدونا عما كان يعبد اباؤنا فاتونا بسلطان مبين وقد استغنى الرسل بالبرهان المعجز للاستصحاب والجواب لم يستصحبوا الاجماع بل النفي الاصلي الذي دل العقل عليه اذ الاصل في فطرة الادمي ان لا يكون نبيا وانما يعرف ذلك بايات وعلامات فهم مصيبون في طلب البرهان ومخطئون في المقام على دينهم بمجرد الجهل من غير برهان البحث الثالث في ان النافي هل عليه دليل ام لا اختلف الناس في ذلك فذهب قوم الى انه لا دليل عليه وقال اخرون لا بد له من دليل وهو قول السيد المرتضى وابي الحسين البصري والغزالي وهو الحق وفصل اخرون بين العقليات والشرعيات فاوجبوا الدليل في العقليات دون الشرعيات لنا ان النافي مدع كالمثبت فان كان ما ادعاه نفي علمه او ظنه لم يطالب بدليل لانه حاكم والحاكم لا يطالب بالدليل على جهله ولا يلزم ذلك كما لا يطالب على دعواه عدم الالم والجوع وان كان العلم بنفي امر فان كان ضروريا لم يطالب ببرهان لانه انما كان

~~صادقا في دعوى الضرورة فالضروري لا يطالب بالدليل عليه وان لم يكن صادقا لم يطالب ببرهان لانه~~
ان كان صادقا في دعوى الضرورة فالضرورة لا يطالب بالدليل عليه وان لم يكن صادقا لم يطالب بالدليل ايضا
ولا يلتفت اليه في انقطاعه حيث انه لا يقدر على تحقيق الضرورة في غير ذلك والنظر لا ينتجه وان ادعى العلم
بحسبه لا بالضرورة فلا بد له من طريق يفضي اليه اذ حصوله عن غير ضروري من غير طريق يفضي اليه محال والا او
ان يكون عن طريق وجب عند الدعوى والمطالبة بيانها ذكره لينظر فيه كما يجب على مدعي الاثبات ف
بالجملة فان الممكن متساوي الطرفين فلا يجوز الحكم باحدهما الا بمرجح هو الدليل ولا فرق بين طرفيه في ذلك
بالضرورة وقد وقع الاجماع على وجوب اقامة الدليل على مدعي الوحدانية وقدم الله تع في قوله لو كان
فيهما الهة الا الله لفسدتا على ذكر دليل على النفي ولو لم يطالب النافي بالدليل لزم ان يدعي كل واحد نفي النبوات
ونفي الصانع ولا يطلب منه الدليل وهو باطل اجماعا وايضا لو سقط الدليل عن النافي لم يعجز المثبت
عن تغيير مقصوده الاثبات بالنفي فيقول بدل قوله محدث ليس بقديم وبدل انه قادر ليس بعاجز
احتجوا بوجهين ا لا دليل على منكر الدعوى لانه ناف وعلى من انكر نبوة من لم تقم على دعواه دليل وكذلك على من
انكر وجوب صلاة سادسة او صوم شوال ب الدليل على النفي متعذر كاقامة الدليل على براءة الذمة ف
الجواب عن ا من وجوه ا ان الدليل على المنكر ليس لكونه نافيا ولا للدلالة العقل على سقوط الدليل
عن النافي بل بحكم الشرع وهو قوله ع البينة على المدعي واليمين على من انكر ولا يجوز قياس غيره عليه لان الشرع
انما قضى به للضرورة اذ لا يمكن اقامة دليل على النفي لان ذلك انما يعرف بملازمة عدد التواتر له من اول وجوده
الى وقت الدعوى فيعلم انتفاء اسباب اللزوم قولا وفعلا بمراقبة اللحظات وهو مما يتكلف تكليف البرهان
عليه ما يستحيل اقامة البرهان عليه بل المدعي لا دليل عليه ايضا لان قول الشاهدين يحصل به الظن بجريان سبب اللزوم
كالاتلاف او دين وذلك في الماضي او في الحال ولا يعلم الشاهد شغل الذمة بجواز البراءة باداء او ابراء فلا سبيل
للخلق الى معرفة شغل الذمة وبراءتها الا بقول الله ورسوله ع فلا ينبغي ان يظن ان على المدعي دليلا
فان قول الشاهد صار دليلا بحكم الشرع وفيه نظر لانا لا نشترط في الدليل افادة العلم بل ما يحصل به
الظن دليل ايضا وهو هنا ثابت وهو الشهادة مع الاستصحاب ب لا نعرف انه لم يقع النزاع
ذمته وقد يعجز الخلق كلهم عن معرفته فالنافي في العقليات ان ادعى معرفة النفي ضرورة فهو محال وان لزم
ادعاه نظرا يحصل تحرير اختصاصا لا يمكن ان يشاركه فيه الا الله فعند ذلك لا يطالب بالدليل كما اذا اخبر عما

مع ان حاصل دعوى الوحدانية نفي الشريك وحاصل دعوى القدم نفي الحدوث والاولية وقريبه صح

عما يجده من نفي الجوع والشبع فيستوي النفي والاثبات ح النافي في مجلس الحكم عليه دليل وهو اليمين كما ان
على المدعي دليلا وهو البينة وهو ضعيف فان اليمين يجوز ان تكون كاذبة فاي دلالة لها من حيث العقل
لولا حكم الشرع لغيرهم كالبينة لجواز ان يشهد بالزور فاستدلاله من هذا الوجه صحيح اوثق كما وجب على النافي
في مجلس الحكم ان يحصل جانبه بزيادة على دعوى النفي يجب ذلك في نفي الاحكام د يد المدعي عليه دليل على نفي
ملك المدعي وهو ضعيف لان اليد بمجردها لا تبطل دعوى المدعي شرعا فان اليد قد تكون من غصب او عارية فلا
دعوى ب بين التوحيد فان النزاع ان كان في العقليات امكن ان يدل على نفيها بان اثباتها يفضي الى المحال
فيكون محالا كقوله تع لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ومعلوم انهما لم يفسدا فيدل ذلك على نفي الشريك
فيمكن اثباته بالقياس الشرطي او يقال المثبت لو ثبت ما ادعيته لعلم بالضرورة وهو باطل بالخلاف او بالدليل
ولا دليل هنا وهو باطل لا نقلا لما ع النافي فانه يقال لو انتفى لعلم الانتفاء بالضرورة او استدلالا وهما منتفيان
واعلم ان الدليل المساعد على النفي اما نص وارد من الشارع يدل على النفي او اجماع من الامة او تمسكا ب
النفي الاصلي مع عدم الدليل المغير القاطع او الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم وهل يمكن الاستدلال
ع النفي بالقياس الشرعي اختلف القائلون بالقياس فيه مبنية على الاختلاف في جواز تخصيص العلة ولا
فرق في ذلك بين قياس العلة والدلالة والقياس في معنى الاصل الفصل الثالث في الاستحسان ف
فيه مباحث الاول في ماهيته وهو استفعال مأخوذ من الحسن ويطلق على ما يميل اليه الانسان ويهواه — بحثان م
من الصور والمعاني وان استقبحه عند غيره وليس النزاع فيه ذلك ولا يتحقق استحسان مختلف فيه
واختلف اصحاب ابي حنيفة في تعريفه فقال بعضهم انه عبارة عن دليل ينقدح في نفس المجتهد ولا يقدر على اظهاره
لعدم مساعدة العبارة عنه واورد عليه انه ان تردد فيه بين ان يكون دليلا محققا ووهما
فاسدا امتنع التمسك به اجماعا وان تحقق انه دليل شرعي فلا خلاف في جواز التمسك به وان
كان بعيدا وانما النزاع في تخصيصه باسم الاستحسان عند العجز عن التعبير عنه دون حالة
امكان التعبير عنه وهو نزاع لفظي وقال قوم انه عبارة عن العدول عن موجب قياس الى
قياس اقوى منه ويخرج عن الاستحسان عندهم العدول عن موجب القياس الى النص من الكتاب
او السنة او العادة اما الكتاب فكما في قوله مالي صدقة فان القياس يقتضي لزوم التصدق له وقد
استحسن تخصيص ذلك بمال الزكوة لقوله تع خذ من اموالهم صدقة ولم يرد سوى مال الزكوة

واما السنة فكان لا قضاء على من اكل ناسيا في نهار رمضان والعدول عن حكم القياس الذي قد له
ع لمن اكل ناسيا الله اطعمك وسقاك واما العادة فكالعدول عن موجب الاجارات في
ترك تقدير الماء المستعمل في الحمام وقدر اللبث وتقدير الاجرة للعادة ~~فكالعدول عن موجب الاجارات~~
في ترك المضايقة في ذلك وقال بعضهم انه عبارة عن تخصيص قياس بدليل هو اقوى منه ويرجع حاصل
ذلك الى تخصيص العلة وقال الكرخي الاستحسان هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى
خلافه لوجه هو اقوى ويدخل فيه العدول عن حكم العموم الى مقابله للدليل المخصص والعدول عن
حكم الدليل المنسوخ الى مقابله للدليل الناسخ وليس باستحسان عندهم وقال ابو الحسين البصري الا
الاستحسان ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه اقوى منه وهو في حكم
الطارئ على الاول فلا يلزم عليه ان يكون العدول عن العموم الى القياس المخصص لان العموم
لفظ شامل ولا يلزم عليه ان يكون اقوى القياسين استحسانا لان الاقوى ليس في حكم الطارئ
ع الاضعف فان كان طاريا فهو استحسان فان قلت قد قال محمد بن الحسن الشيباني في عدة مواضع
من كتبه تركنا الاستحسان بالقياس كما لو قرأ آية السجدة في اخر السورة فالقياس يقتضي الاجتزاء بالركوع
والاستحسان يقتضي عدمه بل يسجد لها ثم قال بالقياس فهذا الاستحسان ان كان اقوى من القياس
فكيف تركه وان لم يكن اقوى بطل الحد قلنا ذلك المتروك انما يسمى استحسانا لانه وان كان
الاستحسان وحده اقوى من القياس وحده لكن اتصل بالقياس شيء اخر صار المجموع
اقوى من الاستحسان كما في هذه المسألة فانه يجزئ اقام الركوع مقام السجود في قوله وخر راكعا — تياكم
واناب وهذا الحد يقتضي كون تخصيص العلة استحسانا لان مقتضى العقل هو البراءة الاصلية دائما
يترك ذلك لدليل اقوى منه وهو نص او اجماع او قياس وهذا الاقوى في حكم الطارئ
ع الاول فيكون الكل استحسانا وهم لا يقولون بذلك لانهم يقولون تركنا القياس للاستحسان
وهو يقتضي المغايرة بينهما فالواجب ان يزاد في الحد قيد اخر فيقال ترك وجه من وجوه الا
الاجتهاد مغاير للبراءة الاصلية والعمومات اللفظية لوجه اقوى منه وهو في حكم الطارئ على الاول
البحث الثاني في انه ليس بحجة اختلف الناس في ذلك فذهب ابو حنيفة واصحابه الى انه حجة وبه قال
احمد بن حنبل وانكره الامامية والشافعي وباقي الجمهور حتى قال الشافعي من استحسن فقد شرع وهذا

وهذا الخلاف ليس راجعا الى اللفظ لوروده في القرآن قال تع فيتبعون احسنه وامر قومك
يأخذوا باحسنها ونحو ذلك وقال ع ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ولذا ورد
في الفاظ سائر المجتهدين قال الشافعي في المتعة استحسن ان يكون ثلاثين درهما وقال استحسن ان
يثبت الشفيع الشفعة الى ثلاثة ايام وفي المكاتب استحسن ان يترك له شيء فاذن الخلاف ليس
في اللفظ بل في المعنى ولا يتحقق موضع الخلاف لان من قال انه دليل ينقدح في نفس المجتهد تعسر عبارته عنه — يعسر م
لا نزاع فيه لانه ان شك فيه فمردود اجماعا وان تحقق فمعمول به اجماعا ومن قال هو العدول عن
قياس الى قياس اقوى فلا نزاع فيه ومن قال تخصيص قياس اقوى منه فلا نزاع معه ايضا ومن قال
انه العدول الى خلاف النظر لدليل اقوى فلا نزاع معه واما من قال انه العدول عن حكم الدليل — النظر خط
الى العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام وشرب الماء من السقاء فان استند الى جريانه في زمانه ع
او زمان المجتهدين من الصحابة مع علمهم به وعدم الانكار منهم فيكون اجماعا والا فهو مردود لان
الشرع هو الحاكم على العادة دون العكس وان تحقق استحسان مختلف فيه فليس بحجة لانه اختراع
اذ لا دليل عليه فلا يجوز الحكم به لانه يكون حكما في الدين بغير دليل اذ لا فرق بين تشريع ما لا دليل عليه — الحكم بدين تشريع م
وليس دليلا في نفس الامر احتجوا بقوله تع الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه في معرض الثناء والمدح لمتبع
احسن القول وامر بقوله واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم باتباع احسن ما انزل ولولا
انه حجة والا لما كان كذلك وبقوله ع ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ولولا
انه حجة لما كان عند الله حسنا واجمعت الامة على استحسان دخول الحمام من غير تقدير زمان
السكون والماء والاجرة والجواب ليس في الآيات دليل على ان الاستحسان حجة سيما لكن المراد هو
دليل لا ما ليس بدليل والدليل منحصر في النص والاجماع وغيرهما من الادلة المشهورة لا الذي تنازع وقوله
ما رآه المسلمون حسنا يريد ما اجمعوا عليه والاجماع لا بد له من دليل ودخول الحمام ثبت جريانه في زمانه ع — شايع م
على حيث الاستحسان الفصل الرابع في المصالح المرسلة قد عرفت فيما تقدم حقيقة المصلحة
واقسامها في ذاتها واقسامها من حيث اعتبار شهادة الشارع لها بالاعتبار وعدمه الى
ثلاثة اقسام ا المعتبرة وهو ما شهد الشرع باعتباره وهو المناسب الذي تقدم بيانه ب ما شهد
الشرع ببطلانه والغائه كقول العالم للملك لما جامع في نهار رمضان عليك صوم شهرين متتابعين

قال م

فلما انكر عليه حيث لم يامره بالاعتاق الكفارة بل حكم بما يشق عليه وهو باطل لاستحكم على خلاف
حكمه الله تعالى لمصلحة يتخيلها الانسان بحسب رايه اذا عرف ذلك من العلماء ارتفعت ثقة الملوك
بفتاويهم وارتفع غرضهم من الانقياد الى فتاويهم وامتثال الشرايع المحقة ج مالم يشهد له نص
بالاعتبار ولا الالغاء وهو المناسب المرسل وقد سبق ان المناسبة اما ان يكون في محل الضرورة
او الحاجة او التتمة فقال الغزالي الواقع في محل الحاجة والتتمة لا يجوز الحكم فيها بمجرد المصلحة
لانه يجري مجرى وضع الشرع بالراي واما الواقع في رتبة الضرورة فلا يبعد ان يؤدي اليه اجتهاد مجتهد
كالكفار اذا تترسوا بجماعة من المسلمين فلو كففنا عنهم استولوا على دار الاسلام
وقتلوا المسلمين كافة ولو رمينا الترس قتلنا مسلما من غير ذنب ولا عهد مثله في الشرع فيجوز
ان يقال هذا الاسير مقتول بكل حال فحفظ كل المسلمين اقرب الى مقصود الشرع من حفظ المسلم
الواحد واعتبارها للمصلحة لاشتمالها على كونها ضرورية قطعية كلية اذا عرفت هذا فنقول
اختلف الناس في الاستدلال بالمصالح المرسلة فالامامية والشافعية والحنفية وغيرهم
على امتناع ذلك ونقل عن مالك القول به وانكر اصحابه ذلك عنه ولعل النقل مختص بما ذكره الغزالي
لنا ان المصالح منها ما شهد الشرع باعتباره وعهد من الشارع الالتفات اليه ومنها ما الغي العادة
وعهد من الشارع ابطاله وهذا القسم متردد بين الامرين وليس الحاقه باحد القسمين اولى
من الاخر فامتنع الاحتجاج به دون شاهد بالاعتبار يعرف انه من قبيل المعتبر دون الملغى
لا يقال ما ذكرتموه يرفع وجود المناسب المرسل وهو غير مقصود لانا اجمعنا على
ان هناك مصالح معتبرة في نظر الشرع في بعض الاحكام واي وصف قدر من الاوصاف المصلحية
فهو من جنس المصالح الملحق جنسه في جنس الحكم وقد علم به لانا نقول كما انه من جنس
المصالح المعتبرة فهو من جنس المصالح الملغاة فان لزم من كونه من جنس المعتبر اعتباره لزم من كونه
من جنس الملغى الغاؤه فيكون معتبرا ملغى بالنظر الى حكم واحد وهو محال فاذن لابد من كونه
معتبرا بالجنس القريب منه لنا في الحاوي فيما اذا لم يكن كذلك ولخصم ما لك ان كل حكم يفرض
فاما ان يستلزم مصلحة خالية عن المفسدة او مفسدة خارجة عن المصلحة او يكون خاليا عن
المصلحة والمفسدة بالكلية او يكون مشتملا عليهما معا وهذا على ثلثة اقسام ا ان يكونا متساويين

التنبيه م

ما اعتبرنا من جنس الملايم

او يكون للمصلحة راجحة او للمفسدة فالاقسام ستة ا ان يستلزم مصلحة خالية عن المفسدة
وهذا يجب في الحكمة ان يكون الحكم مشروعا لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير ج الثاني لان
وهذا يكون حتما فوجب ان لا يشرع د ان يخلو عن الامرين وهو ايضا عبث فلا يكون مشروعا
ه ان يكون مفسدتها مصلحة ويمتنع ان يكون مشروعا قطعا و ان يكون المفسدة راجحة
وهو ايضا غير مشروع لان المفسدة الراجحة وحينئذ النفع بالضرورة ومنه الاحكام المذكورة
في هذه الاقسام الستة كالمعلوم بالضرورة انها من دين الانبياء وهي المقصود من وضع
الشرايع والكتاب والسنة دالان على ان الامر كذلك تارة بالتصريح وتارة بموافقة الاحكام لما قلنا
الاحكام لما قلناه وغاية ما في الباب انا نجد بعض الوقايع داخلا تحت قسم من هذه الاقسام
ولا يوجد له في الشرع ما يشهد له بحسب جنسه القريب لكن لابد وان يشهد الشرع بحسب
جنسه البعيد وهو كونه خالص مصلحة او مفسدة او غالب مصلحة او مفسدة فظهر انه لا بد
مناسبة الا وله في الشرع ما يشهد له بالاعتبار اما بحسب جنسه القريب او البعيد فيجب
القطع بكونه حجة لانا اذا علمنا اعتبار المصلحة الغالبة على المفسدة شرعا ثم ظننا غلبة مصلحة هذا الحكم
على مفسدته تحصل ظن اعتبار هذه المصلحة شرعا والعمل بالظن واجب لقوله عم انا اقضي بالظاهر
لان ترجيح الراجح من مقتضيات العقول ولقوله تعالى فاعتبروا وهو يتناول المتنازع لان الاستدلال
بكونه مصلحة على كونه مشروعا مجاوزة ولان الصحابة لم يعتبروا الشرايط التي اعتبرها المتاخرون
في الاصل والفرع والطريق كانوا يعتبرون المصالح لعلمهم بان القصد من الشرايع رعاية مطلق المصلحة
الفصل الخامس في شرع من قبلنا وفيه مباحث الاول في انه عم هل كان متعبدا بشرع من قبله ام لا اختلف
الناس في ذلك فمنهم من نفى ذلك وقال انه لم يكن قبل النبوة متعبدا بشرع من قبله ام لا اختلف الناس في ذلك
نقدمه من الانبياء وهو اختيار ابي الحسين البصري وجماعة ومنهم من جزم بانه كان متعبدا بشرع
من تقدمه وهولاء اختلفوا فقال بعضهم انه كان متعبدا بشرع نوح وقال اخرون بشرع ابرهيم
وقال بعضهم بشرع موسى وقال اخرون بشرع عيسى وقال اخرون بما ثبت انه شرع واما الباقون من
الاصوليين كالسيد المرتضى والقاضي عبد الجبار والغزالي وغيرهم فانهم توقفوا في ذلك وجوزوا الجميع

الراجح م

قبل البعثة م

كلا الامرين وهو الاقوى لان العبادة بالشرايع تابعة لما يعلمه الله تعالى من المصلحة بها في التكليف العقلي
ولا يمتنع ان يعلم الله تعالى ان لا مصلحة للنبي صلى الله عليه واله قبل نبوته في العبادة بشيء من الشرايع
كما انه غير ممتنع ان يعلم ان له في ذلك مصلحة واذا جاز كل منهما ولا دلالة توجب القطع على احدهما
وجب الوقف احتج المنكرون بوجهين ا لو كان متعبدا بشرع احد لوجب عليه الرجوع الى
علماء تلك الشريعة والاستفتاء منهم والاخذ بقولهم ولو كان كذلك لاشتهر ولنقل بالتواتر قياسا
على سائر احواله وحيث لم ينقل علمنا انه لم يكن متعبدا بشرعهم ب لو كان على ملة قوم لافتخر به اولئك
ولنسبوه الى انفسهم ولو كان كذلك لاشتهر لا يقال لو لم يكن متعبدا بشرع احد لاشتهر لانا نقول الفرق
ان قومه ما كانوا على شرع احد فمخالفته لا على شرع البتة لا يكون مخالفا للعادة فلا يبقى الداعي على نقله
اما كونه على شرع احد فلما كان بخلاف عادة قومه وجب ان ينقل والاعتراض لا نسلم وجوب الرجوع
لان المتواتر معلوم وغيره لا يفيد ونمنع وجوب الاشتهار فان ثبت ان الاحكام التي كلفنا بمعرفتها
وجرت في زمانه وتعبدنا بها لم يشتهر كفصول الاذان فكيف حال الاخفى واحتج الاخرون بوجهين ا
ان دعوة من تقدمه عامة فيكون داخلا فيها ب انه عم قبل البعثة كان يصلي ويحج ويعتمر
ويطوف بالبيت ويعظمه ويذكي اللحم وياكله ويركب البهيمة ويجتنب الميتة والعقل غير دال على ذلك
والاعتراض لا نسلم عموم دعوة من تقدمه فانه لم ينقل في ذلك لفظ دال على التعميم سلمنا لكن تلك الدعوة لم تنقل
اليه بالتواتر ولا الاشتهار الموجب للعلم الغالب بل يكون الشرايع قد اندرست وتعذر التطبيق بها
لعدم نقلها وتفصيلها ولذلك بعث عليه السلم في ذلك الزمان وهو خلاف من زمان الفترة او يكون
البهايم لا حسن في العقل لانه طريق الى حفظها وتعهدها بالعلف وغيره واكل اللحم للذكي حسن
اذ لا مضرة فيه على حيوان وحسن منع للاكل والصلوة والحج والعمرة والطواف لا نسلم انه كان متعبدا
به شرعا الاحتمال ان يكون ذلك بطريق التبرك بفعل ما نقل جملة عن الانبياء ولا ندري تفصيله
ولو فعله من غير شرع لم يكن حراما على ان بعض علماء الامامية ذهب الى انه كان متعبدا بما يلهمه الله
نعم اياه فجاز ان يكون من هذا القبيل اذا ثبت هذا فانه عم قبل البعثة لم يكن على ما كان قومه
عليه بل كان منفيا لاصنامهم معرضا عن الامهم ولا ياكل من ذبايحهم على النصب هذا هو مذهب
الامامية لما تقدم من وجوب العصمة قبل النبوة وبعدها البحث الثاني في جواز تعبده

مثلم

مستحبا م

نبي بشريعة من تقدمه اعلم ان البحث في ذلك متعلق بعلم الكلام لكنا ذكرناه هنا لخطر التوقف
البحث الاتي عليه وهو ان النبي بعد البعث هل كان متعبدا بشرع من تقدمه ام لا لابتنائه
عليه اذ لو لم يجز تعبد نبي بشرع من تقدمه سقط هذا البحث وقد قيل ان ذلك يجوز بشرطين اما
بان يندرس الاولى فيجددها الثاني او بان يزيد فيها ما لم يكن منها ويجوز ان ذلك على
غير احد هذين الشرطين والا كان عبثا فلا يجب النظر في معجزته مع ان النظر في المعجزات واجب
وهذا ليس بشيء لان بعثة النبي الثاني لا يكون عبثا اذ اعلم الله تعالى انه يؤمن عندها ويتبع من لم
يتبع بالاولى ولو لم يكن الا ذلك لكانت البعثة الثانية على سبيل ترادف الادلة على امر
واحد ولا يمكن نسبة نصب الادلة على شيء واحد الى العبث ولا نسلم وجوب النظر في
معجز كل نبي لان ذلك يختلف فان خاف التكليف من الضرر لو لم ينظر وجب والا فلا البحث الثالث
في حاله عم بعد النبوة اختلف الناس في ذلك فذهب جماهير المعتزلة والاشاعرة وكثير من الفقهاء
الى انه لم يكن متعبدا بشرع احد وهو مذهب السيد المرتضى واكثر الامامية ونقل عن اصحاب ابي
حنيفة واحمد بن حنبل في رواية وبعض الشافعية انه عم كان متعبدا بشرع من تقدمه بطريق
الوحي اليه لا من جهة كتبهم المبدلة ونقل اربابها ثم اختلفوا فقال قوم انه كان متعبدا بشرع ابرهيم
عم وقيل بشرع موسى وقيل بشرع عيسى عليهم السلم والاصل في ذلك ان القائل متعبدا بشرع من قبله
ان اراد انه عم كان يوحى اليه بمثل الاحكام التي امر بها من قبله في كل الشرع فهو معلوم البطلان
بالضرورة لان شرعنا خالف شرع من تقدمنا في كثير من الاحكام او في بعضه وهو مسلم اجماعا
لكن ذلك ينفي اطلاق القول بانه متعبد بشرع غيره لان فيه ايهام التبعية له وهو عم
لم يكن متبعا لغيره بل كان اصلا في شرعه وان اراد انه تعبد امر باخذ الاحكام من كتبهم والرجوع
الى احكام من تقدمه ما لم ينسخ فهو للنزاع والحق خلافه لوجوه ا لو كان متعبدا بشرع
احد لوجب ان يرجع في احكام الحوادث النازلة الى الشرع المتبوع ولم يتوقف فيما لم ينزل
اليه الوحي فيه على نزوله عليه لكنه لم يرجع في ذلك الا الى ما يوحى اليه والا لاشتهر ولان
عمر طالع ورقة من التورية فغضب عم وقال لو كان موسى حيا لما وسعه
الا اتباعي وهذا يدل على انه لم يكن متعبدا بشرع احد لانا نمنع الملازمة لاحتمال ان يكون

لا غير متعبد في تلك الصورة بشرع من قبله فتوقفه فيهما الى نزول الوحي عليه او انه علم خلو شرعهم
عن حكم تلك الواقعة فانتظر الوحي او لان احكام الشرايع ان كانت منقوله بالتواتر لم يحتج في معرفتها
الى الرجوع اليهم والى كتبهم وان كانت منقولة بالتواتر لم يحتج في معرفتها الى الرجوع اليهم
والى كتبهم وان كانت منقولة بالاحاد لم يجز تبعيتها لان اوليك الرواة كفار فلا تقبل روايتهم سلمنا
الملازمة لكن قد ثبت رجوعه الى التورية في الرجم لما احتكم اليه اليهود لانا نقول لما لم يرجع في شيء من
من الوقايع اليهم علم انه غير متعبد في شيء منها بشرع من قبله والعلم بحكم كتبهم من تلك الوقايع لا يحصل
الا بالطلب الشديد والبحث الكثير وكان يجب ان يشتغل بذلك الطلب والبحث لكون الدليل متواترا
لا يمنع من النظر فيه بجواز تواتر منه وانتظاره في الدلالة على ما يدل عليه الى البحث وتامل ونظر دقيق
فلما لم يشتغل النبي صلى الله عليه واله في النظر في كتبهم والبحث عن كيفية الدلالة على الاحكام علم انه
غير متعبد بها والرجوع الى التورية في الرجم لم يكن لاثبات الشرع بها لا نعامرفة منه فكيف يرجع
اليها ويعتمد على ما يشتمل عليه ولانه لم يرجع اليها في غير الرجم ولان ما جزم بوجوب الرجم
في التورية لم يكن متمتعا العلم بخبره فثبت ان رجوعه اليها انما كان ليعترض عليهم ان ذلك الحكم
ثابت في شرعهم كما هو ثابت عندهم وانهم انكروه لددا وعنادا ب لو كان متعبدا بشرع
من قبله لوجب على علماء الامصار ان يرجعوا في الوقايع الحادثة الى شرع من قبله ضرورة ان التاسي به واجب
وحيث لم يفعلوا ذلك علمنا بطلانه ب لما بعث معاذا او قال بم تحكم قال بكتاب الله تعم قال فان لم
تجد قال بسنة رسول الله صلى الله عليه واله قال فان لم تجد قال اجتهد رايي ولم يذكر شيئا من كتب
الانبياء السابقين والنبي عم اقره على ذلك وصدقه وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله
لما يحبه الله ورسوله ولو كانت من مدارك الاحكام الشرعية لجرت مجرى الكتاب والسنة في
وجوب الرجوع اليها ولم يجز العدول عنها الى الاجتهاد الا بعد البحث عنها واليأس من معرفتها لا
لا يقال انه عم صوبه على حكمه بالاجتهاد اذ اعدم من الكتاب والسنة كتاب وانه لم يذكر التورية الراي م
لان في القران آيات يدل على الرجوع اليها كما انه لم يذكر الاجماع لاشتمال القران على الرجوع اليه لانا نقول
اطلاق الكتاب انما يفهم منه القران خاصة ولا يحمل على غيره الا بدليل ولان معاذا لم يعرف منه تعلم
التورية والانجيل والعادة تمنع للتخرج منهما منه كما علم منه تعلم القران واشتمال القران على آيات

٣٨٩ عم ايات تدل على الرجوع اليها سلمنا لكن م انه لا يكفي في الاسقاط ولو ترك الذكر كالسنة
والقياس د لو كانت كتب الانبياء حجة علينا لوجب حفظها على الكفاية كالقران والاخبار
ولرجعوا اليها عند اختلافهم في الوقايع التي اختلفوا فيها كمسئلة العول وميراث الجد و
وحد الشرب م المعوضة وحد الشرب وبيع ام الولد والربا في النسيئة ودية الجنين ورد المبيع بعد الوطي و
الشفاعة والخيار وغير ذلك ولما لم ينقل عن احد منهم مع كثرة الوقايع المختلف فيها وطول اعمارهم
مراجعة التورية وغيرها من كتب الانبياء خصوصا ومن اسلم من احبارهم من يعرف الحجة فيه كقولهم
كعبد الله بن سلام وكعب ووهب وغيرهم ولا يجوز القياس الا بعد اليأس من الكتاب وكيف يحصل
الياس قبل العلم ه لو كان متعبدا بشرع من تقدمه في الكل او في البعض لما نسب شيء من
شرعنا اليه عم على التقدير الاول ولكان الشرع اليه على التقدير الثاني كما لا ينسب شرعهم اليه عم هو
متعبد بشرعه من امته وهو خلاف الاجماع لا يقال ما نسب اليه مما كان متعبدا به
من الشرايع انه من شرعه بطريق التجوز لكونه معلوما لنا بواسطته وان لم يكن هو الشارع
له لانا نقول انه ترك الظاهر المشهور المتبادر الى الفهم من غير دليل فلا يسمع و اجماع المسلمين
على ان شريعة النبي عم ناسخة لشريعة من تقدم فلو كان متعبدا بها لكان مقررا لها ومخبرا عنها لا ناسخا
لها او مشرعا وهو محال لا يقال نحن نقول بذلك وانما كان من شرعه مخالفا للشرع من تقدم فهو ناسخ
له وما لم يكن من شرعه بل كان متعبدا فيه بشرع من تقدمه فلا ولهذا لا يوصف شرعه بانه
ناسخ لبعض ما كان شرعا قبله كوجوب الايمان وتحريم الكفر والزنا والقتل والسرقة وغيرها
الملل م مما اتفق فيه الكل لانا نقول اطلاق الامة بان شرع النبي عم ناسخ للشرايع السالفة
يفهم منه ان رفع احكامها وانما جئت متعبد بها فما لم يثبت رفع من تلك الاحكام بشرعه
لا يكون ناسخا له فيبقى المفهوم الاخر وهو عدم تعبده به فلا يلزم من مخالفة دلالة الدليل على
احد مدلوليه مخالفته بالنظر الى المدلول الاخر احتج المثبتون بوجوه ا قوله تعم فبهديهم
اقتده امر باقتدائه بالهدى المضاف اليهم وشرعهم من هداهم فوجب عليه اتباعه
قوله تعم انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح وقوله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا فدل
عم وجوب اتباعه بشريعة نوح ح قوله تعم ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابرهيم حنيفا امر

امر باتباع ملة ابرهيم عم والامر للوجوب د قوله تعم انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم
بها النبيون والنبي عم من جملة النبيين فيجب عليه الحكم بها ه روى ان النبي عم راجع التورية في
في رجم اليهود وروي عنه عم انه طلب منه القصاص في سن كسرت فقال كتاب الله يقضي بالقصاص
وليس في الكتب ما يقضي بالقصاص في السن سوى التورية وهو قوله تعم والسن بالسن و روي
عنه عم انه قال من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وتلا قوله تعم واقم الصلوة لذكري
وهو خطاب مع موسى عم والجواب عن ا انه تعم امره بان يقتدي بهدى مضاف الى الجميع والهدى
الذي اتفقوا عليه هو الاصول دون الاحكام الفرعية التي وقع النسخ فيها سلمنا لكن
الاتباع انما كان بوحي اليه وامر مجدد لا انه بطريق عموم خطابهم له عم وعن ب انه يقتضي
تشبيه الوحي بالوحي لا تشبيه الموحى به بالموحى به وقوله شرع لكم من الدين ما وصى به
نوحا المراد به اصل التوحيد لا ما نسخ من شرعه ولهذا لم ينقل عنه البحث عن شريعة نوح
عم وذلك مع التعبد بها واجب حتم وحيث خص نوحا بالذكر مع اشتراك جميع الانبياء في
الوصية بالتوحيد كان تشريفا له وتكريما كما خص روح عيسى بالاضافة اليه والمؤمنين بلفظ
العباد وعن ح ان الملة ايضا محمولة على الاصول دون الفروع لانه يقال ملة الشافعي وابي حنيفة
واحدة وان اختلفا في الفروع لقوله بعد هذه الآية وما كان من المشركين ولكن شريعة ابرهيم
عم قد اندرست ولقوله تعم ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه ولو كان المراد من الفروع
الاحكام الفرعية لكان من خالفه فيها من الانبياء سفيها وهو محال وعن د ان قوله يحكم بها
النبيون لا يمكن اجراؤه على ظاهره فان جميع النبيين لم يحكموا بجميع ما في التورية فالمراد به بوجب
التخصيص اما في الانبياء بان يكون بعض النبيين حكم بجميع ما فيها وهو غير نافع لهم او بما
اشتملت عليه بان يكون جميع الانبياء حكموا ببعض ما فيها ونحن نقول بموجبه فان نبينا عم حكم
بما اشتملت عليه من معرفة الله تعم وملائكته وكتبه ورسله وكيفية الخلق وغير ذلك من القصص
غير الاحكام الفرعية على ان قوله يحكم بها النبيون صيغة اخبار لا امر وذلك لا يدل على وجوب
اتباعها وعن ه ان رجوعه عم في الرجم الى التورية لتعريفهم مساواة الشرعين فيما تقدم م
ويمنع حكم كتابنا من وجوب القصاص في السن ويدل عليه قوله تعم فمن اعتدى عليكم فاعتدوا

عليه بمثل ما اعتدى عليكم ولم يذكر الخطاب مع موسى عم لكونه موجبا لقضاء الصلوة عند النوم
٣٩٠ والنسيان بل اوجب ذلك بوحي جديد ونبه على ان امته مامورة بذلك كما كان موسى عم مامورا به
[illegible]
السادس في مذهب الصحابي وفيه مباحث الاول في انه ليس بحجة اتفق الناس كافة على ان مذهب الصحابي
في مسائل الاجتهاد ليس بحجة على غيره من الصحابة المجتهدين اماما كان او غيره حاكما كان او مفتيا الا
الامامية فان قول الامام عندهم حجة لاشتراطهم العصمة فيه واختلف الاصوليون في كونه حجة على
التابعين ومن بعدهم من المجتهدين فذهبت الامامية والاشاعرة والمعتزلة والشافعي في احد قوليه
واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه والكرخي الى انه ليس بحجة مطلقا وذهب مالك بن
انس وابو بكر الرازي والبردعي من الحنفية والشافعي في القول الاخر واحمد في الرواية الاخرى
منهم الى انه حجة مقدمة على القياس وقال قوم ان خالف القياس فهو حجة والا فلا وقال قوم
ان الحجة في قول ابي بكر وعمر لا في غيرهما والحق الاول لنا وجوه ا قوله تعم فاعتبروا امر بالاعتبار وهو
ينافي جواز التقليد وفيه نظر فان المجاوزة من الدليل الى المدلول اعتبار وكما يتناول النص والاجماع
وغيرهما من الادلة كذا يتناول قول الصحابي لانه اذا كان حجة استدل به على الحكم كان اعتبارا ب
قوله تعم فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول اوجب الرد عند الاختلاف الى الله والرسول
اوجب الرد عند الاختلاف فالرد الى مذهب الصحابي يكون تركا للواجب وهو ممتنع اعترض
بمنع دلالة الامر على الوجوب سلمنا لكن عند امكان الرد وهو ان يكون الحكم المختلف فيه مبينا
في الكتاب والسنة اما على تقدير عدم كونه مبينا فيهما فلا ونحن انما نقول باتباع مذهب الصحابي ح
عدم الظفر بما يدل على حكمه او ما يتخذ من الكتاب وفيه نظر لما تقدم من ان الامر للوجوب والامر
بالرد في المختلف فيه لا يمكن فيه تكليف ما لا يطاق فوجب اشتمال الكتاب والسنة على كل مختلف
فيه من الاحكام وظاهر اشتمالهما عليه فان العمومات وغيرها من قضايا العقل كالبراءة الاصلية
والاستصحاب وغيرهما وافية بجميع الاحكام ومذهب الصحابي اذا كان دليلا وجب البحث
فيه والنظر في كيفية دلالته عند معارضة الكتاب او السنة كما في الكتاب والسنة فلا يكون دلالته
شيء وقد عدت من جملتها كثيرا من انواع الادلة ح اجماع الصحابة على جواز مخالفة كل واحد من احاد
الصحابة فلم ينكر ابو بكر وعمر على من خالفهما بل رجعا اليه كقضايا كثيرة رجع عمر فيها عن رأيه واجتهاده

ومذهبه الى قول علي عدم وعنيره من الصحابة ولم ينكر ابو بكر على عمر ولا عمر على ابي بكر في مخالفته كل منهما
صاحبه ولو كان مذهب الصحابي حجة لما كان كذلك اوكان يجب على كل واحد منهما اتباع الاخر
وهو مع اعتراض بان الخلاف انما هو في كون مذهب الصحابي حجة على من بعده من مجتهدي التابعين
لا مجتهد من الصحابة فلم يكن الاجماع دليلا على محل النزاع وفيه نظر فان الاجماع على عدم
وجوب تقليد الصحابي لمثله يستلزم عدمه في حق التابعي افعلة التقليد العلم والزهد
ولو فرض وجودهما في التابعي وجب وجود المعلول لوجود علته د الصحابي من
اهل الاجتهاد والخطاء ممكن عليه فلا يجب على المجتهد التابعي العمل بمذهبه كالصحابي
والتابعي اعترض بانه لا يلزم من امتناع وجوب العمل بمذهب الصحابي مع تفاوتهما
على ما قال عليه السلام خير القرون القرن الذي انا فيه وفيه نظر لما تقدم من الاشتراك
في العلية يجب الاشتراك في المعلول ولانا نعلم ان في التابعين من هو افضل لكثير من الصحابة
في العلم والزهد فلا يحين القول لوجوب تقليده ه الصحابة اختلف في مسايل كثيرة وذهب
كل واحد منهم الى خلاف مذهب الاخر كما في مسايل الجد مع الاخوة وقوله انت علي حرام وغيرهما
فلو كان مذهب الصحابي حجة على غيره من التابعين لكان حجج الله تعالى مختلفة متناقضة
ولم يكن اتباع احدهم اولى من الاخر اعترض بان اختلاف مذاهب الصحابة لا يخرجها عن كونها
حججا في انفسها كاخبار الاحاد والنصوص الظاهرة ويكون العمل بواحد منها متوقفا على الترجيح
فالواجب الوقف او التخيير وفيه نظر لان كل واحد منها حجة يستلزم عدم كونه حجة
لان كل واحد منهم يعتقد حقية ما ذهب اليه وبطلان ما ذهب اليه الاخر وهذا يصلح
ان يكون دليلا براسه والفرق ظاهر بين اقوال الصحابة والاخبار والنصوص التي يمكن
الجمع بينها و قول الصحابي من اجتهاد مما يجوز عليه الخطاء فلا يقدم على القياس
كالتابعي اعترض بان اجتهاد الصحابي وان جاز عليه الخطاء ولا يمنع ذلك من تقديمه
على القياس كخبر الواحد ولا يلزم من امتناع تقديم مذهب التابعي على القياس امتناع
ذلك في مذهب الصحابي لما تقدم من الفرق بينهما وفيه نظر فان خبر الواحد قدم
على القياس لجواز ان يكون اصله الخبر وهذا امتنع ترجيح الفرع على الاصل امتنع تقديم

~~ونعيم حين مذهب التابعي على القياس امتناع ذلك في مذهب الصحابي لما تقدم من الفرق~~
~~بينهما وفيه نظر وان خبر الواحد~~ قدم القياس على الخبر بخلاف مذهب الصحابي وقد تقدم عدم الفرق
بين التابعي والصحابي بل قد يوجد في التابعين من هو افضل من بعض الصحابة ر التابعي المجتهد متمكن
من تحصيل الحكم بطريقه فلا يجوز له التقليد فيه كالاصول اعترض بان اتباع مذهب الصحابي انما يكون
تقليدا له لو لم يكن حجة متبعة وهو محل النزاع وخرج عليه الاصول فان القطع والنهي معتبر فيها
ومذهب الغير من اهل الاجتهاد فيها ليس بحجة قاطعة فكان اتباعه في مذهبه تقليدا من
غير دليل وهو غير جائز وفيه نظر فان معنى التقليد ليس الا العمل بقول الغير من غير حجة ف
لو كان قول الصحابي حجة لكان باعتبار الزهد والورع والعلم واذا وجد في غيره تساويا وجب كون
قول غيره حجة كذا قوله واحتج المخالف بوجوه ا قوله كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون
بالمعروف وهو خطاب مع الصحابة والمعروف واجب القبول ب قوله عم اصحابي كالنجوم بايهم
اقتديتم اهتديتم جعل الاهتداء لازما للاقتداء باي واحد كان منهم وذلك يقتضي ان يكون قوله حجة
ح قوله عم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر د اجمعوا على ان عبد الرحمن ولى عليا عم الخلافة
بشرط الاقتداء بالشيخين فامتنع فولى عثمان فقبل ولم ينكر احد ذلك على عثمان وكان ذلك بمحضر جماعة
من الصحابة فكان اجماعا ه قوله عم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وعنى
بذلك الخلفاء الاربعة وقوله عليكم للايجاب وهو عام و الصحابي اذا قال ما يخالف القياس
فلا محمل له الا انه اتبع الخبر والا كان قولا في الدين بمجرد التشهي وهو حرام ز قول الصحابي اذا انتشر
ولم ينكر عليه منكر كان حجة فكان حجة مع عدم الانتشار كقول النبي عم ح مذهب الصحابي اما
ان يكون عن نقل او اجتهاد فان كان الاول فحجة وان كان الثاني فاجتهاد الصحابي راجح على اجتهاد
التابعي ومن بعده لترجحه بمشاهدة التنزيل ومعرفة التاويل ووقوفه من احوال النبي عم ومراده من كلامه
على ما لم يقف عليه غيره فكان حال التابعي اليه كحال العامي بالنسبة الى المجتهد التابعي فوجب اتباعه له
والجواب عن ا المراد الاول المجموع على ما تقدم سلمنا لكن لا يجوز ارادة كل واحد لوقوع الخلاف
بينهم فيكون الخطاء واقعا من احدهم فلا يكون معروفا بل المراد مجموع الامة ولا اختصاص لذلك
بالصحابة كما تقدم في الاجماع وعن ب انه خطاب مشافهة فيكون راجعا الى العوام ويؤيده

قوله اقتدوا بهم وكانه وان كان عاما في اشخاص الصحابة فلا دلالة فيه على عموم الاهتداء في كل ما يقتدى
فيه وعند ذلك فقد امكن حمله على الاقتداء بهم في ما يروونه عن النبي عم وليس الحمل على غير اولى
من الحمل عليه وفيه نظر فان الاقتداء لا يفهم منه الرواية وعن ح لو سلمنا صحته فعلنا
قلنا موجبه فانه يجوز الاقتداء بهما في تجويزهما لمخالفتهما بموجب الاجتهاد ولو اختلفا كما
اختلفا في التسوية في العطايا فبايهما يتبع وعن د ان قبول عثمان معارض برد علي عم ويمنع الاجماع
وعدم الانكار سلمنا لكن ترك الانكار لانه حمل الاقتداء على الاقتداء لمتابعته في السيرة و
السياسة دون المتابعة في المذهب لدلالة الاجماع على ان مذهب الصحابي ليس حجة على غيره من الصحابة
بحكم المجتهدين وعن ه ان السنة هي الطريقة وهي عبارة عن الامر الذي يواظب الانسان عليه فلا يتناول
ما يقوله الانسان مرة واحدة وايضا لو سلمنا صحة السند فانا نقول بموجبه لانه يحرض على ملازمة
مجموع السنتين او نقول انه حرض على ملازمة سنة الخلفاء فلا يجوز ان يتناول ما اختلفوا فيه والا
لزم التناقض او الترجيح من غير مرجح فوجب ان يتناول ما اتفقوا عليه و ~~لا يجوز ان يكون~~ هو مسلم لان
عليا عليه السلم احدهم وقوله حجة وعن د انه ربما صار الى ما ظنه دليلا وليس في نفس
الامر كذلك نعم لو تعارض قياسان وقول الصحابي لا يوافق احدهما جاز الترجيح بقول الصحابي
اما جعله حجة فلا وايضا فينتقض بقول التابعي مع انه ليس حجة اجماعا وعن ز ان قلنا ان
قول الصحابي اذا انتشر ولم ينكر عليه منكر يكون اجماعا فالحجة في الاجماع لا في مذهب الصحابي
وهو غير متحقق فيما اذا لم ينتشر وان لم يكن اجماعا فلا نسلم انه حجة مطلقا مع انه ينتقض بما ذكرتم
بمذهب التابعي فانه اذا انتشر في عصره ولم يوجد له منكر كان حجة ولا يكون حجة بتقدير
عدم انتشاره اجماعا وعن ح لا نسلم ان مستنده النقل اذ لو كان منه نقل لابداه ورواه
لانه من العلوم النافعة والظاهر من حال الصحابة نشر العلم والى الرسول عم فلم يبق الا ان يكون
عن راي واجتهاده وح لا يبقى حجة على غيره من المجتهدين بعده لجواز ان يكون دون غيره في
الاجتهاد والصحبة وان كانت مهمة لكن رتبة الاجتهاد اعلى ولهذا قال عم رب حامل فقه الى من هو
افقه منه البحث الثاني في تقليد الصحابي الحق انه لا يجوز للعالم تقليد الصحابي في الفروع وهو
احد قولي الشافعي لان المانع من تقليد العالم لغيره آت في حق الصحابي وغيره من غير فرق وسياتي لا بحث

لاي كيف لا يقع الفرق بين الصحابة وغيرهم وقد اثنى الله تعالى ورسوله عليهم حيث قال الحق رضي الله
عن المومنين وقال السابقون الاولون وقال عم خير القرون قرني لانا نقول الثناء يوجب حسن
الاعتقاد فيهم وان يظن بهم خيرا ولا يوجب تقليدهم لورود الثناء في حق احاد الصحابة مع اجماع
الصحابة على جواز مخالفته وللشافعي قول ثان قديم انه يجوز تقليد الصحابي وقوله اذا انتشر
ولم يخالفه احد وله ثالث انه يقلد وان لم ينتشر وقد فرع الشافعية على القول القديم للشافعي
فروعا منها ا قال الشافعي في كتاب اختلاف الاحاديث روي عن علي عم انه صلى في ليلة ست
ركعات في كل ركعة ست سجدات قال لو ثبت ذلك عن علي عم لقلت به فانه لا مجال للقياس فيه فالظاهر
انه فعله توقيفا ب قال في موضع قول الصحابي اذا انتشر ولم يخالف فهو حجة وضعفه المحققون لان
السكوت ليس بقول فاي فرق بين الانتشار وعدمه وقد تمسك الغزالي بمثل هذا الاجماع في القطع
على ان خبر الواحد حجة وهو تناقض ح قال الشافعي اذا اختلفت الصحابة فالائمة الاربعة اولى وان
اختلفت الاربعة فقول ابي بكر وعمر اولى د قال في موضع اخر يجب الترجيح بقول الاعلم والاكثر
قياسا لان زيادة علمه يقوي اجتهاده ويبعده عن التقصير ه ان اختلف الحكم والفتوى من
الصحابة فقيل الحكم اولى لان العناية به اشد وقال اخرون الفتوى اولى لان
سكوتهم عن الحكم محمول على الطاعة و هل يجوز ترجيح احد القياسين بقول الصحابي الحق
انه في محل الاجتهاد فيجوز بحسب ما يتعارض ظنان والصحابي في احد الجانبين فيميل نفس المجتهد الى موافقة
الصحابي ويكون ذلك اغلب على ظنه ز اذا حمل الصحابي لفظ الخبر على احد معنييه فمنهم
من جعله ترجيحا وقال القاضي ابو بكر اذا لم يقل علمت ذلك من قصد الرسول عم بقرينة شاهدة لم
يكن ترجيحا الفصل السابع في ادلة شرعية اختلف فيها المجتهدون وفيه مباحث البحث الاول
في حكم الافعال قد سبق فيما تقدم هذا البحث على الاستقصاء ونحن الان بصدد بيان ان الاصل
في المنافع الاذن وفي المضار المنع بطريق شرعي ونقيم هذين الاصلين في الشرع اما الاول فيدل
عليه وجوه ا قوله تعم خلق لكم ما في الارض جميعا واللام تقتضي الاختصاص بجهة الانتفاع
والاعتراض من وجوه ا يمنع اقتضاء اللام الاختصاص بجهة الانتفاع لقوله تعم وان اساتم
فلها ولله ما في السموات والارض وليس المراد فيهما الاختصاص النافع ولكن اللام عند النحاة للتمليك

و هو غير ما قلتم ب سلمنا ذلك لكن يفيد مسمى الانتفاع لو كل الانتفاعات مثل الاستدلال بها على الصانع نعم ج سلمنا عموم الانتفاع لكن بالخلق لا بحصول اللام عليه ويمنع ان المخلوق لذلك د سلمنا افادة الانتفاع بالمخلوق لكن لكل واحد في حال واحد لان هذا مقابلة الجمع بالجمع فيقتضي مقابلة الفرد بالفرد ه سلمنا افادة العموم لكن في الظرفية فيدل على اباحة كل ما في داخل الارض كالركاز والمعادن ولم قلتم ان ما على الارض كذلك و سلمنا اباحة كل ما على الارض لكن في ابتداء الخلق لان قوله نعم خلق يشعر بانه حال ما خلقها انما خلقها لنا فلم قلتم انه في الدوام لا لك ان ابطال الاصل في الثاني البقا لانا نقول هذا فيما يحتمل الدوام لكن لو نه مباحا صفة ولا ابقاء الصفات ز سلمنا الاباحة للكل احد وثا وبقاء لكن للموجودين وقت الخطاب لان قوله لكم خطاب مشافهة مختص بالحاضرين ح سلمنا انه يدل على اختصاصها بنا لكن قوله الله ما في السموات والارض ينافيه والجواب عن ا الدليل على ان اللام لعود للمنفعة قوله تعالى لها ما كسبت وقوله عم الفطرة الاولى لك والثانية عليك وقوله لله غنمه وعليه غرمه ويقال هذا الكلام لك وهذا عليك آنفى على في الباب انها جاءت في سائر المواضع لمطلق الاختصاص فنقول لو جعلناه حقيقة في اختصاص المنافع امكن جعله مجازا في مسمى الاختصاص لانه جزء فيكون لا زما فوجد المجوز لو بالفعل فيه فاذا انتفى اللزوم انتفى حسن التجوز دون العكس لو يريد به حقيقة الملك والا لبطل بقولنا الجل للفرس بل اراد والاختصاص النافع وعن ب انه لا يمكن حمل الاية على هذا النفع يحصل له لكل مكلف من نفسه اذ يمكنه الاستدلال بنفسه على الصانع نعم وان حصل هذا النفع من نفسه امتنع تحصيل هذا الجنس من النفع من غيره لاستحالة تحصيل الحاصل او كان قليلا حبا وعن ج ان الخلق هو المخلوق لقوله نعم هذا خلق الله اي مخلوقه وتقديم التعليل لا نفع للمكلف في صفته نعم فيكون المراد من الخلق المخلوق وعن د يمنع انه مقابلة الجمع بالجمع بل اجار يجري تمليك داب واحد لمخصص وهو يقتضي تعلق كل منهما لا بجزء معين بل بجميع الاجزاء وعن ه يمنع انه في بما في باطن الارض لقوله نعم الحجارة في الارض خليفة وعن و الاصل في ثبت بقاؤه فيه الاختصاص عرض فلا يقبل الدوام قلنا حكم الله نعم صفته فهو واجب الدوام وقوله

تم ع ويكون العمل بالمسمى حصول فرد من افراد الانتفاعات صح صح صح

فيخصص صح

كل صح

ومنه نظر فان النسخ يدخل في الاباحة وغيرها من الاحكام على ما تقدم وهو بناء على الدوام الثواب وعن حكمه نعم في حق الحاضرين يستلزم حكمه يسوى له عنه عليهم به وحكمه عليهم به يستلزم حكمه علينا به لقوله عم حكمي على الواحد حكمي على الكل وعن ح التعارض انما يثبت لو كان الاختصاص في الموضعين بمعنى واحد وهو محال لانه في حقنا الاختصاص النافع وهو ممتنع في حقه نعم بل الجهة الايجاد والخلق فلا تعارض ب قوله نعم قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق انكار على من حرم الزينة وطيب الرزق فلا يكون حراما فيمتنع ثبوت الحرمة في فرد من افراد الزينة لان المطلق جزء من المقيد فلو ثبت الحرمة في فرد من افراد الزينة لثبتت الحرمة في زينة الله نعم وهو خلاف الاصل ولو انتفت الحرمة بالكلية ثبتت الاباحة وفيه نظر لان اباحة الكل لا يستلزم اباحة الكل لا يستلزم اباحة الجزئيات ح قوله نعم احل لكم الطيبات وليس المراد من الطيب الحلال والا لزم التكرير فيجب تفسيره بما يستطاب طبعا وهو يقتضي حل المنافع باسرها وفيه نظر فان الاستطابة من الامور الاضافية المختلفة باختلاف الامزجة والقبائل ومثل ذلك لا يناط به الاحكام الشرعية لاضطرابه فليس المراد الا ما حلالا عن وجوه قبح ولا تكرار د انه انتفاع بالامر رفيه على المالك قطعا لان المالك هو الله نعم والضرر عليه ممتنع وملك العباد قد كان معدوما والاصل بقاء ه على العدم ترك العمل به فيما وقع الاجماع على كونه مانعا فيبقى في غيره على الاصل وعن المنقضي ظاهرا فيكون مطلقا كالاستضاءة بضوء السراج والاستظلال بجدار الغير لا يقال هذا يقتضي القول باباحة جميع المحرمات لانتفاع فاعلها ولا ضرر فيها على المالك ويستلزم سقوط التكاليف باسرها وهو باطل قطعا والقياس على الاستظلال والاستضاءة باطل لان المالك لو منع من الاستضاءة والاستظلال قبح المنع منه والله نعم لو منع من الانتفاع لم يقبح لانا نقول احترزنا عن اباحة المحرمات بقولنا ولا ضرر على المنتفع ظاهرا وهنا الضرر وهو العقاب بارتكاب ما نهي عنه ثابت اما على قول المعتزلة فلانه لولا اشتمال الفعل والترك على جهة لا جلها حصل النهي والا لما جاز ورود النهي واما عند الاشاعرة فلانه يعلم لما توعد العقاب عليه كان مشتملا على الضرر فلم يكن واردا وفيه نظر اذ على قول الاشاعرة لا يجب الايفاء بالوعد والوعيد فانتفى الضرر والقياس على الاستضاءة لا يستلزم مساواة الفرع الاصل من كل الوجوه بل المساواة

من الوجه المقصود ه خلق الاعيان لا لحكمة باطل لقوله افحسبتم انما خلقناكم عبثا وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين ولان الفعل الخالي عن الحكمة عبث والعبث لا يليق بالحكيم وان كان لحكمة فاما عود النفع اليه وهو محال لاستحالة النفع عليه او الينا وهو المطلوب هذا يقتضي ان يكون المقصود من الخلق نفع المحتاج واذا كان كذلك كان نفع المحتاج مطلوب الحصول اينما كان فان منع عنه فانما منع لانه بحيث يلزمه رجوع ضرر الى محتاج فاذا نهانا الله نعم عن ~~مطلوب الحصول اينما كان فان منع عنه~~ بعض الانتفاعات علمنا انه نعم انما منعنا عنها لعلمه باستلزامها الاضرار حالا او مستقبلا ولكن ذلك على خلاف الاصل فثبت ان الاصل في المنافع الاباحة وقال الامام فخر الدين الرازي ونعم ما قال تحقيق القول فيه لا يتم الا مع القول بالاعتزال واما الاصل الثاني وهو اصالة تحريم المضار فيستدعي بيان امرين ا تحقيق ماهية الضرر ب الدليل على تحريمه اما ا فقالوا انه الم القلب لان الضرب وتفويت منفعة الانسان والشتم والاستخفاف يسمى ضررا فلا بد من معنى مشترك فيه يكون ~~حقيقة فيه~~ ~~حقيقة فيه دفعا~~ لفظ الضرر موضوعا بازائه دفعا للاشتراك والمجاز والم القلب صالح لذلك فيكون حقيقة فيه اعترض بان الم القلب ان عنيت به الغم والحزن فهو باطل لان من اتلف ثوب غيره او ملكه والمالك غافل يقال انه قد اضر به مع انتفاء الالم والحزن وان عنيت شيئا اخر فبينه ثم لما عن الاستفسار فلم قلتم ان الضرر الم القلب قوله لا بد من معنى مشترك في مواضع الاستعمال قلنا لم قلت انه لا مشترك الا الم القلب بل هنا امر اخر وهو تفويت النفع وهو اولى لان النفع مقابل الضرر والنفع تحصيل المنفعة فوجب ان يكون الضرر ازالتها فلا يكون حقيقة فيما قلتم دفعا للاشتراك سلمنا ان ما ذكرتم يدل على ان الضرر الم القلب لكنه معارض بالمنافع غفله المالك فان الضرر موجود والالم مفقود لا يستلزم الم القلب للشعور وبقوله تعالى قل اتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم ولا يضركم اخبر ان الاصنام لا تضرهم مع انها لو لم يعبدوها يوم القيمة لا يفعل بعابديها الالم فثبت ان الضرر ليس الم القلب اجيب بان القلب اذا حصل له غم وحزن انعصر دمه في الباطن وانعصار القلب لانحصار القلب في نفسه وانعصار القلب في نفسه مولم له فان الم حقيقة عسى بالم القلب فالمراد من الم القلب الهيئة الحالة الحاصلة له عند الانحصار

عبادة صح

فظهر ان الم القلب مغاير للغم وان كان مقارنا له غير منفك عنه من احرق ثوب غيره الغافل يقال له اضر به بمعنى انه ادخل ما لو عرفه لحصل الضرر لا بحاله وهو اطلاق اسم السبب على المسبب مجازا قوله لم يجوز وجود مشترك اخر قلنا لانه كان معدوما والاصل بقاؤه على العدم قوله تفويت النفع مشترك قلنا لا يجوز جعله مسمى الضرر لان في البيع والهبة تفويت النفع لان البائع فوت الانتفاع بالمبيع مع انه لا يسمى ضررا وفيه نظر فان انتفاعه بالعوض جبر تفويت نفع المبيع فانتفى الضرر بانه غالب يجمع بالقدر المشترك وهو مطلق الحالية قوله الضرر في مقابلة النفع قلنا هب انه كذلك لكن النفع عبارة عن تحصيل اللذة او ما يكون وسيلة اليه والضرر عبارة عن تحصيل الالم او ما يكون وسيلة اليه وعنه تضررهم بالاصنام بل بجهادها ب فلقوله عم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ولقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله نعم ما جعل عليكم في الدين من حرج وغيرها من الادلة البحث الثاني في الاستقراء فهو دليل ماخوذ من قصد القرى قرية قرية والمراد به اثبات الحكم في كلي لثبوته في جزئياته فان عم الاستقراء فهو دليل صحيح وان لم يعم فهو الاستقراء بقول مطلق وشابه الاصل لان للمستقرئ تتبع الجزئيات جزئيا جزئيا مثاله قول من استدل على ان الوتر ليس بواجب بانه يؤدى على الراحلة ولا شيء من الواجب يؤدى على الراحلة والمقدمة الاولى اجماعية والثانية استقرائية فانا لما رأينا القضاء والاداء وسائر اصناف الواجبات لا يؤدى على الراحلة حكمنا على كل واجب بانه لا يؤدى على الراحلة حكمنا على كل واجب ~~بانه لا يؤدى على الراحلة~~ وهو غير مفيد لليقين لاحتمال ان يكون الوتر واجبا بخلاف غيره من الواجبات فان تحريم الركوب في غيره ان كان للدليل شامل لكل واجب ثبت عدم وجوبه وليس ذلك من باب الاستقراء وان كان لدلائل خاصة بكل صورة صورة لم يجب الشمول اذ لا يمتنع عقلا ان يكون حكم بعض انواع الواجب مخالفا لحكم النوع الاخر من ذلك الجنس والاقرب انه لا يفيد الظن ايضا الا بدليل منفصل ولو ثبت الظن به قيل يجب الحكم به لقوله عم نحن نحكم بالظاهر البحث الثالث في انه يجب ~~على المكلف الاخف الاخف~~ الاخف ذهب قوم الى انه يجب على المكلف الاخذ بالاخف للقولين لوجوه ا قوله نعم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ب قوله عم

المنافع صح

سه

٢

بل جاهد ما جعل عليكم فى الدين من حرج ح قوله عم لا ضرر ولا اضرار فى الاسلام د قوله
عم بعثت بالحنيفية السهلة السمحة وهو ينافى ايجاب الثقيل ه انه تعالى غنى كريم والعبد محتاج
فقير واذا تعارضا كان التحامل على جانب الغنى الكريم اولى من جانب المحتاج و الاخذ بالاخف
الاخذ بالاخف اخذ بالاقل وهو اخذ بالاجماع فيكون اولى من الاثقل المختلف فيه هذا اذا كان
الاخف جزءا من الاثقل كالثلث بالنسبة الى النصف والكل اما اذا لم يكن جزءا لم يكن مجمعا
عليه وقال آخرون يجب الاخذ بالاثقل لقوله عم الحق ثقيل مرى والباطل خفيف وبى وهو
ضعيف فان الموجبة الكلية لا ينعكس لنفسها فلا يلزم من كل حق ثقيل صدق كل ثقيل حق
ولا من قولنا الباطل خفيف صدق كل خفيف باطل وههنا طريقة اخرى وهى العمل بالاحتياط و
هى اما الاخذ باكثر ما قيل او ما قيل ليحصل تيقن البراءة البحث الرابع فى الاخذ بالاقل ذهب الشافعى
الى انه يجوز الاعتماد فى اثبات الاحكام على الاخذ باقل ما قيل فانه حكى اختلاف الناس
فى دية اليهودى فمنهم من قال مثل دية المسلم ومنهم من قال هى النصف ومنهم الثلث
وعندنا الامامية ثمان مائة درهم وبناه على اصلين الاجماع واصالة البراءة اما الاجماع فلان
القائل بوجوب الاكثر قائل بوجوب الاقل قائل بوجوب الاقل قطعا فيكون وجوب الاقل
مجمعا عليه واما البراءة الاصلية فلانها تدل على عدم شيء اصلا ترك العمل به فى الاقل
لدلالة الاجماع على وجوبه فيبقى الباقى كما كان وينبغى ان يشترط فى القائل بما قيل عدم ورود
شىء من الدلائل السمعية فانه لو ورد شىء كان ذلك الحكم لاجله لا للرجوع الى اقل ما قيل
فلاجل ذلك لما اختلف فى عدد الجمعة لم ياخذ الشافعى فيه بالاقل وهو الثلثة لورود نص
فى الزائد فكان الاخذ به اولى من الاخذ بالبراءة الاصلية وكذا فى غسل الاناء من الولوغ
قيل سبعة وقيل ثلثة والشافعى اخذ بالاول لانه نقل فيه شيئا لانه لم يجب الاخذ بالاكثر لانه قد
يجب شىء فى الذمة واختلفت الامة فى الكمية فقيل الكل وقيل النصف وقيل الثلث وقيل
ثمانمائة درهم فان العمل مع واحد من هذه دلالة سمعية تساقطت فلا يحصل تيقن البراءة
الا مع اداء الجميع بحيث يحصل تيقن الخروج عن العهدة لانا نقول لما كان الاصل البراءة امتنع
الحكم بشغل الذمة الا بدليل شرعى فاذا لم يوجد سوى الاجماع والاجماع لم يثبت الا فى اقل

وجوب صح
الحكم صح

لا الزائد
فى اقل المقادير لم يثبت الشغل الا فى الاقل فعلى ما قلنا لم يوجد عدم وجود دليل سوى الاجماع
لكن لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فلعله ثبت حق ازيد من الاقل ومع هذا الاحتمال لا
يثبت الخروج عن العهدة الا باداء الاكثر لانا نقول لما لم يوجد سوى الاجماع والاجماع
دال على الاقل خاصة كان اثبات الزائد بغير دليل وهو تكليف ما لا يطاق ولانه تعم تعبد
بالعمل بالبراءة الاصلية مع عدم وجدان دليل سمعى وحيث لم يوجد دليل سمعى على الزيادة علمنا
ان الله تعم تعبدنا بالبراءة فيحصل القطع بعدم وجوب الزائد البحث الخامس فى الاستدلال
بعدم الوجدان على عدم الوجود هذه طريقة عول عليها بعض الفقهاء وتوجيه ان الحكم الشرعى
لا بد له من دليل وهو اما نص او اجماع او قياس ولم يوجد واحد من هذه الثلثة فلا يكون الحكم
ثابتا اما وجوب الدليل فلان الله تعم لو امرنا بشى ولم ينصب عليه دليلا كان ذلك تكليف ما لا يطاق
واما انحصار الدليل فلوجوه ا قصة معاذ الدالة على انحصار الدليل فى الكتاب والسنة
والاجتهاد ردنا الاجماع الى الدليل منفصل فيبقى فى الباقى على الاصل ب دلايل الاحكام كانت
معدومة اولا والاصل فى كل ثابت بقاءه على ما كان وهو يقتضى عدم كل دليل ترك العمل به فى النص
والاجماع والقياس فيبقى ما عدا الثلثة على الاصل ح وجود دليل غير الثلثة من الامور العظيمة
التى يتوفر الدواعى على نقلها للعلم القطعى بان ما يرجع اليه فى الشرع نفيا واثباتا فى
كل زمان من الامور العظام فلو كان موجودا لاشتهر ولو كان كذلك لكان معروفا ولما لم
لم يوجد بعد البحث والتامل علمنا عدمه واما عدم الثلثة فلان النص لو وجد لعرفه المجتهد دون
ظاهرا ولو عرفوه لما حكموا بخلافه ولانا اجتهدنا فى الطلب فلم نجد النص وهو عذر فى حق المجتهد
اجماعا فيكون عذرا فى حق المناظر اذ لا معنى للمناظرة الا بيان ما لاجله قال المجتهد والاجماع منتف
لان المسئلة خلافية والجامع مع الخلاف والقياس لا بد له من اصل هو الصورة الفلانية وقال
كذا موجود ومعه لا يمكن القياس اقصى ما فى الباب انه يجوز القياس على اخرى فنقول
لانا بعد الطلب لم نجد شيئا يمكن القياس عليه الا هذه الصورة وهو عذر للمجتهد وكذا
للمناظر ولان عدم ساير الاصول سابق فيجب الاستمرار عملا بالاستصحاب وهذه الدلالة انما يتم بمقدمتين
احديهما ان عدم الوجدان بعد الطلب يدل على عدم الوجود وثانيهما ان الامر الفلانى كان
معدوما فيحصل ظن البقاء على العدم ولو صحت المقدمتان اشتغلنا بالمط فانه يقال فى اول

المسئلة لا بد للحكم الشرعى من دليل ولم يوجد لانا اجتهدنا فى الطلب فلم اظفر به وهو
يدل على العدم واذا ثبت هذا حصل ظن عدم الدليل فيتولد من القطع بانه لو وجد الحكم لوجد
دليله ومن ظن عدم وجوده ظن عدم الحكم والعمل بالظن واجب واذا كانت المقدمتان كا ن
الاستدلال بهما على هذا الوجه اولى اذ كل مقدمة يتوقف الدليل عليها لو كفت فى الانتاج كان الاستدلال
بها ابتداء اولى والاعتراض من وجوه ا حصر الادلة فى النص والاجماع والقياس
و هو غير تام لانك ذكرتها دليلا لا يقال نعنى قولنا دليل الحكم الشرعى اما نص او اجماع او
قياس ومدلول دليلنا انتفاء الصحة وقد كان حاصلا قبل الشرع فالاخبار عنه يكون اخبارا
عن امر لا يتوقف ثبوته على الشرع فلا يكون شرعيا ولانا لا ننفى الصحة الا بالاجماع لانعقاده
على نفى الحكم عند عدم هذه الاشياء فيكون الدليل هو الاجماع لانا نقول لما اشتغلت اشتغال الصحة
لزم ثبوت البطلان لامتناع القول بالوقف فيكون كلامك دليلا على البطلان بواسطة
دلالته على انتفاء الصحة فيكون دليلا على حكم شرعى وبعود المحذور والاجماع لم يدل على عدم
الصحة ابتداء بل على انه متى عدم النص والاجماع والقياس لزم عدم الحكم فيكون الاجماع دليلا
على ان عدم هذه الثلثة دليل عدم الحكم وعدم الثلثة مغاير لها فيعود الكلام ب ما جعلت عدم
دليل العدم وعدم العدم وجود فلا يلزم انتفاء الوجود الا بوجود دليل العدم لكنى لو ذكرت
دليل العدم استغنيت عما ذكرت من الدليل ولان عدم دليل العدم دليل على عدم العدم وعدم
العدم وجود فعدم دليل العدم نافعت لتساوى نسبة دليل الثبوت الى الثبوت وبنسبة دليل
العدم الى العدم فان لزم من عدم دليل الثبوت عدم الثبوت لزم من عدم دليل العدم عدم
العدم ح انحصرت فى نفى النص على عدم الوجدان فان نجح هذا وجب الاكتفاء به فى نفى القياس
لحصوله فيه وان لم يصح لم يجز التعويل عليه فى هذا المقام لا يقال انما تعرضت لنفى القياس
معين لان المخالف يعتقده قياسا ودليلا وليس فى النصوص نعتقده دليلا لانا نقول المخالف
كما يعتقد فى بعض الاقيسة كونه حجة كذا يعتقد فى بعض النصوص كونه حجة فكان يجب التعرض الى د
لم لا يتعذر القياس مع وجود الفرق فان الفرق انما يقدح لو لم يجز تعليل الحكم الواحد
بعلتين اما مع جوازه فلا لاحتمال كون الحكم فى الاصل معللا بالوصف المشترك وبالفارق معا
ه يرد سوال القلب هنا فى هذا النظم فان المستدل لو قال لم يوجد نص ولا اجماع ولا قياس

او تقول لم يوجد دليل لان الادلة كانت معدومة فى الازل والاصل فى كل معدوم بقاؤه على العدم صح

الثبوت دليل العدم ان حصلت على دليل العدم دليل الثبوت لم يلزم انتفاء الوجود الا بثبات عدم عدم دليل صح

قياس على صحة بيع الغائب وجب اعتقاد صحته فيلزمه وتحريم احد المبيع من البايع بعد العقد على
المشترى او تحريم اخذ الثمن من المشترى على البايع حكم شرعى لا يثبت الا بنص او اجماع او قياس
ولم يوجد فلا يثبت والجواب عن ا هذه الدلالة انما يتم مع التمسك بان الاصل فى كل ثابت بقاءه
على ما كان وانه لا يجوز العدول عنه الا بدليل يوجب العدول وذلك الدليل احد الثلثة
وح يسقط السوال لانا نقول فى مسئلة بيع الغائب للبيع قبل العقد ملك البايع والاصل
البقاء الا انا نترك الاستدلال بهذا الاصل عند وجود نص او اجماع او قياس يدل على حدوثه
ولم يوجد احدها فلم يوجد ما يقتضى العدول عن التمسك بالاصل فيجب الحكم ببقائه على ما كان
وحاصل الكلام انا انما ادعيت الحصر فيما يدل على تغير الحكم عما يقتضيه الاصل والحكم الذى
استصحبه من هذا الدليل ليس من باب اثبات ابقاء ما كان على ما كان فلا يكون انتقاض الحصر فى تلك
الصور قادحا فى صحة هذه الدلالة ان عرفت هذا فالصحيح فى العبارة ان نقول حكم الشرع
ابقاء ما كان على ما كان الا اذا وجدت دلالة شرعية مغيرة والدلالة المغيرة اما نص او
اجماع او قياس ولم يوجد واحد من الثلثة فلم يوجد الدلالة المغيرة فوجب البقاء
على ما كان لان الاستصحاب كاف فلا حاجة الى التطويل لانا نقول المناظر لو المجتهد
ولا يجوز للمجتهد التمسك بالاستصحاب لحكم الاصل الا مع البحث والاجتهاد فى طلب الادلة
المغيرة فان لم يجد حل له الحكم بالاستصحاب وقبل البحث لا يجوز واذا كان المجتهد كذا
فالمناظر مثله اذ معنى المناظرة بيان وجه الاجتهاد وعن ب ان الاستدلال بعدم المثبت
على العدم اولى من الاستدلال بعدم النافى على وجوده اما اولا فلانا لو اسند النافع بعدم المثبت
على الوجود لزم اثبات ما لا نهاية له واما ثانيا فلانا يستدل بعدم ظهور المعجز على يد الا
الانسان على انه ليس بنبى ولا يستدل بعدم ما يدل على انه ليس بنبى على كونه نبيا واما
ثالثا فانه لا يقال ان فلانا ما نهانى عن التصرف فى ماله فاكون ماذونا فى التصرف ويقال لو اذن
فاكون ممنوعا واما رابعا فلان كل دليل لا بد عند له فدليل العدم عدم ودليل الوجود
وجود سلمنا استواءهما لكن ذلك يقتضى تعارضهما وتساقطهما فيبقى
سعنى الاصل وهو بقاء ما كان على حاله وعن ح انه سوال يتعلق بالوضع والاصطلاح
ليس سوالا علميا وعن د ما تقدم من امتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين

تغير الحكم بل من باب صح

مغيرة صح

وان سوال الفرق قادح وعن ه اما لو نقل انه يلزم من عدم النص والاجماع والقياس بقاء
ما كان على ما كان الابعد ان بينا اصالة استمرار الثابت على ما كان فمعارضته الحكم انما يلزم
لو ثبت ان الاصل عدم بقاء الشيء على ما كان في الوجود لما بطل ذلك بطلت المعارضة البحث
ه السادس في تقرير ادلة يمكن التمسك بها في الاحكام الشرعية الحكم المطلق اثباته ان كان
عدميا امكن ان يذكر فيه عبارات ا هذا حكم قد كان معدوما ازلا وهو يقتضي ظن بقائه
على العدم والعمل بالظن واجب اما عدمه فلان المحكوم عليه كان معدوما في الازل
لحدوثه فلا يكون الحكم المتعلق به ازليا لان ثبوت حكم من غير ثبوت محكوم عليه
سفه وهو غير جائز عليه تعالى وهذا لا يتمشى على راي الاشاعرة لان كلامه قديم والحكم
حادث قيل المراد من الحكم كون الشخص مقولا له ان لو تفعل هذا الفعل عاقبتك ومعلوم
بالضرورة حدوث هذا المعنى وفيه نظر لان حدوث هذا الحكم لا ينافي قدم الحكم الذي
يدعونه وهو معنى للمتقدم واما حصول ظن البقاء فلما تقدم في الاستصحاب ب لو ثبت
الحكم لثبت بدليل او امارة والاول باطل للاجماع على انتفاء الدلالة القاطعة في هذه المسائل
الشرعية والثاني باطل للنهي عن اتباع الظن لقوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا
وعن قول ما لا يعلم على الله تعالى بقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ج لو ثبت الحكم
لثبت اما لمصلحة او لا و الثاني عبث لا يجوز عليه تعالى والاول يحتمل عودها اليه تعالى لامتناع
النفع والضرر عليه والى العبد لان المصلحة معناها اللذة او ما يكون وسيلة اليها والمفسدة
معناها الالم او ما يكون اليه وسيلة ولا لذة الا والله تعالى قادر على تحصيلها ابتداء فيكون
توسط شرع الحكم عبثا وكذا المفسدة فهذا دليل على نفي شرع الحكم ترك العمل به فيما
اتفقنا على وقوعه فيبقى فيما عداه معمولا به د هذه الصورة تفارق الصورة التي
ثبت هذا الحكم فيها في وصف مناسب فيفارقها في الحكم اما بيان المفارقة في المناسب
فلانه وجد في الاصل ذلك الوصف الفلاني وانه مناسب لذلك الحكم وبينه بطريقه
واما بيان منع المشاركة في الحكم بهذا القدر فلان هاتين الصورتين لو اشتركتا في الحكم لكان
الحكم الثابت فيهما اما معللا بالمشترك بينهما فيلزم الغاء الوصف المناسب المعتبر
المختص بالاصل وهو باطل او لا يكون معللا بالمشترك فيلزم تعليل الحكمين المتماثلين بعلتين

مختلفتين وهو ممتنع لان استناد احد الحكمين الى علته ان كان لذاته او للوازمها
لزم في الحكم الذي يماثله ان يستند ايضا اليها لا الى ماهية اخرى وان لم يكن لذاته و
لا لازمها استغنى في نفسه عن تلك العلة والغني عن الشيء لا يكون مستندا اليه فوجب في
ذلك الحكم ان لا يكون مستندا الى تلك العلة وقد فرض مستندا اليها فوجب في ذلك الحكم
ان لا يكون هف وفيه نظر لان ذاته يقتضي الاستناد الى علة مطلقة لا الى علة خاصة وتخصيص
العلة انما جاء من قبلها ه لو ثبت الحكم في هذه الصورة لثبت في صورة كذا لان ثبوته
في هذه الصورة كان لدفع حاجة المكلف وتحصيل مصلحة وهذا المعنى موجود هناك
فيثبت الحكم هناك فلما لم يثبت وجب ان لا يوجد هنا وفيه نظر لان مقادير الحاجات والمصالح
حقيقة لا يعلمها الا الله تعالى فجاز التفاوت في الصورتين فلا يتساوى الحكم و هذا الحكم كان منتفيا
من الازل الى الابد فكان منتفيا في اوقات مقدرة غير متناهية فيحصل ظن الانتفاء في هذه الا
الاوقات لان الاوقات الغير المتناهية اكثر من المتناهية والكثرة مظنة الظن فيكون الحكم في هذه
الاوقات المتناهية كالحكم في الاوقات الغير المتناهية وهو مستلزم النفي وفيه نظر اذ ليس
اعتبار الوقت العيني المتحقق الوجود اولى من اعتبار حدوث الحكم لغيره من الحوادث المتحققة
التي لا يحصى كثرة ز شرع هذا الحكم يفضي الى الضرر فيكون منفيا لقوله عليه السلام لا ضرر ولا
اضرار في الاسلام وبيان افضائه اليه ان المكلف على تقدير دعاء الداعي الى فعل خلافه يقع
في الضرر لان فعله على خلافه يستحق به العقاب وتركه يستلزم ضرر ترك المراد ح لو ثبت الحكم
لثبت بدليل والا لزم تكليف ما لا يطاق والدليل منتف لانه ان كان هو الله تعالى لزم قدم
الحكم من قدمه تعالى وان كان غيره فان كان قديما عاد الالزام وان كان محدثا فقد كان معدوما في
الاصل فيبقاؤه على العدم ولان شرط كونه دليلا وجود ذاته وان يوجد له وصف الدلالة
فاذن كونه دليلا مشروط بحدوث هذين فيكفي في عدم كونه دليلا عدم احدهما والمتوقف
على امرين مرجوح بالنسبة الى ما يتوقف على واحد واما ان كان ثبوتيا فالطرق الكلية خمسة الاول
المجتهد الفلاني قال بكذا فيكون متعمدا لقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر لا يجب ترك العمل به في حق العوام
لعدم استناده الى ادلة صحيحة فيبقى معمولا به في حق المجتهد لا يقال قول المجتهد الثاني يعارض

يقول المجتهد الثاني لانا نقول قول المثبت ناقل عن حكم العقل وقول النافي مقرر له فيكون الاول
اولى ولان الثاني يحتمل انه انما نفى لانه وجد له ظن النفي ولانه لم يوجد له ظن الثبوت وعدم وجود
الظن لا يكون ظنا بخلاف المثبت فانه لا يمكنه الاثبات الا عند وجود ظن الثبوت فاذا النافي كان
مكتفيا بالبقاء على حكم العقل واذا كان كذلك ثبت ان قول المثبت اولى من قول النافي ب ثبت
الحكم في الصورة الفلانية فيثبت هنا لقوله تعالى فاعتبروا وقوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان
والعدل التسوية وهذا تسوية بين الصورتين ولانه عليه السلام شبه القبلة بالمضمضة في حكم شرعي فيجب
علينا تشبيه الحكم بالحكم لقوله تعالى فاتبعوه وهذا الذي علمناه تشبيه صورة بصورة فيدخل تحت
الامر وفيه نظر لما تقدم من الكلام على الايتين والامر بالاتباع يستلزم تخصيص التشبيه
للقبلة بالمضمضة او التشبيه بغيرهما ليس اتباعا ج اجمعنا على ثبوت حكم ما فانه ثبت لمصلحة
وهذا الحكم لو ثبت حصل نوع مصلحة فلابد وان يشتركا في قدر فيعلل بالمشترك وهو يقتضي ثبوت الحكم د
لو ثبت هذا الحكم تضمن تحصيل مصلحة المكلف ودفع حاجته فيكون مشروعا لان جهة كونه
مصلحة جهة الدعاء الى المشروعية فلو خرجت عن الدعاء كان لمعارض والاصل عدمه ه احد
المجتهدين قال بثبوت الحكم والاخر قال بعدمه ومع التعارض فالثبوت اولى للاجماع
على تقديم الخبر الناقل على المبقي لان المبقي بتقدير وروده بعد الثبوت يكون ناقلا ايضا
لانا نقول على هذا التقدير يفضي الى نسخين وعلى التقدير الاول يحصل نسخ واحد وتقليل النسخ
اولى البحث السابع في القانون الكلي في الاستدلال اعلم ان الاستدلال انما يجري في
المطالب الكسبية لاستحالة اقامة الادلة على المعلومات الضرورية والا لزم تحصيل الحاصل
فاذا كانت نسبة المحمول الى الموضوع ايجابا او سلبا مجهولة فلابد من متوسط بينهما يكون ثبوت المحمول
للموضوع او سلبه عنه معلوما وثبوت المتوسط للموضوع او سلبه عنه كذلك ليحصل
العلم بالنسبة بين طرفي المطلوب وذلك المتوسط لابد له من فحص خاص بالنسبة الى الطرفين
فان كان محمولا على موضوع المطلوب وموضوعا لمحموله كانت صورة القياس من الشكل الاول
وان كان بالعكس منهما كانت الصورة من الشكل الرابع وان كان محمولا لهما كانت من الشكل
الثاني وان كان موضوعا لهما كانت من الثالث ولا زيادة على هذه الاشكال لامتناع

امتناع الزيادة على المقدمتين والنقص عنهما ولكل شكل من هذه شرائط للانتاج اذ انتفت كلها او بعضها
كان الشكل عقيما فللشكل الاول شرطان ا ايجاب صغراه ب كلية كبراه لحصول الاختلاف مع فقد
احدهما وضروبه الناتجة اربعة ا من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية مثل كل ج ب و
كل ب ا فكل ج ا ب من موجبتين والصغرى جزئية ينتج كالصغرى بعض ج ب وكل ب ا فبعض ج ا
ج من كليتين والكبرى سالبة ينتج كالكبرى كل ج ب ولا شيء من ب ا فلا شيء من ج ا د من موجبة
جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية بعض ج ب ولا شيء من ب ا فليس بعض ج ا
وللشكل الثاني شرطان اختلاف مقدمتيه في الكيف وكلية الكبرى لما تقدم وضروبه اربعة
ايضا ا من كليتين والكبرى سالبة ينتج كالكبرى كل ج ب ولا شيء من ا ب فلا شيء من ج ا ب
بالعكس والنتيجة كالصغرى لا شيء من ج ب وكل ا ب فلا شيء من ج ا ج من موجبة جزئية
صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية بعض ج ب ولا شيء من ا ب فليس بعض ج ا د من
سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية ليس بعض ج ب وكل ا ب فليس بعض
ج ا وللشكل الثالث شرطان ايجاب الصغرى وكلية احديهما لما تقدم وضروبه ستة ا من موجبتين
كليتين ينتج موجبة جزئية كل ج ب وكل ج ا فبعض ب ا ب بالعكس ينتج موجبة جزئية ايضا كل ج
وبعض ج ا ينتج بعض ب ا ج من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية كل ج ب ولا شيء من
ج ا فليس بعض ب ا د من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية بعض ج ب
ولا شيء من ج ا فليس بعض ب ا و من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية
كل ج ب وليس كل ج ا فليس بعض ب ا وللشكل الرابع شرطان ا عدم اجتماع الخستين
اعني السلب والجزئية الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية ب كلما كانت الصغرى موجبة جزئية
كانت الكبرى سالبة كلية لما تقدم وضروبه خمسة ا من موجبتين كليتين ينتج
موجبة جزئية كل ا ج ينتج بعض ب ا ب من موجبتين والكبرى جزئية ينتج كالكبرى كل ج
ب وبعض ا ج ينتج بعض ب ا ج من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة كلية لا شيء
من ج ب وكل ا ج ينتج لا شيء من ب ا د من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية كل ج
ب ولا شيء من ا ج فليس بعض ب ا ه من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية ينتج

ما لم يكن جزئية لصدق بعض ج ب ولا شيء من اج فليس بعض ب ا وضرب الاول بنتيجة الانتاج لا ينتج الا بدليل واما البواقي فلا بد لها من بيان وهو اما عام في الجميع وهو الخلف او خاص كالعكس والافتراض والخلف يحصل نقيض المطلوب الى احدى المقدمتين لينتج مقابل الاخرى بالتناقض او الضد فيكون باطلا فحصل من فرض نقيض المطلوب حقا فيكون المطلوب حقا كما نقول لو لم يصدق نتيجة الضرب الاول من الشكل الثاني لصدق نقيضها وهو بعض ج ا فنجعله صغرى لكبرى هكذا بعض ج ا ولا شيء من ا ب فليس بعض ج ب وقد كان كل ج ب هذا خلف ولو لم يصدق نتيجة الاول من الثالث لصدق نقيضها وهو لا شيء من ب ا فنجعله كبرى للصغرى هكذا كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا وقد كان كل ج ا هف ولو لم يصدق نتيجة الاول من الرابع لصدق نقيضها وهو لا شيء من ب ا فنجعله كبرى للصغرى هكذا كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا او يستلزم بطريق العكس لا شيء من اج هف وهو مناف كل اج هف واما العكس فيجري في الكبرى على الثاني وصغرى ثالثة بغير الترتيب وعكس النتيجة وكبرى ثالثة وصغرى اول الثالث وصغرى ثانية وكبرى ثالثة ثم عكس النتيجة بعد عكس الترتيب وصغرى رابعة وخامسة وثنية اول الرابع بعد عكس الترتيب وكذا في ثامنه وثالثه ومقدمتي واحده وخامسه واما الافتراض فيجري في كل مقدمة جزئية ولكن تفضيله يمكن مسالته جزئية لعدم جريان العكس فيها وعدم الانتاج لو عكست الاخرى منها كما نقول في رابع الثاني نفرض الجيم الذي ليس ب د فيصدق مقدمتان احديهما لا شيء من د ب والاخرى بعض ج د فنجعل الاولى صغرى لكبرى ب لا شيء من د ب وكل ا ب فلا شيء من د ا ونجعل الاخرى صغرى لهذه بعض ج د ولا شيء من د ا فليس بعض ج ا وهكذا باقي الضروب والشكل الاول افضل الاشكال لانتاجه للمطالب الاربعة والكل والثاني لا ينتج الا السلب لوجوبه في احدى مقدمتيه والنتيجة تتبع الاخس في الكيف والثالث لا ينتج الا الجزئي لان اجتماع الوصفين في محل يستلزم حمل احدهما على الاخر جزئيا لامكان افتراقهما في غيره كما نقول كل انسان حيوان وكل انسان ناطق ولا يستلزم الكلية والرابع لا ينتج للموجب الكلي لانه انما يحصل من مقدمتين كل واحدة منهما موجبة كلية وهو اوله ولا نتيجة لصدق

مبحث الاجتهاد

لصدق كل انسان حيوان وكل ناطق انسان والاصل فيه ان المحمول يجب ان يكون اعم من موضوعه واما يكون مساويا فيجانسي الاكبر مساواته للاوسط ويكون الاصغر اعم فيكذب حمل الاكبر على كل افراد الاصغر وتفصيل هذه المناهج ذكرناه في كتبنا المنطقية المقصد الثالث عشر في الاجتهاد والتقليد والتعادل والترجيح وفيه فصول الاول في الاجتهاد وفيه مطالب الاول في ماهيته الاجتهاد لغة عبارة عن استفراغ الوسع في تحصيل امر من الامور مستلزم للكلفة والمشقة تقول اجتهد في حمل الثقيل المستفرغ وسعه فيه ولا تقول اجتهد في حمل النواة واما في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحيث ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير فاستفراغ كالجنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي وما بعده مميز للمعنى الاصولي عن اللغوي وانما قلنا في طلب الظن ليخرج الاحكام القطعية وقولنا بشيء من الاحكام الشرعية ليخرج الاجتهاد في الامور العقلية وقولنا بحيث ينتفي اللوم بسبب التقصير ليخرج اجتهاد المقصر امكان المزيد عليه فانه لا يعد في الاصطلاح اجتهادا معتبرا وهذه سبيل مسائل الفروع ولا تسمى هذه المسائل مسائل الاجتهاد والناظر فيها مجتهدا وليس هذه حال الاصول واذا ثبت هذا فالاجتهاد نسبة واضافة بين امرين احدهما فاعل له المجتهد وهو الاخر المتصف بصفة الاجتهاد والثاني المجتهد فيه وهي المسائل الفرعية المطلب الثاني في المجتهد وفيه مباحث الاول في شرائطه ويجمعها شيء واحد كون المكلف بحيث يتمكن من الاستدلال بالدلائل الشرعية على الاحكام وهذه الملكة مشروطة بامور ا ان يكون عارفا بمقتضى اللفظ ومعناه والا لم يفهم منه شيئا فيكون عارفا باللغة والوضع العرفي والشرعي بجواز النقل عنها ب ان يعرف من حال المخاطب انه يعني باللفظ ما يقتضيه ظاهره ان تجرد او ما يقتضيه مع القرينة ان وجدت لانه لولا ذلك لما حصل الوثوق بخطابه لجواز ان يعني به غير ظاهره مع انه لم يبينه وذلك انما يحصل بحكمه المتكلم وعصمته والحكمة يكونه تعالى حكيما مبني على العلم بانه تعالى عالم بقبح القبيح وبانه غني عنه ولما يتمشى ذلك على قواعد المعتزلة واعترف الاشاعرة بان جاز الوقوع عقلا فقد يعلم عدم وقوعه كما نعلم ان ماء البحر ما كذا هنا يجوز من الله تعالى كل شيء لكنه حتى فينا

علما بديهيا بانه لا يعني بهذه الالفاظ الا ظواهرها ولتبين جديد لتغير العلم مع حصول التجويز للنقيض ج ان يعرف تجرد اللفظ او اقترانه بقرينة ان كانت معه والا لجاز فيما حكم بتجرده ان يكون معه قرينة تصرفه عن ظاهره والقرينة اما عقلية يظهر بها ما يجوز ارادته من اللفظ مما لا يجوز واما سمعية وهي الادلة المقتضية للتخصيص اما في الاعيان او الازمان كالنسخ او المقتضية لتعميم الخاص كالقياس عند القائلين به وح يجب ان يعرف شرايطه ولما كانت الادلة السمعية نقلية وجب ان يكون عارفا بالنقل المتواتر والاحاد وان يعرف شرايطهما ولما كانت الادلة قد تتعارض ولا يمكن العمل بجميعها ولا باسقاطها ولا بالبعض تحكما بل لابد من العمل بالراجح منها وجب ان يكون عارفا بجهات الترجيح وطرقه والضابط ما قاله الغزالي هنا وهو ان مدارك الاحكام اربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل فيجب معرفة هذه الاربعة ولابد معها من اربعة اخرى اثنان مقدمان ا معرفة شرائط الحد والبرهان على الاطلاق ب معرفة النحو واللغة والتصريف لان الادلة عربية وانما يمكن معرفة دلالتها بعد معرفة كلام العرب ومالا يتوقف معرفة الواجب المطلق عليه فهو واجب واما اللذان المؤخران فاحدهما يتعلق بالكتاب وهو معرفة الناسخ والمنسوخ والاخر بالسنة وهو معرفة الرجال وجرحهم وتعديلهم والواجب الاقتصار هنا على تعديل الفقهاء والمشايخ السابقين لتعذر معرفة احوال الرجال مع طول المدة وكثرة الوسايط فهذه الامور الثمانية لابد من معرفتها ولا يشترط معرفة الكتاب العزيز بجملته بل ما يتعلق بالاحكام وهو خمسمائة اية ولا يشترط حفظها ايضا بل ان يعرف مواقعها حتى يطلب الاية المحتاج اليها عند الحاجة وكذا السنة يجب ان يعرف الاحاديث التي تتعلق بالاحكام ومجموع كثرتها مضبوطة في الكتب ولا يلزم حفظها ايضا بل ان يكون عنده اصل صحيح شامل للاحاديث المتعلقة بالاحكام الشرعية دون المواعظ والاداب واحكام الاخرة واما الاجماع فيجب ان يعرف مواقعه لئلا يفتي بخلافه وطريق ذلك ان يفتي بما يوافق قوله قول بعض الفقهاء المتقدمين او يظن تولد هذه الواقعة في عصره ولم يبحث اهل الاجماع عنها واما العقل فيعرف البراءة الاصلية وانا مكلفون بالتمسك بها الا مع قيام دليل صارف عنه وهو نص او اجماع او غيرهما هذا فيما يتعلق

بخط التمام ص

المتصل

بتعلق بمعرفة الطرق الشرعية واما ما يتعلق بالاصول فيجب ان يكون عالما بالله تعالى وصفاته وما يجب له ويمتنع عليه لانه شرط في الايمان وان يعرف الرسول ويحكم بنبوته وما جاء به من الشرع المنقول بما ظهر من المعجزات ولا يشترط معرفته بدقائق علم الكلام والتبحر فيه بل معرفته بما يتوقف عليه الايمان ولا يجب عليه قدرته على تفصيل الادلة بحيث يتمكن من الجواب عن الشبهات والتخلص عن الايرادات وهذه شرائط المجتهد المطلق المتصدي للحكم والافتاء في جميع مسائل الفقه اما الاجتهاد في حكم بعض المسائل فيكفي فيه معرفته بما يتعلق بتلك المسئلة وما لابد منه فيها ولا يشترط معرفة المجتهد بجميع الاحكام والاطلاع على مدارك جميع المسائل لانه غير مقدور للبشر البحث الثاني في ان النبي عم لم يكن متعبدا بالاجتهاد اختلف الناس في ذلك فالذي عليه الامامية والجبائيان انه لم يكن متعبدا بالاجتهاد في شيء من الاحكام وقال الشافعي وابو يوسف بالجواز وقال اخرون انه متعبد بالاجتهاد في الحروب فاما في احكام الديانات فلا وتوقف الباقون لنا وجوه ا قوله تعم وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقوله تعم قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وهو ينفي ان يكون الحكم الصادر عنه بالاجتهاد ب قال له بعض الصحابة في منزل نزله ان كان هذا بوحي من الله فالسمع والطاعة والا فليس هو بمنزل مكيدة فلذلك حوالة مراجعته في اجتهاده ولا يجوز مراجعته في احكام الشرع فيلزم ان لا يكون فيها ما هو اجتهاد ج الاجتهاد بتحصيل الظن خاصة والنبي قادر على معرفة الحكم من جهة القطع بالوحي من الله تعم والقادر على العلم لا يجوز له الاكتفاء بالظن كمن قدر على علم القبلة فانه لا يجوز له التقليد والرجوع الى الظن د مخالفه في الحكم كافر لقوله تعم فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ومخالف في الاجتهاد لا يكفر لان الرجل اذا اجتهد واخطأ فله اجر واحد بحكم النص والمستوجب للاجر لا يحكم بكفره ه لو جاز له العمل بالاجتهاد لما توقف على نزول الوحي في شيء من الاحكام لان حكم العقل في الكل كان معلوما له وطرق الاجتهاد كانت معلومة له فاذا حدثت واقعة ليس فيها وحي كان مأمورا بالاجتهاد فلا يتوقف عند الحادثة الى نزول الوحي لكنه يتوقف كما في مسئلة الظهار واللعان و لو جاز له الاجتهاد لجاز لجبرئيل عم فلا يعلم ان الحكم الذي نزل به من الله بل من اجتهاده حينئذ ز الاجتهاد عرضة للخطأ والرسول عم منزه عنه معصوم من الزلل فلا يجوز استناد حكمه الى

الى ما يجوز ان يكون خطأ ح الاجتهاد مشروط بعدم النص وهذا غير ثابت في حقه عم
لان الوحي متوقع فيحقق في كل حالة واذا انتفى الشرط انتفى المشروط ط لو كان في الاحكام الصادرة
عنه ما يكون عن الاجتهاد لجاز ان لا يجعل اصلا لغيره ي لو كان متعبدا بالاجتهاد لاتهم لما فيه
من نائبة الانقياد والتأسي به لان الاحكام الشرعية مبنية على المصالح التي لا علم للخلق بها فلو قيل له
عم احكم بما ترى كان ذلك تفويضا الى من لا علم له بالاصلح وهو يقتضي اختلال المصالح اللاينة
والاحكام الشرعية ب لا صواب في الرأي وصدق في الخبر وقد اجمعنا على ان النبي عم ليس
له ان يخبر بما لا يعلم كونه صدقا فكذا لا يجوز له ان يحكم بما لا يعلم انه صواب ح لو جاز ان يتعبد
الله تع بالاجتهاد لجاز ان يرسل اليه رسولا ويجعل له ان يشرع شريعة برأيه وان ينسخ شرائع الله
المنزلة على الانبياء وان ينسخ احكاما انزلها الله تع عليه برأيه وكل ذلك باطل لو جاز صدور
الاحكام الشرعية عن رأيه واجتهاده لاورث ذلك تهمة في حقه وانه هو الواضع للشريعة من تلقاء
نفسه وهو مخل بمقصود البعثة وهو ممتنع اعترض على ا بان الآية تنصرف الى ما نطق به دون
ما يظهر منه فعلا فمن اين ان كل ما فعله كان وحيا قاله قاضي القضاة وقال ابو الحسين ان
قوله وما ينطق عن الهوى لا يمنع من كونه مجتهدا لان الحكم بالاجتهاد ليس هو عن هوى و
قيل انه انه عم اذا قال لهم ظننت كذا فانا اعلم انه حكمي لانه تع كذا فهذا العمل بالظن عمل بالوحي
لا بالهوى وفيه نظر لان القصد ليس النطق باللسان بل الحكم الشامل للذهن والنطق سلمنا لكنه
اذا اجتهد فلا بد وان ينطق بحكم اجتهاده لم يكن عن وحي ولم يقتصر على قوله وما ينطق عن الهوى
حتى عقبه بقوله ان هو الا وحي يوحى فيخرج منه كون الاجتهاد ليس عن هوى وعلى قوله تع قل
ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي انه يدل على ان تبديله للقران ليس من تلقاء نفسه
بل بالوحي والنزاع انما وقع في الاجتهاد وفيه نظر لانه عقبه بقوله ان اتبع الا ما يوحى الي
وهو يدل على عموم تخصيص التبديل وعلى ب بان ذلك انما يدل على جواز مراجعته في
الاراء التي ليست من الاحكام كالاراء في الحروب والاحكام الشرعية خارجة عن ذلك
قاله ابو الحسين وفيه نظر لدلالة الحديث على ان ما يكون بالوحي لا يجوز مراجعته فيه وما يكون
بالرأي يجوز مراجعته سواء كان من المصالح في الحرب او غيره لجواز استعمال النزول

فهنا صح

والاخبار عما ظنه من الحكم فيكون الآية متناولة له من المطلوع ايضا ان ما ينطق به اذا كان مستنده الاجتهاد ضح صح

النزول على حكم شرعي والسائل لم يتوقف لكونه شرعيا اولا بل لكونه اجتهاديا اولا وعلى
ح بان الاجتهاد انما يجوز فيما لم يوجد فيه نص واذا كان كذلك لم يكن متمكنا من معرفة
الحكم بالنص وفيه نظر اذ كل قضية لا يخلو فيها من حكم معين وان الله تع عليه دليلا
فاذا سأل النبي صلعم وجب في حكمته تع اعلامه به وعلى ح ان الحكم مظنون اولا الا انه
عم لما افتى به وجب القطع به كما في الاجماع الصادر عن الاجتهاد وفيه نظر لان النبي عم
مع تقدير الاجتهاد لا يجد الحكم قطعا فكيف يحصل لغيره العلم به مع تصديقه بجواز خلافه
وعلى ه ان العمل بالاجتهاد مشروط بالعجز عن وجدان النص فلعله عم كان يصبر مدة
ما يجوز بان الله لم ينزل فيه وحيا وفيه نظر لان الشرط اما عدم الوحي في الحال او
في المستقبل والثاني باطل اذ كل وقت يمكن حصول الوحي فلا يصلح ان يكون شرطا والاول
باطل ايضا لانه عارف بما اوحي اليه وعلى د بمنع كون كل اجتهاد عرضة للخطأ بالاجماع
الصحابة عن الاجتهاد وفيه نظر للفرق فان الاجماع عندنا يشترط فيه قول المعصوم فلا يكون
خطأ وعلى ح بان المانع ////// من الاجتهاد هو وجود النص لامكانه فيمتنع اجتهاد
الصحابة في زمن النبي عم وفيه نظر //// لان المانع بالذات ليس الا التمكن
من حصول العلم اذ النص انما منع من هذه الحيثية والامكان هنا متحقق واجتهاد الصحابة
ممنوع لما سبق في القياس وعلى ط قال ابو الحسين ان ذلك ليس من حق الاجتهاد على الاطلاق
فان الامة لو اجمعت عن اجتهاد وجب ان يجعل اصلا وفيه نظر اذ الاجتهاد متساوي النسبة
الى كل مجتهد فليس البعض بالاصالة اولى من الاخر والاجماع عن اجتهاد ممنوع على ما تقدم
وعلى ي بانه لا مانع ان يكون متعبدا بالاجتهاد وان لم نظهره صريحا الموقفة ذلك وفيه نظر
فان اخفاء مثل هذا الاصل العظيم غير جائز على النبي عم كما لا يجوز اخفاء الكتاب والسنة
ولا نسلم موقفة ذلك فان ابا علي الجبائي ادعى الاجماع على انه عم لم يكن متعبدا بالاجتهاد
وكيف يكون تفيض ذلك معلوما وعلى يا بانه مبني على وجوب رعاية المصالح وهو ممنوع
وقد تقدم جوابه وعلى يب بالفرق فان الاخبار بما لا يعلم كونه صدقا قد لا يأمن فيه

وانه ممنوع بالاجماع وفيه نظر لانه ابطال الانعم وهو احدى مقدمات دليلنا وعلى صح

ثمه ساكن الى جويز السيد المرتضى اجتهاد النبي صلى الله عليه وآله

الكذب وهو الاخبار عن الشيء على خلاف ما هو عليه وذلك مما لا يجوز لاحد الاقدام
عليه والاجتهاد بخلافه اذ كل مجتهد مصيب وفيه نظر فان المجتهد يخبر عن الله تع فاستلزم
ما يستلزمه الخبر من الصدق ورفع اصابة كل مجتهد على ما يأتي وعلى ح بجواز ذلك فانه تع
يفعل ما يشاء ولا قبح في افعاله وقد تقدم جوابه وعلى ط بانتفاء التهمة لصلاحه فيما يخبره من
تبليغ الاحكام بحجة الرسالة وفيه نظر لانه عم لم ينص على كل حكم بانه منزل من الله تع
موحى اليه والا لكان الحكم الذي اجتهده معلوما وهو ما علاه ولهذا اس كذلك واعلم ان السيد المرتضى
رحمه الله جوز في العقل لكنه منع من وقوعه وهو مذهب جماعة والحق المثبتون بوجوه
قوله تع فاعتبروا وهو علم وهو عليه كان اعلى الناس بصيرة واكثرهم اطلاعا على شرائط
القياس وما يجب ويجوز معرفة للمناط والفوارق وذلك يندرج تحت الآية فكان مامورا به
فكان فاعلا له والآذى في عصمته وفيه نظر لتوقف دلالته على القياس كما تقدم سلمنا لكن يتأنف
الانبة بتمكنه من استعلام الحكم قطعا فلا يجوز له المصير الى الظن والامر فيه مع تسليم الدلالة على قياس
انه واجب عند فقد الحادثة والظن بانتفاء النص فيما علمها ولا خلاف في عدم ذلك في حقه
عم لانه كان ينتظر الوحي فلا يكون مندرجا تحت العموم ب اذا غلب على ظنه تعليل الحكم في صف
او علم او ظن وجوده في غيره ظن المساواة في الحكم وترجيح الراجح على المرجوح من مقتضيات
العقول وهو يقتضي وجوب العمل بالقياس عليه ويرد عليه ما تقدم من تمكنه من العلم فلا يجوز
الرجوع الى الظن ح العمل بالاجتهاد اشق من العمل بالنص فيكون اكثر ثوابا لقوله عم افضل الاعمال
احمزها اي اشقها فلو لم يعمل الرسول عم بالاجتهاد مع ان الامة عملت به كانت الامة افضل منه في
هو
باطل اجماعا لا يقال انه يقتضي ان لا يعمل الرسول الا بالاجتهاد لانه افضل وايضا فانما يجب هذا المذهب
لو لم يجد اعلى منه لكنه وجد لانه كان يتلقى معرفة الاحكام بالوحي وهو اعلى من الاجتهاد
لانا نجيب عن ا بانه غير ممكن فان العمل بالاجتهاد مشروط بالنص على احكام الاصول فلا يمكن
العمل بالقياس في الجميع وعن ب ان الوحي وان كان اعلى درجة الا انه خال عن تحمل المشقة
في استدراك الحكم ولا يظهر فيه اثر دقة الخاطر وجودة القريحة واذا كان نفيه نوع فضيلة

المرتضى

من تمكنه صح

ممكن صح

فضيلة لم يجز خلوه عم منه وفيه نظر فان المشقة انما يوثر زيادة الثواب لو كان العمل
الذي اشتمل عليه مطلوبا للشارع اما اذا لم يكن مطلوبا فلا ونحن نمنع من جواز الاجتهاد في حقه
عم انا نمنع من اشتمال الاجتهاد على زيادة المشقة بل جاز ان يكون في الوحي مشقة زائدة على
الاجتهاد لما يحصل له عم من الخوف والخشية من الله تع حال نزول الوحي عليه ووجوده الوحي
انما يحتاج اليها من قصرت فطنته عن بلوغ نهاية الكمال الانسي وهو منتف في حقه عم
قوله عم د العلماء ورثة الانبياء فيثبت له رتبة الاجتهاد ليرثه عنهم لا بد الموارد به
في اثبات اركان الشرع لانا نقول انه تقييد من غير دليل وفيه نظر اذ لا يجب ان يكون
كل تكليف العلماء مما كلف به الانبياء عم فان المصير الى الاجماع ثابت في حق العلماء دون
الانبياء عليهم السلم والميراث انما هو بما للانبياء ونحن نمنع من ثبوته لهم فالمراد الارث
في تبليغ الاحكام الى العامة ه ان بعض السنن مضافة الى الرسول عم فلا يكون بالوحي
والا انتفت فائدة الاضافة كما لا يقال لمن اثبت حكما بالنص لفظ الخالي عن الحاجة الى الاجتهاد
مجتهد انه مذهب فلان ولا يقال مذهب الشافعي وجوب الصلوة بخلاف ما اذا اثبته بضرب
من الاجتهاد فانه يضاف اليه كذا هنا وفيه نظر لما تقدم في قوله تع ان هو الا وحي يوحى
ويجوز اضافة السنة اليه فيما لم يرتل الحكم فيه و قوله تع انا انزلنا اليك الكتاب لتحكم
بين الناس بما اراك الله وهو عام في النصوص والمستنبط لان كلا منهما يصدق عليه انه
مما اراه الله تع وقرره ابو علي الفارسي فقال لا يجوز ارادة اراءة العين لاستحالتها
في الاحكام ولا الاعلام والا لوجب ذكر المفعول الثالث لوجود المفعول الثاني و
هو المعنى الراجع الى ما فاذن المعنى لتحكم بين الناس بما جعل الله لك رأيا وفيه نظر
فان مفهوم سياق الكلام تعليل الانزال بالحكم بما اشتمل عليه المنزل وهو ينافي الاجتهاد
وما مصدرية فلا يرجع الضمير اليها وينتفي دليل فساد ارادة الاعلام ز قوله تع وشاورهم
في الامر والمشاورة انما يكون فيما يحكم فيه بطريق الاجتهاد لا فيما يحكم فيه بطريق الوحي
وفيه نظر لانه ليس في الاحكام الشرعية بل في المصالح العملية في الدنيا ومصالح الحرب
والا لكان مستفيدا للاحكام من اجتهاد غيره وهو باطل قطعا والا لكان ذلك الغير

نمنع صح

ثبت صح

منه صح

الكلمة ولا يستلزم للشاورة المصير الى ما ذهب اليه القوم لجواز ارادة استعلام معرفة
كل سهم الحروب بحيث يفوض الى كل من يستصلحه لشغل ذلك الشي قوله ونعم
لجواز ارادة استعلام معرفة كل سهم بالحروب بحيث يفوض الى كل من يستصلحه لشغل ذلك الشي قوله
نعم بطريق العتاب في اسارى بدر وقد اطلقهم ما كان للنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن
في الارض فقال النبي صلى الله عليه وسلم لو نزل من السماء الى الارض عذاب ما نجا منه الا عمر لانه كان قد اشار — لونزل صح
بقتلهم وفيه نظر لاستلزامه التخطية له عليه السلام وهو محال على الانبياء فلا يكون ذلك
بطريق العتاب له ويلزم ان يكون عمر افضل منه عليه السلام حيث حكم بالخلاص له دونه وهو باطل
بالاجماع فالاولى الوجه انه كان مخيرا بالوحي بين قتل الكل واطلاق الكل او قتل الكل واطلاق
بعض كان ابو بكر الاصحاب يغدوا والبعض دون البعض نزل العتاب لذلك البعض لا له عليه السلام — باطلاق البعض لان البعض صح
ولعل احبه الجمهور صيغة الجمع في قوله يريدون عرض الدنيا ومعلوم انه عليه السلام لم يكن كذلك ط قوله نعم
عفا الله عنك لم اذنت لهم عاتبه عليه السلام ذلك ونسبه الى الخطاء وهو لا يكون فيما حكم فيه — لهم صح
بالوحي فلم يبق سوى الاجتهاد وفيه نظر لا بينا امتناع الخطاء عليه فان كان عتابا
له عليه السلام دون اصحابه فانما هو على ترك الاولى وهو راجع الى مصالح الدنيا لا الى الاحكام
الشرعية ى قال عليه السلام في مكة لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر فقال عليه السلام الا الاذخر
ومعلوم ان الوحي لم ينزل عليه في تلك الحال فكان الاستثناء بالاجتهاد وفيه نظر لانا لا نسلم
اذا كان عاما لم يجز الاستثناء الا بدليل ولو لم يكن بوحي لكان عن اجتهاد وسيعين ان يمتنع
حصوله لو كان متعبدا به في تلك الحال وان سرعة الوحي اشد من سرعة الاجتهاد فالحكم بالعقد
في الوحي يستلزم اولوية الحكم به في الاجتهاد لانا نقول انه مستند الى الاجتهاد سابق لانا نقول الجواب
استناده الى وحي سابق ولانه ممتنع والا لوجب عليه اظهاره ازالة للتلبيس
باعتقاد العموم بل الحق انه كان يريد الاستثناء فسبقه العباس يا روى الشعبي ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم كان يقضي القضية وينزل القران بعد ذلك بغير ما كان قضى به فيترك ما كان قضى
به على حاله ويستقبل ما نزل به القران والحكم بغير القران لا يكون الا بالاجتهاد وفيه
نظر لاستلزامه التخطية في الاحكام وهو محال عليه صلى الله عليه وسلم على ان الخبر مرسل فلا حجة فيه ويمنع

٤٠٣ وبمنع ان الحكم بغير القران لا يكون الا بالاجتهاد بل يكون بالوحي غير القران وعلى صحته
تحمل لكنه ويمنع ان الحكم بغير القران الرواية ان صحت ب قوله عليه السلام لو استقبلت من امري
ما استدبرت لما سقت الهدي ولا يستقيم ذلك فيما كان بالوحي وفيه نظر لان افعال
الحج لا بد وان يكون بالوحي لحدوده ولا مجال للعقل فيها سيما نعم لما بين له عليه السلام الحج قارنا فبادر
توادي اليه فضيلة التمتع وانه ليس للقارن ذلك تأسف على المبادرة الى القران وفوات التمتع
البحث الثالث في جواز الخطاء عليه اختلف القائلون بجواز الاجتهاد له عليه السلام في جواز
الخطاء عليه في اجتهاده فالاكثر على المنع وجوزه الباقون بشرط ان لا يقر عليه وهذا البحث
ساقط عنا من وجهين ا امتناع الخطاء عليه مطلقا ووجوب عصمته ب امتناع تفويض
الاجتهاد له احتج المانعون بانا مامورون باتباعه في الحكم لقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون
حتى يحكموك فيما شجر بينهم ولقوله فاتبعوه اطيعوا الله واطيعوا الرسول وغيرها من
الايات فلو جاز عليه الخطاء لكنا مامورين بالخطاء فلا يكون خطاء احتج الاخرون بقوله تعالى عفا الله
عنك وهو يدل على انه اخطاء فيما اذن لهم وقوله تعالى في اسارى بدر لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما
اخذتم عذاب عظيم وهو يدل على الخطاء في اخذ الفداء وقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم ويجوز الخطاء
عليها فكذا عليه وقوله عليه السلام انكم لتختصمون الي ولعل بعضكم الحن بحجته من بعض فمن قضيت له بشيء
من حق اخيه فلا ياخذه فانما اقطع له قطعة من النار ولانه يجوز ان يغلط في افعاله فكذا في اقواله
كغيره من المجتهدين والجواب عن الايتين السابقتين ما تقدم وعن الثالثة ان المراد المماثلة
في عدم العلم بالغيب ولهذا عقب بقوله يوحى الي وعن الرابع والخطاء في طريقه من شهادة الزور — بالجب المقبسة له
والاقرار بالكذب وغيره غلط افعاله البحث الرابع في الاجتهاد في زمانه عليه السلام اتفق القائلون
بالاجتهاد على جوازه بعد الرسول عليه السلام واختلفوا في جوازه في زمانه عليه السلام فالاكثر جوزوه عقلا
ومنع منه الاقل واختلف القائلون بالجواز في امور ثلاثة ا جوازه للقضاة والولاة
في غيبته دون حضوره ومنهم من اطلق الجواز ب منهم من قال يجوز ذلك مطلقا
اذا لم يوجد منع ومنهم من قال لا يكفي عدم المنع بل لا بد من الاذن فيه ومنهم من قال
السكوت عند العلم بوقوعه كاف ح اختلفوا في وقوع التعبد به سمعا فمنهم

من قال انه متعبد به ومنهم من توقف كالجبائي ومنهم من توقف في حق الحاضر
دون الغائب كالقاضي عبد الجبار واعلم ان الوجه الجواز العقلي للحاضر فانه لا يمتنع عقلا
ان يقول الرسول عليه السلام قد ادى الى انكم مأمورون بالاجتهاد والعمل بمقتضيه منكم واما
الغائب فلا شك في جوازه خصوصا عند تعذر الرجوع اليه وضيق الوقت واما وقوع التعبد
به للحاضر فقال قوم لم يقع لوجهين ا لو اجتهد الصحابة في عصره عليه السلام لنقل كما نقل اجتهادهم
بعده اعترض بجواز قلته فلم ينقل مع انه قد نقل اجتهاد سعد بن معاذ ب الصحابة كانت تفزع اليه
عليه السلام في الحوادث ولو جاز لهم الاجتهاد لفعلوه ولم يرجعوا اليه اعترض بانهم تركوا فيما لم يظهر لهم
وجه الاجتهاد او تركوه لصعوبته وسهولة وجدان النص واحتج المثبتون بوجهين ا انه عليه السلام
حكم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بقتل مقاتليهم وسبي ذراريهم فقال عليه السلام لقد حكمت بحكم الله
من فوق سبعة ارقعة وقال عليه السلام لعمرو بن العاص وعقبة بن عامر الجهني لما امرهما ان يحكما
بين خصمين ان اصبتما فلكما عشر حسنات وان اخطأتما فلكما حسنة واحدة اعترض بانه خبر واحد — فلكما صح
فلا يجوز التمسك به في العلميات ب انه عليه السلام امر بالمشاورة ولا فائدة الا جواز الحكم على حسب
الاجتهاد اعترض بانه في الحروب ومصالح الدنيا لا الاحكام الشرعية واما في حق الغائب فالاكثر على جواز — الدنيا صح
الاجتهاد لمعاذ البحث الخامس في تجزي الاجتهاد اختلف الناس في انه هل يتجزى الاجتهاد
ام لا فذهب جماعة الى الجواز فينال العالم منصب الاجتهاد في حكم دون اخر فمن نظر في مسئلة
القياس فله الافتاء في مسئلة قياسية وان لم يكن ماهرا في الحديث ومن عرف الفرائض جاز له الافتاء
فيها وان جهل مسائل البيع وغيره واحتجوا بوجهين ا انه لو لم يكن كذلك لما كان فقيها اجماعا مع
انه سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين لا ادري فلو شرط في المفتي العلم بجميع المآخذ
لما جاز له ان يفتي واجيب بجواز تعارض الادلة عنده او انه عجز في تلك الحال عن المبالغة
في النظر وان كان في وقت اخر ناظرا ب اذا اطلع على دليل مسئلة مع الاستقصاء استوى هو
والعالم بكل المسائل في العلم بتلك المسئلة فكما جاز للثاني الافتاء فكذا الاول اعترض بجواز
ان يكون في حق المسائل التي لا يعلمها تعلق بهذه المسئلة وفيه نظر لمنافاته الفرض ولانه يشترط — لانا صح
الاستقصاء في جميع المسائل بل الاكثر فجاز ان يكون للاتي مدخل في مسائل الاكثر فلما لم يعتبر
هذا التجويز فكذا هنا ولان ذلك نادر فلا
م

٢ كط امامي صح
ولا يعتد به في التكليف احتج الاخرون بان ما يعتقده جعله يجوز خلوه بالحكم للفوض واعترض بان
التعذر حصول جميع الامارات في ظنه او بعد تحرير المقدمات السابقة الامارات المطلب الثالث
ما فيه الاجتهاد وهو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي فالشرعي خرج العقلي ومسايل الكلام وقولنا
٤٠٤ ليس فيه دليل قطعي خرج ما وجد فيه دليل قاطع كوجوب الصلوات الخمس والزكوات وما اتفقت
عليه الامة من المسايل الظاهرة وقال ابو الحسين المسئلة الاجتهادية هي التي اختلف فيها المجتهدون
من الاحكام الشرعية واعترض بان جواز اختلاف المجتهدين فيما اشترط بكون المسئلة اجتهادية
فلو عرفنا كونها اجتهادية باختلافهم فيها لزم الدور وفيه نظر اذ لا دور في اشتراطه جواز
الاختلاف الشرعي بكون المسئلة اجتهادية بما وقع فيها الخلاف بين العلماء المطلب الرابع — ولتوقف الاجتهادية صح
في حكم الاجتهاد وفيه مباحث الاول في حكم المجتهدين في الاصول خالف الجاحظ وابو عبد الله
بن الحسين العنبري سائر المسلمين في ذلك فذهبا الى ان كل مجتهد في الاصول مصيب سوا
اخطأ اولا بمعنى انه لم يرد بذلك مطابقة الاعتقاد للمعتقد للعلم الضروري بفساده بل
نفي الاثم والخروج عن عهدة التكليف وباقي العلماء على فساده وانه اخطأ لوجوه ا
ان الله تعالى نصب الادلة القطعية على هذه المطالب ومكن العقلاء من معرفتها
فوجب ان لا يخرجوا عن العهدة الا بالعلم ب نعلم بالضرورة انه عليه السلام امر اليهود والنصارى
بالايمان وذمهم على اصرارهم على عقايدهم وقاتل بعضهم وكان يكشف عن مؤتزر البالغ
ويقتله ومعلوم ان المعاند العارف ممن نقل وانما الاكثر مقلدة عرفوا دين ابائهم
تقليدا ولم يعرفوا المعجزة ح قوله تعالى ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار
وقوله تعالى وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارداكم وذم المكذبين الرسول عليه السلام بما لا ينحصر
في الكتاب والسنة د اجماع المسلمين على انهم من اهل النار ولو كانوا غير اثمين لما ساغ
ذلك اعترض على ا بمنع نصب الادلة القاطعة وتمكين العقلاء من معرفتها خصوصا
ونحن نرى الخلق مختلفين في الاديان والعقايد من زمن وفاة الرسول عليه السلام ويبعد ان يكون — بقول عليه التكليف انا وقع بالظن صح
اختلافهم مع تساويهم لكن لا يصدر اتفاقا ذلك اوهم بالعلم فجاز انهم كانوا مامورين بالظن العالب سواء كان مطابقا او لا وح يتعذر الا ان
ان النهي التام المتولد من البديهيين للترتيبين ترتيبا صحيحا منحصر فلا يصل اليه

الا الاحاد فلا يقع التكليف بجميع الحلولات له مع تشتت المشيئة السهلة السمحة
ولا حرج اعظم من تكليف الانسان في لحظة واحدة بمعرفة ما عجز الخلق عن معرفته في خمسمائة
سنة ولانا نعلم ان الصحابة لم يكونوا عارفين بهذه الادلة والدقائق والجواب عن شبهات
الفلاسفة كما لم يكونوا عارفين بدقائق الهندسة وعلم الهيئة والحساب مع انهم حكم
بايمانهم سلمنا انهم كلفوا بالعلم لكن نمنع عقاب المخطى والاجماع في محل الخلاف
ممنوع وعلى ب انهم قتلهم لجهلهم بالحق مع اصرارهم على ترك التعلم لا بالجهل
مطلقا فلعله عم في ارشادهم ولم يلتفتوا الى بيانه واشتغلوا باللهو والعزوب واما
من بالغ في الطلب والبحث فيمنع انهم قتلوه سلمنا لكن نمنع عقابه وعلى ج بانه ذم الكافر
والكفر لنفي الصدق وهو لا يتحقق الا في المعاند الذي عرف الدليل ثم انكره او المقلد الذي يعرف
انه لا يعرف الدليل على صحة الشي ثم يقول به اما العاجز المتوقف الذي بالغ في الطلب و
لم يصل فلا يكون ساترا لما ظهر عنده فلا يكون كافرا ثم احتجابا به تعم ملك رحيم كريم و
استقراء احكام الشرع يدل على ان الغالب على الشرع التخفيف والسماحة حتى لو احتاج
الى التعب في طلب الماء اسقط عنه فرض الوضوء فكيف يليق بكرمه ورحمته معاقبة من
افنى طول عمره في البحث والفكر وفي أ نظر لان المطلوب من المسائل الاصولية العلم
فلو لم ينصب دليلا عليه ويمكن منه لزم نسبته تعم الى القبيح وهو تكليف ما لا يطاق وهو
محال ونمنع تعسر الوصول الى العلم ونحن لا نوجب في اللحظة الواحدة معرفة ما عجز عنه
الخلق في المدة المتطاولة بل نوجب الفكر في الادلة وهي ظاهرة واضحة ولا يشترط معرفة الادلة
على كل مسئلة من فروع الاصول ولا الجواب عن الشبهات والاجماع على العقاب ثابت ولا عبرة
بنزاعهما في خرقه وفي ج نظر لان قتله على بقاء الكفر فيستدعي العقاب وعدم المبالغة
في الطلب والتحقيق عدم الوصول الى الحق وفي ج نظر للاجماع على ان اسم الكافر لمخالف
الملة الاسلامية سواء كان عن عناد او لا والتعظيم هنا ثابتة موجبة الا اعتقاد يتبع الحق
واحتجاجهما باطل بما تقدم من منع عدم الوصول الى الحق مع المبالغة في البحث والنظر
الواجب مع استيفاء النظر والبحث الوصول الى الحق وقد بالغ بعض المعتزلة قول الجاحظ

حط والعنبري بالجمل على المسائل الكلامية المختلف فيها بين المسلمين ولا يكفر مخالفهما كمسئلة الرؤية
405 وخلق الاعمال وقدم الكلام وغير ذلك لان الادلة فيها ظنية متعارضة والمشهور غير ذلك
البحث الثاني في حكم الاجتهاد في المسائل الشرعية اختلف الناس في المجتهد المخطئ في الاحكام
الشرعية هل هو اثم ام لا والاكثر على عدم تأثيمه وقال بعض الامامية والظاهرية وبشر المريسي وابن
علية وابو بكر الاصم الى ان الحق متعين في كل مسئلة وعليه دليل فمن اخطاه فهو آثم لكنه
ليس بكافر ولا فاسق احتج الاولون بالنقل المتواتر ان الصحابة اختلفوا فيما بينهم في المسائل
الفقهية واستمروا على الاختلاف الى ان انقرضوا ولم ينكر احد منهم على غيره ولا حكم بتأثيمه
لا على سبيل الابهام ولا التعيين مع العلم بانه لو خالف احد في وجوب العبادات الخمس وتحريم
الخمر والزنا لبادروا الى تخطئته وتأثيمه فلو كانت الاجتهادية كذلك في كونها قطعية وما تواتر
منهما على المخالفة فيها بالعرف الانكار والتأثيم كما بالغوا في الانكار على المخالف في وجوب الصلوات
الخمس واحتج الاخرون بان الانكار قد وقع من بعضهم على بعض في العمل بالرأي والاجتهاد في
المسائل الفقهية كما تقدم في القياس ولان الحكم واحد معين على ما ياتي فلا بد له من دليل
تمكن كل مكلف بالحكم من الوصول اليه والا لزم تكليف ما لا يطاق وكل مكلف بالحكم مكلف بالاجتهاد
الدليل المنصوب عليه والا كان الحكم تشهيا وهو محال فالمخطى اما ان يكون لتقصيره في الاجتهاد
فيكون اثما لانه ترك ما كلف به او لعدم تمكنه من الوصول الى الحكم وهو محال لاستلزامه التكليف
بما لا يطاق البحث الثالث في ان المجتهد في الفروع مطلقا هل هو مصيب ام لا اختلف الناس
في ان كل مجتهد في الاحكام الشرعية هل هو مصيب ام لا وتقريره ان نقول المسئلة الاجتهادية
اما ان يكون لله تعم فيها قبل الاجتهاد حكم معين ام لا والثاني قول من قال بان كل مجتهد وهو
قول ابو الحسن الاشعري والقاضي ابي بكر من الاشاعرة ومن المعتزلة قول ابي الهذيل العلاف
وابي علي وابي هاشم واتباعهم واختلف هؤلاء فمنهم من قال بالاشبه وهو انه وان لم يوجد في
الواقعة حكم الا انه وجد ما لو حكم الله تعم بحكم لما حكم الا به وهو منسوب الى كثير
من المصوبين واما ان لا نقول بذلك البتة وهو قول الخلص من المصوبين واما الاول وهو ان في الواقعة
المصوبين

حكما معينا فذلك الحكم اما ان لا يكون عليه امارة ولا دلالة او يكون عليه امارة لا دلالة او يكون
عليه دلالة اما الاول وهو حصول الحكم من غير دلالة ولا امارة وهو قول جماعة من الفقهاء
والمتكلمين وقالوا هذا الحكم مثل دفين يعثر عليه الطالب اتفاقا فلمن عثر عليه اجران ولمن اجتهد
ولم يصبه اجر واحد على ما تحمله من الكد في الطلب لا على حرمان الاصابة واما الثاني وهو ان عليه
امارة فهو قول جماعة واختلفوا فقال بعضهم ان المجتهد لم يكلف باصابة ذلك الدليل الظني
لخفائه وغموضه فلهذا عذر المخطئ واجر عليه وهو قول الفقهاء كافة ونسب الى الشافعي وابي حنيفة
وقال اخرون انه مامور بطلبه اولا فان اخطا وغلب على ظنه شيء اخر تغير التكليف وصار مامورا
بالعمل بمقتضى ظنه وسقط عنه الاثم تخفيفا واما الثالث وهو ان عليه دليلا قطعيا فهؤلاء
اتفقوا على ان المجتهد مامور بطلبه لكن اختلفوا في موضعين ا المخطئ هل يستحق الاثم او لا فذهب
بشر المريسي الى انه يستحق الاثم ونفاه الباقون ب هل ينقض قضاء القاضي فيه قال الاصم ينقض وخالف
فيه الباقون والاقوى في هذه المطالب ان الله تعالى في كل واقعة حكما معينا وان عليه
دليلا ظاهرا لا قطعيا وان المخطئ فيه معذور وان قضاء القاضي لا ينقض به لان تعيين الحكم وجوه ا
اذا اعتقد احد المجتهدين رجحان امارة الثبوت والاخر رجحان امارة العدم فاحد الاعتقادين
خطا لان احد الامارتين ان كانت راجحة كان اعتقاد رجحانه صوابا واعتقاد رجحان الاخر
غير مطابق للمعتقد فيكون خطا وان لم يكن احديهما راجحة كان كل من الاعتقادين غير مطابق
للمعتقد فلا يكون الاعتقاد ان مطابقين مع ابل لحدهما نحو لا فالمعتقد قطعا فيكون احدهما
خطا فلا يكون كل مجتهد مصيبا بمعنى كون اعتقاده مطابقا للمعتقد ولان الاعتقاد الذي
لا يكون مطابقا للمعتقد جهل والجهل باجماع الامة غير مامور به فلا يكون الكل مصيبين بمعنى الاتيان
بالمامور به اعترض بمنع كون احد الاعتقادين خطا لانه اعتقد احدهما فيما ليس براجح انه راجح
قلنا اعتقد فيما ليس براجح انه راجح في نفس الامر او في ظنه الاول ممنوع والثاني مسلم فان
المجتهد لا يعتقد رجحان امارته على امارة صاحبه في نفس الامر بل في ظنه وهو حاصل فيكون
اعتقاده مطابقا وعدم الرجحان الخارجي لا يوجب عدم الرجحان الذهني فانى يتصوب الاعتقاد

قوله

مشاء على معا سلمنا اعتقاد الرجحان في نفس الامر لكنه لم يجزم بذلك الرجحان بل جوز خلافه فيخرج
406 الغ عن الاعتقاد الخطاء للقارن لهذا التجويز بخلاف الجهل لان مخالفه المعتقد فيه مقارنه للجزم
والجواب الرجحان في الذهن اما ان يكون نفس اعتقاد رجحانه في الخارج او ما يستلزمه لانا نعلم
ضرورة انا لو اعتقدنا مساواة وجود الشي لعدمه امتنع كون اعتقاد وجوده راجحا على
اعتقاد عدمه فيجب عند حصول الظن اعتقاد كونه راجحا في نفسه اما لان الظن نفس هذا
الاعتقاد او لانه لا ينفك عنه ومهما يحصل المقصود قوله الظن غير جازم قلنا بل هو جازم لان اعتقاد
اولوية وجود الشي غير اعتقاد وجوده واعتقاد اولوية الوجود حاصل مع الجزم لان المجتهد
يقطع باولوية اعتبار امارته نظرا الى هذه الجهة ثم انه غير جازم بالحكم لكن الجزم بالاولوية لا
يقتضي الجزم بالوقوع كما نقطع باولوية وقوع المطر من الغيم الرطب مع انه قد لا يوجد المطر وعدم
الجزم لا يقدح في الاولوية لانها مقطوع بها كذا هنا فيثبت حصول اعتقاد جازم غير مطابق لاحد المجتهدين
فيكون خطا وجهلا ومنهيا عنه ب المجتهد ان كلف بالحكم لا عن طريق لزم خرق الاجماع على
امتناع الحكم بمجرد التشهي وان كان عن طريق فان لم يكن له معارض تعين العمل به اجماعا فيكون
تاركه مخطئا وان لم يكن احدهما راجحا فحكم تعادل الامارتين اما التخيير او التساقط والرجوع
الى غيرهما وعلى كل تقدير فالحكم واحد ومخالفه مخطئ والاعتراض انه لا يجوز ان يكلف بالحكم لا عن طريق
والحكم في التشهي بمجرد التشهي حرام اذا وجد الدليل لا عند عدمه اذ العمل بالدليل مشروط بوجود
الدليل والا كان تكليفا بما لا يطاق وفي المسائل الاجتهادية لا دليل لانه لو وجد لكان تارك العمل
به تاركا للمامور به فيكون عاصيا فيستحق النار لان الامر للوجوب ولما اجمعوا على عدم استحقاق
النار علم انتفاء الدليل وان لم يوجد دليل جاز العمل بالحدس والتوهم كالمشتبه عليه امارات
القبلة يعمل بالوهم والحدس سلمنا الامر بالحكم لطريق لكن يجوز حصول طريق اخر مقابل
ويكون احدهما راجحا وانما يجب العمل بالراجح على من علم بالرجحان لا على من لا يعلم
به لان الامارة الراجحة انما اوجب العمل بها على من اطلع عليها فانه يجوز ان يكون مكلفا
بالاضعف اذ لا يستحيل عقلا ان يكون مصلحة احد المجتهدين العمل باقوى الامارات
ومصلحة الاخر العمل باضعفها فيخلق الله تعم في قلب من مصلحته العمل بالاقوى الخاطر بوجوه الترجيح

وان كان لم معارض فان كان احدهما راجحا تعين العمل به اجماعا لامتناع ترجيح العمل بالمرجوح فيكون تاركه مخطئا

اما من لا يطلع عليها

و يشتغل الاخر عنها فيظن انها اقوى الامارات لان مصلحة العمل على اضعف الامارات والظن
انها اقوى مع كونها في نفسها اضعف غير قبيح كما لا يقبح ظن كون زيد في الدار واليس منها والحق ان
الدليل موجود وهو الاجماع على وجود الترجيح بامور حقيقية لا خيالية ووجود الترجيح
يستدعي وجود اصل الدليل اعني القدر المشترك بين الدليل اليقيني و الظني ولا يجوز
العمل بالاضعف اذ المرجوف الاقوى قلنا مقدار رجحان القوي على الضعف ان لم
يمكن الاطلاع عليه لم يكن معتبرا في حق المكلف والا لزم تكليف لا يطاق فيكون
العقد المعتبر بين الامارتين في حق المكلف متساويا لا راجحا وان امكن الاطلاع فان وجب
تحصيل العلم بتلك الامارة الى اقصى الامكان كان من لم يصل الى معرفتها الى الاقصى تاركا للواجب
فيكون مخطيا وان لم يجب فهو محال لانه ان كان هناك حد متى لم يصل اليه لم يكن معذورا
واذا وصل اليه لم يكلف الزيادة عليه وجب تحطيه القاصر عنه ولا يعذر ويصيب الواصل
اليه وان لم يكن هناك حد لم يكن بعض المراتب اولى بالتحطيه عندها من بعض فاما ان لا يخطي اصلا
فيكون العامل بالظن كيف كان ولو مع القصور مصيبا وهو باطل اجماعا او يكون مخطيا
الا اذا وصل النهاية الممكنة وهو المطلوب ح المجتهد مستدل بامر على اخر اذ الاستدلال
استحضار العلم بامور يستلزم وجودها وجود المطلوب واستحضار العلم بالشي يتوقف
على وجود ذلك الشي فالاستدلال يتوقف على وجود الدليل ووجود ما يدل على الشي
يتوقف على وجود المدلول لان دلالته عليه نسبة بينه وبين المدلول فيتوقف ثبوتها
على ثبوت كلا المنتسبين ووجود الظن متوقف على الاستدلال بمراتب والظن متاخر عن الاستدلال
لانه نتيجة فلو كان الحكم انما يحصل بعد الظن كان المتقدم على الشي بمراتب نفس المتاخر عنه بمراتب
وهو محال المجتهد طالب فله مطلوب متقدم في الوجود على وجود الطلب فيثبت الحكم قبل
الطلب فيكون مخالفه مخطيا لا نسلم طلب المجتهد حكم الله تعالى بل غلبة الظن كمن يقال
له ان ظننت السلامة ابيح لك ركوب البحر وان ظننت العطب حرم فيقل الظن لا حكم الله عليه
بل يترتب حكمه على ظنه بعد حصوله فهو طالب الظن دون الاباحة والتحريم لا نا نقول
المجتهد لا يطلب الظن كيف كان اجماعا بل الظن الصادر عن النظر في امارة تقتضيه والنفس

الرابع صح

والنظر في الامارة يتوقف على وجودها ووجودها يتوقف على وجود المدلول فطلب الظن موقوف
على وجود المدلول بمراتب فلو توقف وجود المدلول على حصول الظن دار د قوله تعالى وداود
وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ففهمناها سليمان
خص سليمان بفهم الحق في الواقعة وهو يدل على عدم تفهيم داود لا لما كان التخصيص مفيدا وهو
دليل اتحاد حكم الله تعالى في الواقعة وان المصيب واحد اعترض بان التفهيم يستدعي تحصيه سلمنا
لكنه روي انهما حكما في تلك القضية بالنص حكما واحدا ثم نسخ الله تعالى الحكم في مثل تلك القضية
في المستقبل وعلم سليمان بالنص الناسخ دون داود فكان هذا هو التفهيم الذي اضيف
اليه ويدل عليه قوله تعالى وكلا اتينا حكما وعلما سلمنا اختلاف حكمهما لكن يحتمل انهما حكما
بالاجتهاد مع الاذن فيه وكانا محقين في الحكم الا انه نزل الوحي على وفق ما حكم به سليمان
فصار ما حكم به حقا متعينا بنزول الوحي وبسبب ذلك نسب التفهيم الى سليمان و قوله تعالى
لعلمه الذين يستنبطونه منهم وقوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم ولولا
تعين حكم معين في محل الاستنباط لما كان كذلك اعترض بوجوب حملها على الامور القطعية
دون الاجتهادية لقوله لعلمه الذين يستنبطونه وقوله وما يعلم تاويله الا الله والقطار
الاجتهادية لا علم فيها سلمنا ارادة القضايا الاجتهادية لا علم فيها لكن قوله لعلمه الذين يستنبطونه
وقوله وما يعلم تاويله الا الله يدل على تصويب المستنبطين والراسخين في العلم وليس فيهما ذلك
وما يدل على تصويب البعض منهم دون البعض بل غايته الدلالة بمفهومه على عدم ذلك
في حق العوام ومن ليس من اهل الاستنباط والرسوخ في العلم ز قوله تعالى ولا تولي
ولا تنازعوا فتفشلوا ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا وهو يدل على اتحاد الحق في كل واحد
واعترض بان المراد النهي عن التفرق في اصل الدين والتوحيد وما يطلب فيه القطع
دون الظن لان القايلين بجواز الاجتهاد اجمعوا على ان كل واحد من المجتهدين مامور
باتباع ما اوجبه ظنه ومنهي عن مخالفته وهو امر بالاختلاف ونهي عن الاتفاق في الامور
الاجتهادية ح قال عم اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطا فله اجر واحد
وهو صريح في انقسام الاجتهاد الى خطاء وصواب اعترض بالقول بموجب الخبر فان الحاكم

ولهكا ذاهد صا محلِها لما كان ... في تلك الواقعة حكما وعلما صح

الثالث صح

اذا اخطا في اجتهاده فله اجر واحد عين الخطاء عندنا في ذلك انما يتصور فيما اذا كان في مسئلة
نص او اجماع او قياس جلي وخفي عليه بعد البحث التام عنه ونحن نعين تحقق في محل النزاع او فيما
اذا اخطا في مطلوبه من رد الى مستحقه بسبب ظنه صدق الشهود وهو كاذبون او مغالطة
الخصم لكونه الحق بحجته لا فيما وجب عليه من حكم الله تعالى ولهذا قال انما احكم بالظاهر والله يتولى
السرائر ولعل احدكم الحن بحجته من صاحبه فمن حكمت له بشي من مال اخيه فلا ياخذه فانما اقطع
له قطعة من النار يه الاجماع على اطلاق الخطاء في الاجتهاد قال ابو بكر اقول في الكلالة برايي
فان يك صوابا فمن الله وان يكن خطا فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريان من ذلك
وحكم عمر بقضية فقال رجل حضره هذا والله الحق فقال عمر ان عمر لا يدري انه اصاب الحق لكنه
لم يال جهدا وقال لكاتبه اكتب هذا ما راى عمر فان يك خطا فمنه وان كان صوابا فمن الله وقال
لما رقت عليه امراة في المبالغة في المهر اصابت امراة واخطا عمر وقال علي عليه السلم في المراة التي اجهضها
عمر فجعلت ما في بطنها وقد قال له عثمان وعبد الرحمن بن عوف انما انت مؤدب لا نرى عليك
باسا ان كانا قد اجتهدا فقد اخطا وان لم يجتهدا فقد غشاك ارى عليك الدية وقال ابن مسعود
في المفوضة اقول فيها برايي فان كان صوابا فمن الله ورسوله وان كان خطا فمني ومن الشيطان
وانكر ابن مسعود وزيد على ابن عباس في ترك العول وانكر عليهما القول به وقال من شاء باهلته
ان الذي احصى رمل عالج عددا لم يجعل في المال الواحد نصفا ونصفا وثلثا هذان نصفان ذهبا بالمال
فاين موضع الثلث وقال ابن عباس الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب
ابا وغير ذلك من الوقايع الكثيرة الدالة على حكمهم بالتخطية من غير انكار فكان اجماعا اعترض بتسليم
وقوع الخطاء في الاجتهاد لكن ربما ان لم يكن المجتهد اهلا للاجتهاد فيه او كان اهلا وقصر
او لم يقصر لكنه خالف نصا او اجماعا او قياسا جليا اما ما تم فيه الاجتهاد من اهله ولم يوجد
له معارض مبطل فليس فيما ذكرتموه من قضايا الصحابة ما يدل على وقوع الخطا فيه ى القول بصحة
المجتهدين يفضي الى الجمع بين النقيضين واللازم بالضرورة فالملزوم مثله بيان الشرطية ان
احد المجتهدين قد يقول بالنفي والاخر بالاثبات واحدهما بالحل والاخر بالحرمة فلو كانا حقا
لزم الجمع بين المتناقضين يا الاجماع على تجويز البحث والمناظرة ولو كان كل واحد مصيبا

يكل خطاء صح

مصيبا لم يكن للمناظرة معنى ولا فايدة لاعتقاد كل واحد حقية ما ذهب اليه مخالفه واصابته فيه فـ
فايدة للمناظرة اما معرفة صواب مذهب خصمه اورده عنه وفي الاول تحصيل الحاصل وفي الثاني ارتكاب
الحرام لرده المصيب عما اصاب فيه وهو حرام يب لو صح تصويب المجتهدين لوجب عند الاختلاف في الائمة
بالطهارة والنجاسة ان يمتنع اقتداء كل واحد من المجتهدين بالاخر لاعتقاد المأموم صحة صلوة
امامه يج القول بتصويب المجتهدين يستلزم التنازع فان الشافعي لو قال لزوجته الحنفية انت
باين وكانا مجتهدين فانه بالنظر الى ما يعتقده الزوج من جواز الرجعة يحل المراجعة وبالنظر الى ما تعتقده
المراة يحرم عليها تسليم نفسها اليه دون ان يتفق رجوعهما الى الشارع الذي يمتنع دفعه شرعا وهو محال وكذا
لو نكح امراة بغير ولي ونكحها اخر بعده بولي فانه يلزم من صحة المذهبين حلها للزوجين وهو محال
واذا استفتى العامي مجتهدين واختلفا استحال العمل بقولهما وتركهما وترك احدهما لعدم الاولوية
يد الاصل عدم التصويب وداء امر كل مختلق لا ما خرج عنه الدليل والاصل عدم الدليل المخالف
فيما نحن فيه يبقى فيه على حكم الاصل حال المتنازع في تصويب واحد غير معين للاجماع ولا اجماع
فيما نحن فيه وهو الحكم بنفيه احتج القايلون بانه لا حكم لله تعالى في الواقعة بامور ا لو كان
في الواقعة حكم فان لم يكن عليه دليل قطعي ولا ظني لزم تكليف ما لا يطاق وان كان عليه ما يوجد
احدهما وجب تقرير المكلف على تحصيله فيكون متمكنا من تحصيل العلم به او الظن والحاكم بغيره
حاكم بغير ما انزل الله تعالى فيكون كافرا او فاسقا لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم
الكافرون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون ويكون من اهل النار قطعا لانه تارك
لامر الله تعالى فيكون عاصيا والعاصي من اهل النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا
فيها والاجماع على فساد هذه اللوازم فيعلم انتفاء دليل الحكم لا يقال هذه العمومات مخصوصة
لان ادلة هذه الاحكام غامضة فالتكليف باتباعها حرج فيكون منفيا لقوله ما جعل عليكم
في الدين من حرج لانا نقول غموض ادلة الاحكام دون غموض ادلة المسايل العقلية مع كثرة
مقدماتها والشبه فيها وكان الخطاء فيها كفرا او ضلالة فلان لا يعذر هنا واذا بطل وجود الدليل
وعدمه على تقدير ثبوت الحكم وجب القول بنفيه ب لو كان هناك حكم لوجب ان يكون
عليه دليل قاطع والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه على تقدير وجود الحكم ان لم يكن

سليم الحديم صح

عليه دليل البتة كان التكليف به تكليفا بما لا يطاق وان وجد عليه دليل فان لم يستلزم المدلول
قطعا ولا ظاهرا لما استحال التوصل به الى المدلول وان استلزمه ظاهرا فان لم يمكن وجوده
بدون المدلول كان استلزامه قطعا لا ظاهرا وان امكن وجوده بدون المدلول في بعض الصور
واستلزامه في صورة اخرى فان لم يتوقف كونه مستلزما له على انضمام قيد اخر اليه لزم الترجيح
من غير مرجح لان ذلك الشيء تارة ينفك عن المدلول وتارة لا ينفك عنه مع تساوي نسبة الوقتين
وان توقف كان المستلزم للمدلول هو المجموع لا ما فرض دليلا ثم ذلك المجموع ان امكن انفكاكه
عن المدلول استحال استلزامه الا بقيد اخر ويتسلسل وان لم يمكن كان دليلا قطعيا لا ظاهرا
لا يقال الدليل الظاهر هو الذي يستلزم كون المدلول اولى بالوجود اولوية غير منتهية
الى الوجوب وهل المعنى مما لا مرية له الا انا نقول لا يعقل الاولوية من دون الوجوب
لان العدم مع الاولوية ان امتنع كانت وجوبا والا امكن حصوله معها تارة والوجود اخرى
فرجحان احدهما على الاخر ان توقف على مزيد لم يكن الاول كافيا في الرجحان وان لم يتوقف
لزم ترجيح الممكن من غير مرجح فثبت ان الذي لا يستلزم المسمى قطعا لا يستلزمه بوجه من الوجوه
فثبت انه لو وجد في الواقعة حكم لكان عليه دليل قاطع ولما انعقد الاجماع على انه ليس
كذلك علمنا انتفاء الحكم ح الاجماع على ان المجتهد مامور بالعمل على وفق ظنه ولا معنى لحكم الله
نعم الا ما امر به فاذا كان مامورا بالعمل بمقتضى ظنه وعمل به كان مصيبا للقطع على انه عمل بما امره
تعم به فكل مجتهد مصيب ح لو حصل في الواقعة حكم معين لكان غيره باطلا ويستلزم التالي امورا ا ادنه
آ انه لا يجوز من الصحابة تولية بعضهم بعضا مع المخالفة في المذاهب لان التمكين منه تمكين من ترويج الباطل
وهو غير جائز لكنه قد وقع فان ابا بكر ولي زيدا مع مخالفته اياه في الجد وولي عمر شريحا مع مخالفته
اياه في كثير من الاحكام ب يلزم انه لا يمكنه من الفتوى وقد كانوا يفعلون ذلك ح
كان يجب نقض احكام مخالفيهم بل الواحد ينقض حكم نفسه الذي رجع عنه لان كثيرا منهم
قضى بقضايا مختلفة ولم ينقل النقض ح اختلفوا في الدماء والفروج والخطأ في ذلك كبير
فانه لا فرق بين ان يمكن غيره من تبوأه الباطل من القتل واخذ المال وبين ان يباشرهما
في كونه كبيرة او وجوب تفسيق فاعله والبراءة منه ولما لم يوجد شيء من ذلك علمنا

مسئلة

قوله

علمنا انتفاء الحكم لا يقال يجوز ان يكون ذلك الخطأ صغيرة فلم يجب الامتناع من التولية
ولا المنع من الفتوى ولا البراءة ولا التفسيق سيما انه كبيرة وجوه فجاز ان يقال انما لم يلزم
هذه الامور لو حصل في المسائل طريق مقطوع به اما اذا كثرت وجوه الشبه وتزاحمت جهات
التاويلات والترجيحات صار ذلك سببا للعذر وسقوط الاثم سلمنا صحة دليلكم لكنه معارض
بما روي عن الصحابة من التصريح بالتخطية ولان الصحابة اختلفوا قبل العقد لابي بكر فقالت الانصار منا
امير ومنكم امير وكانوا مخطئين لمخالفتهم قوله ع الائمة من قريش ولم يلزم من ذلك الخطأ البراءة و
التفسيق فكذا هنا ولانهم اختلفوا في مانع الزكوة هل يقاتل وقضى عمر في الحامل المعترفة بالزنا بالرجم
وكان ذلك ع خلاف النص ويمنع كون الاختلاف في الدماء والفروج كبيرا فانه لما لم يمنع كون
الاقوال المختلفة صوابا على مذهبك جاز ان يكون الخطأ فيها صغيرا ويمنع تساوي مباشرة القتل والغصب
والتمكين منهما بالفتوى الباطل ولم لا يجوز ان يكون تمسكه في ذلك بما يشبه الدليل سببا
لسقوط العقاب والتفسيق لانا نجيب عن ا بان الدليل على كونه كبيرة لو كان خطأ ان
تارك العمل بما امر به فيكون عاصيا يستحق النار وعن ب ان غموض الادلة وكثرة الشبه
اقل مما في العقليات مع ان المخطئ فيها كافر او فاسق وعن ح ان ترك البراءة والتفسيق
مع التمكين من الفتوى والحكم منقول عن الصحابة وما نقلتم عنهم من التصريح بالخطيئة فلا بد من التوفيق وقد
دل ما ذكرنا على ان الخطأ متحمل لما بيناه فسنده فطريق التوفيق ان يحمل ما نقلناه الى
قسم وما نقلتموه الى اخر فالاول في التصويب في كل الاختلافات في المسائل الشرعية حتى يظهر ما ذكرتم
واثبتم في الخطأ في كل الاختلافات يثبت ما ذكرنا ويحمل التخطئة على ما اذا وجد في المسئلة
نص قاطع او على ما اذا لم يستقص المجتهد في وجوه الاستدلال واما الانصار فانهم لما سمعوا ذلك
الحديث لاجرم لم يتحقق التفسيق والبراءة بخلاف هذه المسائل فان كل واحد من المجتهدين عرف
حجة صاحبه واطلع عليها فلو كان مخطئا لكان مصرا على الخطأ بعد اطلاعه عليه فاين احدهما من
الاخر وهذا هو الجواب ايضا عن اختلافهم في مانعي الزكوة وقصة المجهضة قوله لما جاز ان يكون المذاهب
المختلفة في الدماء والفروج حقة فلم لا يجوز ان يكون الخطأ فيها صغيرا قلنا قد بينا الدليل على كونه كبيرا فانه ع

٤٠٩

التفسيق

قال لم كان حقا والجواب عن ا ان على الحكم دليل ظاهر لا قطعا ولا يلزم الكفر ولا الفسق
قيل لان المجتهد قبل الخوض في الاجتهاد كان تكليفه طلب ذلك الحكم الذي عينه الله تعالى ونصب
عليه ذلك الدليل الظاهر فاذا اجتهد واخطأ ولم يصل الى ذلك ولم ينسب اخر بغير التكليف
في حقه وصار مامورا بالعمل بمقتضى ظنه مع يكون حاكما بما انزل الله لا بغيره فسقط ما ذكروه
من الاستدلال وهو الجواب عن ب لانا نسلم ان المجتهد لو ظن ان الحكم كذا فانه مكلف
بالعمل بمقتضى ظنه وحكمه تعالى في حقه ليس الا ذلك لكن يجوز ان يقال انه قبل خوضه
في الاجتهاد كان مامورا بذلك الحكم الذي عينه الله تعالى ونصب عليه الدليل لكنه
بعد الاجتهاد ووقوع الخطأ تغير التكليف وما ذكرتم لا ينفي حد الاجتهاد ولكن
عند الادلة ينتقض بما لو وجد نص في المسئلة ولم يجده المجتهد بعد الطلب بل ظن بمقتضى
القياس خلاف ذلك الحكم فان تكليفه العمل بمقتضى ذلك القياس مع الاجماع على كونه
مخطئا في هذه الصورة بل جوابهم جوابنا ومن المصوبة من منع من التخطئة في هذه الصورة
فالاصل في الجواب ما تقدم وهو الجواب عن ح لانه انما يجب البراءة والتفسيق لو عمل
بغير حكم الله نعم لكنه بعد الخطاب مكلف بالعمل بمقتضى ظنه فيكون عاملا بحكم الله
نعم فلا يلزم شيء مما ذكروه وفيه نظر فان الحكم تابع للمصالح لا للظنون فلا نسلم تغير حكم
الله تعالى باعتبار حصول ظن عند الحكم للمعين بل الحق في الجواب ان التكليف لم يتغير نعم
لا يأثم ولا يفسق من حيث العذر الحاصل له باعتبار انه مكلف باصابة الحكم المعين مستندا
الى الدليل الظاهر فلما حصل له ظن غير المعين في اجتهاده ظن اصابة الحق فاهمل استيفاء
النظر باعتبار توهمه بسبب ظنه انه فعل المامور به وعن د ان المرتبة التي تعد بها
يحكم بكونه مغفورا له ما بعدها هي لا تيان بما تعد عليه من غير تقصير وعن و انه معارض
بقوله ع من اجتهد واخطأ فله اجر واحد والخبر خبر واحد وما ذكرنا دليل قاطع
فلا يحصل التعارض وهو الجواب عن ز وعن ح لا نسلم ان اقتضاء الحكمة طلب ظن ذلك الحكم
بناء على الادلة الظنية لا طلب العلم به فلا يجب نصب دليل قطعي ولا يلزم حصول العذر
وعن ط انه تقدير تسليم ان الترجيح قد يكون مما لا يستقل بالحكم فلا يمنع ذلك اعتبار

٤١٠

الحكم صح

بعد الاجتهاد صح

احتمال صح

قال في سنن قوم مسلم ولو سقط كلمة جاء يوم القيامة مكتوب بين عينيه آيس من رحمة الله و
هذا وامثاله مما لا يحصى كثرة يدل على ان الخطأ كبيرة ه لو كان المجتهد مخطئا لما حصل القطع بكونه مغفورا
وقد حصل فهو غير مخطئ بيان الشرطية انه لو حصل القطع بكونه مخطئا قبل مغفورا لكان في ذلك الوقت
اما ان يجوز المخطئ كونه مخلا بنظر يلزمه فعله او لا يجوز ذلك فان لم يجوز كان كالساهي عن النظر
الزايد فلم يكن مكلفا بفعله فلا يستحق العقاب بتركه فلا يكون مخطئا وقد فرض مخطئا هذا خلف وان
جوز كونه مخلا بنظر زايد فاما ان يعلم في تلك الحالة انه معفو له اخلاله بذلك القدر الزايد
او لا يعلم فان علم لم يصح لان المجتهد لا يعلم المرتبة التي اذا انتهى اليها غفر له ما بعدها لانه
ان اقتصر على اول المراتب لم يغفر له ما بعده وما من مرتبة ينتهي اليها الا ويجوز ان لا يغفر
له ما بعدها لانتهاء نحو تلك المراتب من بعض ولانه لو عرف تلك المرتبة لكان مغريا بالمعصية
لعلمه بانتفاء المؤاخذة عليه في ترك النظر الزايد كونه مشقة وان لم يعرف تلك المرتبة وان لم
يعرفها جوز ان لا يغفر له اخلاله بما بعدها من النظر وجوز ايضا في كل مخطئ من المجتهدين انهم لم
ينتهوا الى المرتبة التي يغفر لهم ما بعدها وعلى هذا لم يجز كونهم غير محصورين لهم فعلم انه لو كان مخطئا
لما حصل القطع بكونه مغفورا له لكن قد حصل القطع بذلك لانهم اتفقوا من زمن الصحابة الى يومنا
هذا على ان ذلك مغفور فعلمنا ان المجتهد ليس بمخطئ و قوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
خيّر في تقليد اصحابه وقد كانوا مختلفين في المسائل فلو كان بعضهم مخطئا في الحكم او الاجتهاد لكان حكم
على الخطأ والصيد الباء وهو باطل ز فان ع لما رتب معاذ على السنة والسنة على الكتاب اصبت
حكم بتصويبه مطلقا ولم يفصل بين حال واخرى فالمجتهد مصيب مطلقا ح تحقيق الحق يستلزم
نصب دليل قاطع دفعا لازاحة الاشكال وقطعا للحجة لحجة كما هو للاولى من عادة الشارع في
كل ما دعى اليه لقوله تعم رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقوله
تعم وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم وقوله تعم ولو انا اهلكناهم بعذاب من
قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا ولو كان عليه دليل قاطع لوجب الحكم بتفسيق المخالف
ط لا خلاف في ترجيح الادلة المتقابلة في المسائل الاجتهادية بما لا يستقل باثبات اصل الحكم
لا تقيد فدل على ان الدليل من الجانبين ما هو خارج عن الترجيح فالدليل على كل واحد من الحكمين قائم

الخطأ منه صح

عصر صح

الاجتهاد صح

جزء من الدليل وحينئذ لا يكون المرجوح دليلا ولو كان دليلا فلا نسلم وجوب ترتب الحكم
على المرجوح مع وجود الراجح في نفس الامر البحث الرابع في القول بالاشبه هذا ياتي
على راي الامامية ومن وافقهم في ان الله تعالى في كل مسئلة حكما معينا وانما ياتي على راي المصوبة
وقد اختلف القائلون بعدم الحكم فقال بعضهم بالاشبه وهو انه وان لم يكن لله تعالى
فيها حكم لكن لو حكم لم يحكم الا بكذا ونفاه المحققون وهو الحق لنا ان ذلك الاشبه ان كان
هو العمل باقوى الامارات وكان موجودا كان الامر به واردا الاجماع على وجوب العمل
باقوى الامارات فيكون الحكم ذلك الاشبه واركا لمن فرض عين وارد هف وان لم
يكن اقوى الامارات موجودا لم يكن الاشبه ايضا موجودا الا انا فرضنا الاشبه هو اقوى
الامارات واما ان كان الاشبه شيئا غير العمل باقوى الامارات استحال ان يكون معلوما
للمكلف اذ لا طريق الى وجوب حكم في كل واقعة لو نص الله تعالى على حكم فيها لنص عليه مع كونه معينا
للمكلف وان كان مصلحة فان قلنا بوجوب رعاية للصالح كما هو مذهبنا وعند المعتزلة
وجب ان ينص الله تعالى عليه ليتمكن المكلف من استيفاء تلك المصلحة وان لم نقل كما هو راي
الاشاعرة جاز ان ينص على شيء فيبطل القول بانه لو نص على الحكم لما نص الا عليه وان لم يكن
مصلحة ولا مفسدة فهو انما يمشي على راي الاشاعرة الذين نفوا وجوب رعاية المصلحة في الاحكام
وكل من قال بذلك قال انه لا يتوقف عليه ان يحكم على وجه معين بل له الحكم كيف شاء فيمتنع
القول بالاشبه احتج القائلون به بوجهين ا قولا لو اجتهد الحاكم فاخطا فله
اجر واحد صرح بالخطا ولست لا يحققه الله حكم وانما لا مجاد للشافعي انه لا حكم فيكون لاجل
حكم معين وهو الاشبه ب المجتهد طالب فلا بد له من مطلوب ولما لم يكن للمطلوب
معينا وقوعا وجب ان يكون معينا تقديرا والجواب ان ذلك الاشبه ~~ان المجتهد طالب فلا بد له من مطلوب ولما لم يكن للمطلوب معينا وقوعا وجب ان~~ ان كان هو العمل باقوى الامارات
فهو حق وهو قولنا وان كان غيره مع انه تعالى لم ينص عليه ولا اقام عليه دلالة ولا امارة
فكيف يكون مخطيا بالعمل والعذر وكيف ينقص ثوابه اذا لم يظفر بما لم يكلف باصابته ولا سبيل
له الى اصابته البحث الخامس في فصل التنازع بين المجتهدين المختلفين اعلم ان القائلين

سقط بالاجماع صح

المصلحة صح

يلي بان للمصيب واحدا او رتبي للمصوبة اشكالا وهو ان تصويب الكل يفضي الى التنازع بحيث
لا يمكن حسمه كما قلنا في الزوج لو قال لامراته انت بائن وكانا مجتهدين فرايهما وكان شفعويا
يعتقد الرجعة والمراة الحنفية ترى ان الكنايات بوائن فهنا يتمكن الزوج شرعا من مطالبتها
بالوطي والمراة مامورة بالامتناع ولا يمكن قطع هذه المنازعة قال المصوبون هذا الاشكال
وارد عليكم ايضا فان المحققين ساعد وعلى انه يجب على المجتهد العمل بموجب ظنه اذا لم يعلم كونه
مخطيا فهو وارد عليكم ايضا وطريق التخلص ان يقول الحادثة ان نزلت بمجتهد واحد حسب
به عمل على ما يؤديه اجتهاده اليه فان تساوت الامارات فيها تخير بينهما او يعاود
الاجتهاد الى ان يظهر الرجحان وان تعلقت بغيره فان كان يجري فيها الصلح
كالاموال اصطلحا فيه او رجعا الى حاكم يفصل بينهما ان وجد وان لم يوجد رضيا
بمن يحكم بينهما فاذا حكم لزمهما ولم يجز الرجوع عنه وان لم يجر فيه الصلح كالمسئلة
المفروضة رجعا الى من يفصل بينهما سواء كان صاحب الحادثة مجتهدا او حاكما او لم يكن لكن
فانه لا يجوز للحاكم ان يحكم لنفسه بل عليه ان ينصب من يقضي بينهما وان كان مقلدا فان كانت
الحادثة بمجتهد عمل على ما افتى عليه المفتي فان اختلفوا عمل بفتوى الاعلم الازهد فان
استووا تخير بينهما وان تعلقت بغيره عمل كما تقدم في المجتهدين البحث السادس في نقض
الاجتهاد اذا تغير اجتهاد المجتهد فاما ان كان في حقه مثل ان يكون قد اداه اجتهاده الى جواز
التزوج بغير ولي او الى ان الخلع فسخ فنكح امراة خالعها ثلاثا ثم تغير اجتهاده فيهما فان كان
الحكم الاول قد اتصل به حكم حاكم وقضاء قاض سواء كان المجتهد نفسه او غيره لم ينقض
النكاح وكان صحيحا لان قضاء القاضي لما اتصل به تاكد فلا يؤثر فيه تغير الاجتهاد محافظة
على حكم الحاكم ومصلحته وفيه نظر لان الحكم من القاضي تابع للحكم في نفسه لا متبوعا الا ان
الحكم عندنا لا يتغير بحكم القاضي وعدمه فان كان سائغا لم يتغير وكذا ان كان غيره فلا يصير
حكم القاضي ما ليس بحلال في نفسه حلالا وان لم يتصل به حكم الحاكم لزمه مفارقتها اجماعا
والا كان مستديما للحل الاستمتاع بها على خلاف معتقده ومرتكبا لما يجزم بتحريمه وهو خلاف
الاجماع وان كان قد افتى غيره وعمل بفتواه ثم تغير الاجتهاد كما لو افتاه بان الخلع فسخ فنكح

العامي ثم تغير اجتهاد المفتي فقد اختلفوا في ان المقلد هل يجب عليه مفارقة الزوجة لتغير اجتهاد
المفتي والحق وجوبه كما لو قلد من ليس من اهل الاجتهاد من هو من اهله في جهة القبلة ثم
تغير اجتهاد المجتهد الى جهة اخرى في اثناء الصلوة للمقلد فانه يجب عليه التحول الى الجهة
الاخرى بخلاف قضاء القاضي فانه متى اتصل بالحكم استقر على ما تقدم من الاشكال واما
قضاء القاضي فان كان قد خالف دليلا قاطعا كنص او اجماع او قياس جلي وهو ما نص فيه
على العلة فانه ينقض اجماعا لظهور خطائه قطعا وان لم يكن قد خالف دليلا قاطعا بل
اجتهد وحكم باجتهاده فانه لا يجوز نقض حكمه والا لزم اضطراب الاحكام وعدم استقرار
الشرع اذ لو جاز للحاكم ان ينقض حكم نفسه او حكم غيره بتغير اجتهاده لم يفد الفصل لجاز
نقض النقض عند تغير الاجتهاد وهكذا الى غير النهاية وهو يقتضي عدم الوثوق بحكم الحاكم
وهو خلاف للمصلحة التي نصب الحاكم لها البحث السابع في انه لا يجوز ان يقول الله تعالى
للنبي او العالم احكم بما شئت فانما تحكم بالصواب اختلف الناس في جواز تفويض الله تعالى الى
المكلف المجتهد وبوجب ويحرم باختياره بان يقال له احكم بما رايت او بما شئت فانك لا تحكم
الا بالصواب فجزم بجوازه مطلقا موسى بن عمران وقال ابو علي الجبائي يجوز ان يقع ذلك للنبي عم
دون غيره وتوقف الشافعي في امتناعه وجوازه وجمهور المعتزلة على الامتناع والسيد المرتضى
وابن حزم في كلامه بالمنع وانه لا بد في كل حكم من دليل لا يرجع الى اختيار الفاعل والعالم
بانه لا يختار الا الصواب غير كاف في هذا الباب الا انه في اثناء دلالته مشعر باختيار ذلك
ذلك في الحكم الواحد لا في الاحكام المتعددة احتج المانعون بوجوه ا ان من اجاز هذا التكليف
ان جعل الاختيار امارة على المصلحة فهو محال لوجهين ا انه على هذا التقدير يسقط
التكليف فانه اذا قيل له ان اخترت فافعله وان لم تختر فلا تفعله كان تخيير الحكم العقلي
لا تكليفا واعترض بفرض الكلام في حكمين يجوز الخلو عنهما كالوجوب والتحريم ب ان الانسان
لا ينفك من النقيضين فلا يجوز تكليفه بما لا يمكنه الانفكاك عنه بخلاف تخيير الكفارات
لتمكنه من الانفكاك عنها اجمع وان جعل الفعل مصلحة في نفسه لم يختاره المكلف استحال التخيير
حينئذ لوجوه ا اما ان يجوز التفويض في الحوادث الكثيرة او في حادثة وحادثتين فالاجماع واقع

صح

محال للعلم الفطري بامتناع حصول الاصابة دائما على سبيل الاتفاق وكما لا يجوز ان يقال
للامي اكتب كتابا فانك لا تخط بيمينك الا ما طابق من ترتيب الكتاب وكلا ان يقال للجاهل
اخبر بما شئت فانك لا تخبر الا بالصدق والا لزم بطلان الاستدلال بالاحكام على العلم
وبطلان الاستدلال بالاخبار عن الغيب على النبوة وكذا لا يجوز ان يقال احكم فانك لا تختار الا
الصواب واما الثاني وهو جوازه في القليل فانه وان كان جائزا الا ان القول به خارق للاجماع
فان كل من منع من الكثير منع من القليل فالفرق خارج عن الاجماع ونقض الفرق بين الكفارات الثلاث
المخيرة المقتضية للمخير بالصيغة وبين الاختيار الغني عن تقدم غيره وكذا الفرق بين الاختيار
وبين الاخبار للتوقف علم على علم المطابقة ب انما يحسن الفعل لمن علم او ظن كونه حسنا
فلا بد وان يتميز له الحسن عن القبيح قبل الاقدام على الفعل فاذا لم يتقدم هذه الامارة المميزة
كان التكليف باختيار الحسن دون القبيح تكليفا بما لا يطاق لا يقال المميز موجود وهو قوله
قد علمنا انك لا تختار الا الحسن لانا نقول هذا يقتضي ان العلم بالحسن بعد فعله وحصول الفعل
بزوال التكليف عنه فالذي لا يلزم لوجوب تقدم المميز بين الحسن والقبيح على الاختيار والا لزم
تكليف ما لا يطاق وقوله انك لا تختار الا الصواب انما يحصل منه التمييز بعد الفعل والتكليف لا
يجوز ان يكون هو المتاخر وفيه نظر لان وجوب تقدم العلم او الظن بالحسن على الفعل انما ثبت
على تقدير جواز وقوع القبيح اما على تقدير عدمه فلا والجواز هنا منتف ج لو جاز ان يقول احكم فانك
لا تحكم الا بالصواب لجاز ان يكلفه تصديق النبي وتكذيب المتنبي من غير دليل بل يفوضه الى اختياره
ولجاز ان يكلفه الاخبار بما شاء فانه لا يخبر الا عن حق ولجاز ان يصيب في مسائل الاصول
من غير اجتهاد ولجاز ان يفوض اليه تبليغ احكام الله تعالى من غير وحي يدل عليه وهو باطل
اجماعا د لو جاز ذلك في حق العالم لجاز في حق العامي ويكل على علام الوقوع لو كان
النبي عم مامورا باتباع ارادته من غير دليل لما نهي عن اتباع هواه اذ معناه الحكم بكل
ما يميل قلبه اليه من غير دليل لكنه قد نهي عنه تعالى ولا تتبع الهوى وما ينطق عن
الهوى لانه اذا قيل له احكم فانك لا تحكم الا بالحق كان نصا على حقية كل ما يميل
قلبه اليه فلا يكون اتباعا للهوى لانا نقول فيبقى اتباع الهوى منه ممتنعا وفيه

لامكانه لولا القول وفيما علا ما تخيّر فيه و لو قيل له احكم فانك لا تحكم الا بالصواب
لما قيل لم فعلت لكنه قد قيل له عفى الله عنك لم اذنت وهو يدل على عدم الوثوق ابضا
وفيه نظر لتوجه العتاب الى الامة ولان توجه العتاب على الفعل لا يمنع من التخيير فيعود
الحجة موضع توجه | نادى مناديه عم يوم فتح مكة لا اقتلوا مقيس بن ضبابة وابن
ابي سرح وان وجدتموهما متعلقين باستار الكعبة لقوله من تعلق باستار الكعبة فهو امن
لم يشفع عثمان في ابن ابي سرح فعفى عنه عم ولو كان قتله مامورا من الله لم يقبل فيه
شفاعة احد الا بوحي اخر وهو بعيد اذ لو كان علامات يعرفونها ولم يظهر في ذلك الوقت شيء
منها ب قال عم يوم فتح مكة ان الله حرم مكة يوم خلق السموات والارض لا يختلى خلاها ولا
يعضد شجرها فقال العباس يا رسول الله الا الاذخر فقال الا الاذخر ولم يكن الاستثناء في
لعدم ظهور علاماته ج نادى مناديه عم لا هجرة بعد الفتح حتى استقاص بينا المسلمين كذلك
اذ اقبل مجاشع بن مسعود بالعباس شفيعا ليجعله مهاجرا بعد الفتح فقال اشفع عمي ولا
هجرة بعد الفتح د لما قتل النضر بن الحارث جاءته ابنته فانشدته بابيات منها: امحمد
ولانت صنو نجيبة من قومها والفحل فحل معرق ما كان ضرك لو مننت وربما
منّ الفتى وهو المغيظ المحنق فقال عم لو كنت سمعت شعرها ما قتلته
وهذا انما يكون لو كان القتل بغير وحي اذ لو كان بامره تعالى لقتله ولو سمع الشعر معه
عن صدقة الخيل والرقيق واسناد العفو عن الزكوة اليه يدل على عدم الوحي فيه و قال ايها
الناس كتب عليكم الحج فقال الاقرع اكل عام يا رسول الله تقول ذلك ورسول الله ساكت
فلما اعاد قال والذي نفسي بيده لو قلتها لوجبت ولو وجبت ما قمتم بها دعوني ما
ودعتكم ز اخر رسول الله صلى الله عليه واله العشاء ذات ليلة فخرج وراسه يقطر
فقال لولا ان اشق على امتي لجعلت وقت هذه الصلوة هذا الحين ح قال عم انني حسبت ان شاء الله
ان انهى امتي ان يسموا نافعا وافلح وبركة ط قال جابر لما فيل لرسول الله صلى الله عليه واله
ان ماعزا رجم قال هلا تركتموه حتى انظر في امره ولو لم يكن حكم الرجم اليه لما قال ذلك ي
قال عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وعن لحوم الاضاحي الا فانتفعوا بها

لما يا فلانهم كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه يب الناس على خصال
الكفارة فانه قد سبق ان الواجب واحد ثم انه تعم فوضها الى المكلف لما علم انه لا يختار الا ذلك الواجب
فكذا هنا يج الواجب في التكليف من الفعل المخرج عن العهدة فاذا قال له تعم انك لا تفعل الا الاكمل
علم ان كلما يصدر منه صواب فكان من الخروج عن العهدة فكان جائزا يد اذا استوى عند المستفتي
مفتيان وافتى احدهما بالتحريم والاخر بالاباحة تخير المستفتي بينهما ولا فرق في العقل بين ان يقول
ايهما شئت فانك لا تفعل الا الصواب وبين افعل ما شئت فانك لا تفعل الا الصواب يه قوله عم
لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة يو الاجماع عن الصحابة في قول احدهم عن حكم ان كان صوابا
فمن الله ورسوله وان كان خطاء فمني ومن الشيطان اضاف الحكم الى نفسه ولم ينكر عليه احد فصار اجماعا
ولان احاد الصحابة كانوا يرجعون عما حكموا به اولا من غير ان تجليه ولو لم يكن ذلك من تلقاء نفسه
بل عن دليل من الشارع لما ساغ ذلك منه ولوجب على الباقين الانكار عليه يز اذا جاز الحكم بالامارة
الظنية مع جواز الخطا فيها جاز الحكم بما يختاره المجتهد من غير دليل وان جاز عدوله عن الصواب
الجواب عن الوجوه العشرة التي ذكرها موسى بن عمران ان نيال ورد الوحي بها قبل تلك الوقايع شرطا
كان قال اذا استثنى احد شيئا فاستثنه له ولولا ابق الصور وتحريم اسرائيل على نفسه جاز ان يكون بالنذر
ويمنع تعين الواجب المخير عند الله عم ما تقدم ولان اسرائيل عم كان من جملة نبيه حتى يكون داخلا
في عموم الاية واما الاذخر فقيل انه ليس من الخلا فلا يدخل في التحريم فالحاجة للاستصحاب في
الاستثناء من العباس والنبي عم كان موكلا ويجوز نزول الوحي بامرهم بالسواك الشاق عند
كل صلوة ان اختار عم ذلك لاستحالة استناد الاوامر الشرعية اليه عم لقوله تعم وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى واضافة العفو الى نفسه بمعنى انه لم ياخذ صدقة الخيل والرقيق
منهم لا بمعنى انه المسقط لها ولو نزل لعلم ولوقلت نعم لوجبت لا يدل على استناد الوجوب الى قوله
من تلقاء نفسه بل انه لا يقول الا بوحي لما تقدم وجاز ان يباح له القتل وتركه في ابن ابي سرح
والنضر وماعز واضافة العفو الى احاد الصحابة لا يدل على ان حكمهم انما حكم من غير دليل بل
ان حكم لدليل فظنه فانه ظهر له انه غالط فيه ولو كان ذلك باعتبار اختياره لم يعلم له
يشكوا في كونه صوابا ورجوع احاد الصحابة عن ما حكموا به يعني انه هو رحطايه في ما ظنه

دليلا ولا يلزم من التخيير في خصال الكفارة من غير اجتهاد جواز ذلك في الاحكام الشرعية لان
للعامي التخيير في الخصال بخلاف التخيير في الاحكام ولا يلزم من الحكم بالامارة المفيدة للظن الحكم
بالاختيار من غير ظن مفيد للحكم واعترض القايلون بالوقف على حجج المانعين بجواز كون
الاختيار مما يتم به للمصلحة وليس فيه اسقاط التكليف لانه اذا قيل للرسول عم ان اخترت
الفعل فاحكم على الامة بالفعل وان اخترت الترك فاحكم بالترك فهذا لا يكون اسقاطا
للتكليف بل يكون مكلفا بامر الخلق بفعل اختياره وفيه نظر اذ التكليف اعم موضوعا من
التكليف بامر الخلق وعلى قولهم لا يخلو المكلف عن الفعل والترك ان الحكم على الخلق بالفعل
او الحكم بالترك ثم يعود عليه ما تقدم قالوا ومثله بالمستفتي اذا اختلف المفتيان
والعبد واحد ويمنع عدم كثرة الاتفاقي فالحكم المتعلقات في الماهية واحد وحال
الامثلة التي ذكروها كالكفارة وغيرها ان كانت مثل هذه الحال في الشارع افترق الترك
بين التعليل والتشبيه الى دليل ومضا الحكم فيهما ولا مشتع القياس على ان القياس لا يفيد اليقين
سلمنا عدم دوام الاتفاقي لكن اذ الدليل الاتفاقي ببعض الجهات معلوم السبب بجميع الجهات
فان من الجايز ان يعلم الله تعم ان مصلحة المكلفين اكل الطعام الحلو في هذه السنة ويعلم انهم
خلقوا على وجه لا يشتهون الا الطعام الحلو فاذا كان تناول الطعام الحلو مصلحة للمكلف طول
عمره لم يكن حينئذ يكون الفعل مصلحة ما خالم فهذه الصورة من الاقدام عليه في الكل اوما ثم سلمنا عدم
ذلك في الكثير مخالف التعليل والاجماع ممنوع وعلى ب يمنع وجوب تقدم التمييز بين الحسن والقبح
مع الفعل لما تقدم في الجواب عن الاول سلمنا لكنه حاصل هنا اذ التقدير انه للمكلف من فعل
الشيء والفرق بين نصب امارة قبل الفعل وبين جعل الامارة حسن الفعل فانه على التقدير حسنا بين
يكون الخطاء ولا يلزم ما قالوه من عدم الامن من فعل القبيح لو لم يتقدم الامارة وعلى
ح و د ان الله تعم علق في تلك الصورة بان للمكلف لا يختار الا الصواب فلم قلت انه لا يجوز ورود
الامر بمتابعة ارادته ولا يلزم من عدم التمام موضع ذلك عدم التمام حيث لم يعلم ه و
ان قوله تعم للنبي عم انك لا تحكم الا بالصواب ورد في زمان متاخر وما ذكروه ورد في زمان
متقدم فلا تنافي بيان العصر الثاني في التقليد وفيه مطالب الاول في ماهية التقليد
هو العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة ماخوذ من تقليده بالقلادة وجعلها في عنقه وذلك
كالاخذ بقول العامي واخذ المجتهد بقول من هو مثله وح فالرجوع الى قول النبي عم والى
ما اجمع عليه اهل العصر من المجتهدين ورجوع العامي الى قول المفتي وعمل القاضي بقول الشاهدين
ليس تقليدا لاشتماله على الحجة الملزمة لوجوب قبول قول النبي عم ووجوب الرجوع الى حكم
الاجماع بقول الرسول عم والايات الدالات عليه ووجوب قبول المفتي والشاهدين للاجماع
عليه وقيام الادلة كالنصوص وقد يسمى ذلك تقليدا بعرف الاستعمال والنزاع لفظي
واما المفتي فهو الفقيه وقد تقدم والمستفتي مقابله واعلم ان المفتي اما ان يكون قد بلغ
رتبة الاجتهاد او لا يكون فان كان الاول فما ادى اليه اجتهاده لا يجوز له خلافه
ولا التقليد فيه وان لم يكن قد اجتهد فقد ذهب قوم الى انه لا يجوز له اتباع غيره وان كان
الثاني فان كان عاميا صرفا فقد اختلفوا في جواز التقليد له وكذلك اختلفوا فيما اذا بلغ
دون رتبة الاجتهاد والحق ان من لم يبلغ رتبة الاجتهاد يجوز له التقليد واذا تقرر هذا
فان كان الاجتهاد يتجزى ظهر الفرق بين المفتي والمفتي والمستفتي فان كل من كان اعلم
من غيره في مسئلة فهو مفت بالنسبة الى ذلك الغير والغير مستفت وان لم نقل بالتجزي فالمفتي
هو الذي يكون من اهل الاجتهاد واما ما فيه الاستفتاء فهو المسايل الاجتهادية من الشرعيات
دون العقليات المطلب الثاني في المفتي وفيه مباحث الاول في انه هل يجوز خلو الزمان عن
مجتهد ام لا اختلف الناس في انه هل يجوز خلو عصر من الاعصار عن مجتهد يمكن تفويض الفتاوى
اليه فمنع منه قوم كالحنابلة وغيرهم وجوزه اخرون اما الامامية فان الزمان عندهم لا يجوز
خلوه عن المعصوم مع وجود التكليف لكنه لا يجب مجتهد لان الاحكام عندهم متلقاة من الوحي او
مستنبطة منه واما المحتج له فالقايلون بوجوب التكليف اوجبوا وجود مجتهد في كل عصر فيه
تكليف لاستحالة التكليف بالاجتهاد احتج الموجبون بوجوه ا قوله عم لا يزال طايفة
من امتي ظاهرين على الحق حتى ياتي امر الله وحتى يظهر الدجال وفيه نظر لعدم الملازمة بين ارتكاب
الحق ووجود المجتهد لجواز الاستناد الى قول المعصوم وان لم يجز الاصابة دايما اتفاقا ب
قوله عم واشوقاه الى اخواني قالوا يا رسول الله السنا اخوانك فقال انتم اصحابي اخواني

ثم ياتون بعدي يهربون بدينهم من شاهق الى شاهق ويكون اذ اشد الناس وفيه
نظر لعدم دلالته على وجوب وجود المجتهد في كل وقت بل يدل على وجود قوم صلحاء
حال فساد الناس وليس ذلك من الاجتهاد في شيء ح قوله عم العلماء ورثة الانبياء
والحق الائمة بالولاية هذه الامة والحق الابنا بارث العالم علما بينا علم وفيه نظر
لدلالته على استحقاق الارث للعلم لا على وجوب وجود الوارث ح التفقه في الدين
والاجتهاد فيه فرض كفاية بحيث ياثم الكل لو تركوه ولو جاز خلو العصر عمن يقوم به لزم
اتفاق اهل العصر على الخطاء والضلال وهو ممتنع بما تقدم في دلائل الاجماع وفيه نظر اذ ترك الواجب
على الكفاية انما يتعقبه الاثم بان يبقى على طائفة قيام الغير به فحاز في المتنازع ذلك ه طريق
معرفة الاحكام الشرعية انما هو الاجتهاد فلو خلا العصر عن مجتهد يمكن الاستناد اليه في معرفة
الاحكام لزم تعطيل الشريعة واندراس الاحكام وهو ممتنع وفيه نظر لمنع حصر الطريق في
الاجتهاد واعترض على النصوص بالمعارضة بمثلها لقوله عم بدا الاسلام غريبا وسيعود كما بدا
وقوله ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ولكن يقبضه بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس
رؤساء جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا وقوله عم تعلموا الفرائض وعلموها الناس
فانها اول ما ينسى وقوله عم خير القرون القرن الذي انا فيه ثم الذي يليه ثم يبقى حثالة كحثالة
التمر لا يعبا الله بهم وفيه نظر لعدم دلالتها على خلو العصر من مجتهد فان غرابة الاسلام
قد يجامع وجود مجتهدين قليلين وكذا ابقى العلماء بعد فتح منع الاكثر ونسيان الفرايض
لا يستلزم نفي المجتهد وانتهاء الحال الى الحثالة يجامع قلة المجتهدين كما يصدق مع عدمهم
وعلى الاخرين بان التفقه في الدين والتاهل للاجتهاد فرض كفاية في كل عصر اذا لم يمكن
اعتماد العوام على الاحكام المنقولة اليهم في كل عصر عمن سبق من المجتهدين في العصر الاول
بالنقل المحتج على الثقة ولكن لا يستلزم امتناع ذلك وفيه نظر لما ياتي من امتناع تقليد الميت
واحتج المجوزون بان الامتناع ليس ذاتيا لعدم المحال لو فرض واقعا ولا بغيره والاصل
عدمه البحث الثاني في تكرار الاجتهاد المجتهد اذ اداه اجتهاده الى حكم ما وافتى به ثم سئل

سئل ثانيا عن تلك المسئلة هل يجب عليه الاجتهاد ثانيا ام لا قال قوم يجب تكرار الاجتهاد
لاحتمال ان يتغير اجتهاده ويطلع على ما لم يطلع عليه اولا وقال قوم لا يجب لانه فعل الواجب و
خرج عن عهدة التكليف بالاجتهاد والامر لا يقتضي التكرار والاصل عدم اطلاعه على ما لم
~~يطلع عليه اولا وقال قوم لا يجب لانه فعل الواجب فخرج عن عهدة التكليف بالاجتهاد والامر لا~~
~~يقتضي التكرار والاصل عدم اطلاعه على ما لم يطلع عليه اولا~~ وقال اخرون بالتفصيل وهو انه ان كان
ذاكرا للطريق الاول فهو مجتهد فيجوز له الافتاء كما لو اجتهد في الحال وان نسيه لزمه ان يستانف
الاجتهاد لانه في حكم من لم يجتهد وفيه نظر لان عين المجتهد لا يبقى الحكم وهذا كان يجب عليه الحمل
عاطفة ولا يجوز الاطلاع ثانيا على ما لم يطلع عليه اولا ولو منع من العمل بما اداه اجتهاده مع الذكر
او النسيان لم يستقر العمل بالاجتهاد لاحتمال اداة اليقين لوجود المانع على كل تقدير اذا عرفت هذا فلو تجدد
له ما يمنعه اجماعا فان اداه اجتهاده الثاني الى خلاف فتواه في الاول رجع عن الاول وافتى الثاني ويعرف
المستفتي اولا رجوعه عن ذلك القول لان المستفتي انما يعول على قوله فاذا ترك هو قوله نفسه فحكم
المستفتي نحو موجب وقد حكي عن ابي مسعود انه كان يقول بتحريم ام الزوجة المشروط بالدخول فذكر
الصحابة فكر هوان يتزوجها فوجه ابن مسعود الى المستفتي فقال سالت اصحابي فكرهوا البحث الثالث
في الافتاء عن الحكاية اختلفوا في ان من ليس من اهل الاجتهاد هل يجوز له الافتاء بمذاهب غيره من
المجتهدين وما يحكيه عن الغير فمنعه ابو الحسين البصري وجماعة من الاصوليين لانه انما يسال عما
لا ماعند غيره ولانه لو جاز الافتاء بطريق الحكاية عن مذهب الغير لجاز للعامي ذلك والتالي باطل بالاجماع
فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وقال اخرون بالجواز اذا ثبت ذلك عنده بنقل من يثق بقوله وقال اخرون
بالتفصيل وهو من وجهين ا فقال قوم ان كان المفتي مجتهدا في المذهب بحيث يكون له اهلية الاطلاع
على ماخذ المجتهد المطلق الذي يقلده وقدرة التفريع على قواعد امامه واقواله متمكنا من الجمع والفرق
والنظر والمناظرة كان له الافتاء نزولا عن العامي لانعقاد الاجماع من اهل كل عصر على قبول مثل
هذا النوع من الفتوى وان لم يكن كذلك فلا ب قال اخرون ان حكى عن ميت لم يجز لا اختلف له الا
قول الميت لانعقاد الاجماع مع خلافه بعد موته دون حيوته فدل على انه لم يبق له قول وفائدة تصنيف
الكتب مع موت مصنفيها استفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيفية بناء بعضها على بعض

ومعرفة المجمع عليه من المختلف فيه واعترض بان الراوي اذا كان عدلا متمكنا من فهم كلام المجتهد الفقيه
العالم الذي مات ثم روى للعامي قوله حصل عند العامي ظن صدقه فيظن ان حكمه ما رواه له والعمل بالظن
واجب فيجب على العامي العمل به ولانعقاد الاجماع في زماننا على جواز العمل بهذا النوع من الفتوى لعدم
المجتهد في هذا الزمان والاجماع حجة وفيه نظر لان تقليد المجتهد عامي فلا عبرة بالاجماع ح وان حكي عن مجتهد
فان سمعه منه مشافهة جاز له العمل به وجاز للغير المحكي له العمل ايضا ولهذا ساغ للحائض الرجوع الى قول
زوجها فيما يحكيه عن المجتهدين فان رجع الى الحكاية من يوثق به كمكتوبه حكم السماع كما ان النبي كان ينفذ الاحاد
الى القبائل في التعريف للاحكام ولولا وجوب العمل عليهم لما كان للانفاذ فائدة ~~ويجب الكتب ويتبعها~~
الى الاقطار وان لم يثق به لم يجز العمل لكثرة ما يتفق من الغلط في الكتب وهذا هو الاجود عندي
المطلب الثالث في المستفتي وشرائط الاستفتاء ومحله وفيه مباحث الاول في العامي اتفق المحققون
على انه يجوز للعامي تقليد المجتهدين في فروع الشرع وكذا من ليس بمجتهد وان كان محصلا لبعض العلوم
المعتبرة في الاجتهاد بل يجب عليه ذلك والاخذ بقول المفتي وقال بعض معتزلة بغداد لا يجوز ذلك
الا بعد ان يتبين له صحة اجتهاده بدليله وقال ابو علي الجبائي يجوز ذلك في مسائل الاجتهاد دون غيرها
كالعبادات الخمس ونحوه ا قوله تعالى فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون امر بالسؤال وهو عام
لكل من لا يعلم وهو عام ايضا في نظر اما اولا فلانه من الجمع اذ ليست الصيغة من صيغ العموم واما
ثانيا فلوروده عقيب ارسال الرجال فيعود عليه ب الاجماع فانه لم يزل العامة في زمن الصحابة والتابعين
قبل حدوث المخالفين يرجعون في الاحكام الى قول المجتهدين ويستفتونهم في الاحكام الشرعية
والعلماء يسارعون الى الاجوبة من غير اشارة الى ذكر دليل ولا ينهونهم عن ذلك
فكان اجماعا ح العامي اذا حدثت به حادثة كان متعبدا بشيء للاجماع وليس بمنا اجماعا
بل لا بد من طريق وليس البحث والنظر في الدليل المثبت للحكم لافضاء ذلك الى تعطيل المعايش
والاشتغال بالفكر فلوجع المسائل عن مصالح العباد وهو يستلزم خراب الدنيا وفساد
الحرث والنسل وذلك من اعظم الحرج المنفي لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج
ولقوله عم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ولا يكفي التمسك بالبراءة الاصلية اجماعا د لو لزم
الاستدلال لم يكن حال كمال عقله لوجهين ا ان الصحابة لم يلوموا تارك طلب العلم

العلم ولم يطلب رتبة المجتهد في اول كمال عقله ب يمنعه ذلك من الاشتغال بامور الدنيا كما بينا
ولا حال حدوث الواقعة لانه لا يجب عليه الكتاب صفة المجتهد عند نزول الحادثة وهو يفضي من دون
لا يزال المخالفون من جواز التقليد لا يقولون بالاجماع ولا بالخبر الواحد ولا يجوزون التمسك بالقوى
المحتملة ح يسهل الامر عليهم فانه ثبت ان الاصل عقلا في اللذات الاباحة وفي المضار التحريم فان
ورد بعض الحوادث نص قاطع في متنه ودلالته يقتضي ترك ذلك الاصل عملنا به والا وجب
البقاء عليه فالعامي اذا حدثت به نازلة وبه شيء من الذكاء عرف حكم العقل فيه وان كان
في غاية البلادة نبهه المفتي على حكم العقل وكان طلب المعاش غير مانع من الاشتغال في مسائل الاصول
كذا لا يمنع من معرفة هذا القدر اليسير لان وجود نص قاطع المتن والدلالة يدركه بادنى اشارة
من قول المفتي ان لم يوجد نبهه على حكم الاصل نعم المنع من التقليد يضعف عند الموجبين العمل
بالقياس وخبر الواحد اما من منعهما فلا صعوبة ولو منع المعاش عن ذلك لكان منعه عن وجوب
النظر في مسائل الاصول اولى لما فيها من الصعوبة والافتقار الى الكد الشديد ومعلوم ان الصحابة
كانوا يلومون من لم يتعلم علم الكلام في اول زمان بلوغه لانا نقول الواجب في معرفة مسائل الاصول
معرفة ادلة التوحيد والنبوة اجمالا لا تفصيلا وهو يحصل بادنى تامل بخلاف فروع الشرع المفتقرة
الى علوم كثيرة وبحث شديد وانما يتم هذا الفرق اذا حصل الفرق بين صاحب الجملة والتفصيل
وهو باطل لان الدليل المركب من مقدمات عشر مثلا لو حصلت من مائة المستدل باسرها حصل
العلم من غير زيادة لان العشرة مستلزمة للانتاج ويستحيل ضم اخرى اليها موثرة فيه وان
لم يحصل العلم باسرها لم يحصل معها بالضرورة او بالدليل والمعلق بالتقليد كانت النتيجة مستندة الى
التقليد فالمستدل بالدليل لا يقبل الزيادة ولا النقصان كما يقال صاحب الجملة يكفيه الاستدلال
على ثبوت الصانع بالحوادث المتجددة وهو باطل لان الحوادث لا بد لها من موثر وهو معلوم للعوام
ودلالة المؤثر مختار وهو غير معلوم لانهم فانهم لم يثبت انه ليس بموجب لم يجب اسناده
الى المختار فقطع العامي بانه مختار من دون الاستدلال عليه يكون تقليدا في هذه المقدمة و
في النتيجة واذا شاهد فعلا خارقا للعادة صدر عن بشر لو استدل به على نبوته من غير
ان يبرهن على انه من فعله تعالى دون خاصية نفس الرسول او خاصية دواء او فعل جان

ترجيحي ادلتك وعلى الثاني لغرض التصديق لا غير كان متقدما في بعض المقدمات فكذا في النتيجة مطلقا فيهم
بين صاحب الجملة والتفصيل فلم يبق الا ان يقال ادلة الاول على التفصيل بهل وهو مكابرة
او انه يجوز التقليد فيما ينتفي الفرق بينهما احتج المانعون بوجوه ا قوله تعالى والقول
على الله الا تعلمون والتقليد قول بغير المعلوم فكان منفيا عنه ب انه تعالى ذم المقلدين في
قوله تعالى انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون فلا يكون جائزا ج نهي الذم
على الجاهلين ح قوله عم طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة خرج عنه فروع العلوم عنه
للاجماع فيبقى الباقي مندرجة داخلا فيه د القول بجواز التقليد يفضي الى بطلانه
لانه يقتضي جواز تقليد من يمنع منه التقليد ثم فيكون باطلا ه قوله عم اجتهدوا فكل ميسر لما
خلق له امر بالاجتهاد مطلقا و التقليد ارتكاب لما لا يؤمن معه الخطأ والضرر فيكون منهيا عنه
بيان ذلك انه لا يأمن فسق من قلده وكذبه وغلطه في الاجتهاد فيلزم امر العامي باتباع الخطأ
والكذب والفسق وهو غير صادر من الشارع لقبحه ز لو جاز التقليد في الامور الشرعية
لجاز في مسائل الاصول والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المقتضي لجواز التقليد هناك
ليس الا حصول امارة توجب ظن صدق المفتي والعمل بالظن واجب وهذا المقتضي ثابت هنا
فيثبت الاكتفاء بالفتوى في الاصول والجواب عن ا التقيد بالظنون التي يجب العمل بها
كالامور الدنيوية وقيم المتلفات واروش الجنايات وخبر الواحد والقياس اذ جوزوا
من العمل بهما وينتقض بالشهادة ولانه مشترك الالزام فان النظر والاجتهاد انما يفيد
الظن وهو قول بما ليس بمعلوم ولابد من سلوك احدهما وليس في الاية دليل على تعيين
امتناع احدهما فاذن الواجب حملها على ما لا يجوز فيما يشترط فيه العلم وعن ب بالحمل على
ذم المقلدين فيما يطلب فيه العلم جمعا بين الادلة وعن ج انه متروك بالاجماع في صورة
النزاع فان الناس بين القائلين قائل بوجوب النظر والاجتهاد وكلاهما لا يفيدان
الا العلم وعن ه يمنع دلالته على الوجوب ولو دل على الاجتهاد فلا عموم له بالنسبة
الى كل مطلوب فلا يلزم دخول صورة النزاع فيه سلمنا عمومه لكن يحمل على من له اهلية
الاجتهاد جمعا بين الادلة وعن و انه مشترك الالزام فان العامي وان اجتهد

المجتهد فلا يامن من وقوع الخطاء بل هو اقرب الى الخطاء لعدم اهليته وعن ز
لما تقدم من الفرق بين ما يطلب فيه العلم وما يطلب فيه الظن واما عموم جواز التقليد
في مسائل الاجتهاد وغيرها فلانا لو كلفناه الفصل بين الامرين لكنا قد الزمناه ان يكون
من اهل الاجتهاد لتوقف الفصل عليه فيعود المحذور لو احتج الجاهل لان ما ليس من مسائل
الاجتهاد الحق فيه واحد فتجويز التقليد فيه مستلزم عدم الامن التقليد في خلاف الحق
بخلاف مسائل الاجتهاد لتصويب كل مجتهد فيها والجواب منع اصابة كل مجتهد سلمنا لكن الامر
في مسائل الاجتهاد من التقصير في الاجتهاد من المفتي بل تركه ومن الافتاء بغير ما اداه اجتهاده
اليه فان فات مصلحة العامي فكذا وكذا الامر في صورة النزاع البحث الثاني في غير العامي
الرجل الذي نزل به الواقعة ان كان عاميا صرفا وجب عليه الاستفتاء كما تقدم وان كان
عالما فاما ان يبلغ رتبة الاجتهاد او لا والثاني يجوز له ان يقلد غالبا العمر ويبني بطريق عنه اجماعا
وان لم يجتهد لم يجز له التقليد ايضا وهو مذهب اكثر الاشاعرة وقال احمد بن حنبل واسحق
بن راهويه وسفيان الثوري يجوز للعالم ان يقلد العالم مطلقا وعن ابي حنيفة في ذلك روايتان
وفصل اخرون وذكروا فيه وجوها ا قال الشافعي في القديم يجوز للمجتهد الصحابة تقليد الصحابة
ولا يجوز تقليد غيرهم ب قال محمد بن الحسن الشيباني يجوز للعالم تقليد الاعلم ج قال
بعض العراقيين يجوز التقليد فيما يخصه دون ما يفتي به د قال ابن سريج يجوز ان يقلد فيما يخصه
اذا خاف الفوات لو اشتغل بالاجتهاد لنا وجوه ا انه مامور بالاعتبار ولم يات
به فيكون عاصيا ولا يستفتى بالعامي لعجزه وقد مر ما تقدم ب انه يتمكن من الوصول بفكره الى
حكم المسألة فيحرم عليه التقليد كما في مسائل الاصول والجامع وجوب الاحتراز عن الخطاء
المحتمل عند القدرة على الاحتراز عنه لابطال المعتبر في الاصول اليقين ولا يحصل بالتقليد بخلاف
الفروع المعتبر فيها الظن ويحصل حصوله بالتقليد ولهذا حرم على العامي التقليد في الاصول دون الفروع
وينتقض ما ذكرتموه بقضاء القاضي حيث يحرم مخالفته وان تمكن من معرفة الحكم فانه لا معنى للتقليد
سوى وجوب العمل من غير حجة وينتقض بالوجوب من الرسول عم فانه يجوز ان يسال الواسطة
مع تمكنه من سؤاله عم لانا نجيب عن ا بانا انما اوجبنا على المكلف تحصيل اليقين لقدرته

عدم التمكن من الاجتهاد لضيق الوقت اولغيره من الاعذار وعن ح ان الاية دالة
على وجوب الحذر عند انذار لا عند كل انذار ونحن نقول بالاول فانا نوجب العمل بروايته
~~وفيه نظر لان الانذار لا الوثوق بالاية انما يتم بالتعميم ولان المعقول عام بالنسبة الى الله تعالى~~
~~كذا في المعطوف عليه لاتحاد الفعل ويمنع الاجماع على عدم وجوب التقليد مع عدم~~
~~التمكن من الاجتهاد لضيق الوقت اولغيره من الاعذار وعن ان الاية والاولى على~~
~~الحذر~~ عقيب التفقه انما يعم منه الافتاء وعن د يحتمل ان يكون المراد من سيرة الشيخين طريقتهما
في العدل وعن ه بالفرق فان العامي عاجز فجاز له التقليد بخلاف العالم وعن و ان المفتي
ربما بنى اجتهاده على خبر الواحد فاذا تمسك به المجتهد اولا كان احتمال الغلط فيه اقل مما اذا
قلد غيره وفيه نظر اذ قد يكون اجتهاد المفتي اقرب من اجتهاده او مساويا او اضعف وعن ز
ان مجرد الظن يجب العمل به اذ الترجيح فما عنه دليل سمعي وما ذكرناه من الادلة السمعية يوجب الحذر
عنه البحث الثالث في شرايط الاستفتاء الاجماع على انه لا يجوز استفتاء من اتفق بل يجب
ان يجمع المفتي وصفين ا الاجتهاد ب الورع ولا يجب على المستفتي الاجتهاد البالغ في معرفة
المجتهد للتورع بل يكفيه البناء على الظاهر وذلك بان يراه منتصبا للفتوى بمشهد الخلق ويرى
اجماع الخلق عليه والانقياد الى ما يفتيهم به واقبال المسلمين على سواله وقد وقع الاجماع على انه لا يجوز
ان يقلد من يظنه غير عالم ولا متدين وانما وجب عليه ذلك لانه بمنزلة نظر المجتهد في الامارات و
اذا تعدد المجتهد فان اتفقوا على الحكم وجب على المستفتي العمل به وان اختلفوا وجب على
المستفتي الاجتهاد في معرفة الاعلم الاورع لان ذلك طريق الى قوة ظنه تجري مجرى قوة ظن
المجتهد وهو قول جماعة من الاصوليين والفقهاء واحمد بن حنبل وابن سريج من الشافعية والقفال
منهم والكتاب العزيز يدل عليه وهو قوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا
ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وقال اخرون كالقاضي ابي بكر وجماعة من الاصوليين والفقهاء
لا يجب عليه بل يتخير في الرجوع الى من شاء منهم لان العلماء في كل عصر لم ينكروا على العوام في ترك
النظر في احوال العلماء وهو ممنوع فاذا اجتهد فان لاح له الاستواء مطلقا تخير في تقليد من شاء
كالدليلين المتعارضين ولا ترجيح وقيل لعدم جواز وقوعه كما لا يجوز استواء امارتي الحل والحرمة

والدليل حاضر فوجب عليه تحصيله حذرا من الخطاء المحتمل وهذا المعنى حاصل في مسئلتنا للمكلف والدليل
المبين للظن الاقوى حاصل فوجب عليه تحصيله احترازا عن الخطاء المحتمل في الظن الضعيف وعن ب
ان الدليل لما دل على عدم قبح قضاء القاضي بالاجماع لم يكن العمل به تقليدا بل لذلك الدليل وعن ج
يمنع الاكتفاء بسوال الواسطة مع القدرة على سوال الرسول عم احتج المخالف بوجوه ا قوله
تعالى فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والعالم قبل اجتهاده لا يعلم فجاز له السوال ب قوله تعالى
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم والعلماء من اولي الامر لعوده على الامراء
والولاة ج قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية اوجب الحذر عند انذار الفقيه مطلقا فيتناول
العالم كالعامي د اجماع الصحابة عليه فان عبد الرحمن بن عوف قال لعثمان ابايعك على كتاب الله تعالى
وسنة رسوله وسيرة الشيخين فقبل ولم ينكر احد من الصحابة الحاضرين لا يقال ان عليا عليه السلم خالف
فيه لانا نقول انه لم ينكر جوازه لكنه لم يقبله ولكن لا نوجبه حتى يلزم ذلك ه حكم يسوغ فيه
الاجتهاد فجاز لغير العالم به تقليد العالم كالعامي للجامع وجوب العمل بالظن المستند الى قول
المفتي و الاجماع على قبول خبر الواحد عن المجتهد بل عن العامي ووجوب عمل المجتهد به اعتمادا
على عقله ودينه وهنا قد اخبر المجتهد عن منتهى اجتهاده بعد بذل الجهد فجواز العمل به اولى ز
اذا ظن المجتهد العمل بفتوى مجتهد اخر فقد ظن ان حكم الله تعالى ذلك فيحصل ظن العقاب بترك
العمل فيجب العمل دفعا للضرر المظنون والجواب عن ا ان الاية تقتضي وجوب السوال وهو منفي
في حق العالم اجماعا ولانه يقتضي وجوب السوال على المجتهد بعد اجتهاده لانه لعل الاجتهاد
غير عالم بل ظان وهو منفي بالاجماع ولانه امر بالسوال من غير تعيين المسئول عنه فيحمل
على السوال عن وجه الدليل وفيه نظر لان المراد بالعلم يجب ما يشمل العلم والظن سلمنا
لكن المسئول اهل الذكر اي العالم والسائل هنا ليس بعالم فامتنع السوال لفقده
وعن ب يمنع عموم وجوب الطاعة على كل شيء وان دلت على وجوبها مطلقا فيحمل على
وجوب الطاعة في القضايا والاحكام ولو دلت الاية على تناول صورة النزاع لوجب التقليد
وهو منفي اجماعا وفيه نظر لان الغرض بالاية انما تم بالتعميم ولان المعقول عام بالنسبة
الى الله تعالى فكذا في المعطوف عليه لاتحاد الفعل ويمنع الاجماع على عدم وجوب التقليد مع عدم

وقيل يسقط التكليف لاحتمال ان يفعل ما شاء وان ظن الرجحان مطلقا تعين عليه العمل بقول الراجح
كالوحصل للمجتهد رجحان احدى الامارتين وان ظن رجحان كل منهما على الاخر باعتبار ففيه
صور ا ان يستويا في الدين ويتفاضلا في العلم فالحق وجوب الاخذ بقول الاعلم لمزيته
ورجحانه ولهذا اتقدم في الصلوة ولان ظن اصابته للحق اقوى فيتعين العمل بقوله وقيل يتخير بينهما
ب ان يتساويا في العلم ويتفاضلا في الدين فالاقرب وجوب الاخذ بقول الادين
لقوة الظن ويحتمل التخيير اذ مناط التقليد وهو الورع والعلم موجود والارجح ما يتعلق منهما
بالاجتهاد الذي هو العلم ج ان يكون احدهما ارجح في دينه والاخر في علمه فالاقرب ترجيح
الاعلم لاستناد الحكم الى علمه لا الى دينه وقيل يوخذ بقول الادين والوجه الاول لان العالم
ربما اغتر بالظواهر فيقدم المفضول على الفاضل ويستفتي من تعين استفتاؤه ويبحث عليه الاجماع
فيمن يقلده والبحث عنه وعن اجتماع الشرائط فيه فانه لو جاز ان يحكم بغير بصيرة في ترجيح بعض
العلماء على بعض فليجز ان يحكم في المسئلة بما يقع له ابتداء اذ لا فرق بين الامرين لانا نقول ان اراد
بالاجتهاد في معرفة الافضل استفادته من تواتر الاخبار عن الفاضل بانه افضل من ان يعان
المفضول لو من الامارات الدالة عليه والقرائن التي لا تخفى دون البحث عن نفس العلم
فهو مسلم ونحن نشترط ذلك ونوجبه اما ما عداه فلا و تذنيب اذا اتبع العامي
بعض المجتهدين في حكم حادثة وعمل بقوله فيها لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم بعد ذلك
الى غيره اجماعا والوجه عندي جواز العدول الى غيره في مساويه لا فيه نفسه وهل له اتباع
غير ذلك المجتهد في حكم اخر اختلفوا فمنهم من جوزه وهو الوجه عندي اذ العلماء لم
يوجبوا في كل عصر رجوع من استفتاهم في حكم الى ~~من اختلفوا فمنهم من جوزه وهو الوجه~~
~~عندي اذ العلماء~~ في جميع الاحكام بل سوغ الصحابة وغيرهم استفتاء العامي لكل عالم
في مسئلة ولم يحجر على العامة في ذلك ولو كان ذلك واجبا لما ساغ السكوت عنه
ولان كل مسئلة لها حكم مختص بها فكما لم يتعين في المسئلة الاولى الاتباع لشخص
معين بل كان مخيرا في اتباع من شاء فكذا [illegible] بل لعدم الربط بينهما ومنهم من منع من ذلك
وليس بجيد اما لو عين العامي لنفسه مذهبا معينا كمذهب الشافعي او ابي حنيفة

اليهم صح

بانى المسايل م

حينئذ او غيره وقال انا على مذهبه وملتزم به فهل له الرجوع الى الاخذ بقول غيره في مسئلة
من المسائل اختلفوا فجوزه قوم لان التزامه بمذهب معين غير ملزم له ومنع منه اخرون
لانه بالتزامه المذهب صار لازما له كما لو التزم مذهبه في حكم حادثة وقيل ان كل مسئلة
من مذهب الاول اتصل عمله بها فليس له تقليد الغير فيها وما لم يتصل عمله بها فلا مانع له من
اتباع غيره فيها هذا خلاف الجمهور اما الامامية فلما كانت الائمة عندهم ركنا في الدين و
من اصوله لم يجز التقليد فيها واوجبوا اتباع ائمتهم ومن نص عليه ائمتهم خاصة في كل الاحكام م

البحث الرابع في محله قد بينا انه يجوز التقليد في المسائل الفروعية الاجتهادية وبينا الخلاف
فيه واما المسائل الاصولية فالحق انه لا يجوز التقليد في مسائل اصول الدين كوجود الصانع وما
يجب له ويمتنع والنبوة والعدل وغيرها للمجتهد ولا للعامي بل يجب على كل واحد منهما النظر والبحث
خلافا لعبيد الله بن الحسن العنبري والحشوية والتعليمية حيث ذهبوا الى جوازه بل ربما ذهب بعضهم
الى وجوبه لنا وجوه ا ان تحصيل العلم في اصول الدين قد كان واجبا على النبي صلى الله عليه واله فيكون
واجبا علينا اما الاول فلقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله واما الثاني فلقوله فاتبعوه وغيرها
من الادلة الدالة على وجوب التاسي لا يقال يجب امكان ايجاب العلم به نعم لان المامور
ان لم يكن عالما به تعالى استحال ان يكون عالما بامر الله استحال ايجاب العلم به لاستحالة تحصيل الحاصل
لانا نقول قد بينا ان الحق ان وجوب النظر والمعرفة عقلي لا سمعي ودلالة السمع للتطابق والتوافق ب القران
دل على ذم التقليد في مواضع متعددة خرج عنه التقليد في المسائل الفروعية لمشقة الاجتهاد فيها فـ
فيبقى ذم التقليد في المسائل الاصولية ج الاجماع على انه لا يجوز تقليد غير المحق وانما يعلم المحق
من غيره بالنظر والاستدلال على ان ما يقوله حق وصواب واذن لا يجوز التقليد الا بعد الاستدلال
واذا صار مستدلا امتنع كونه مقلدا اعترض بالمعارضة بالتقليد في الامور الشرعية فانه لا يجوز له تقليد المفتي
الا اذا كان المفتي قد افتاه بناء على الدليل الشرعي فان اكتفيتم بالظن وان كان للمفتي خطا فيجوز ذلك
الخطاء عنه فليجز مثله في مسائل الاصول وفيه نظر للفرق بين الخطاء في المسائل الاصولية والفروعية
فان الخطاء في الاولى يقتضي التكفير بخلافه في الثانية فلا يلزم في الثانية ما لا يلزم في الاولى د النظر
واجب لانه لما نزل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض الاية قال عليه السلام ويل لمن لاكها بين لحييه

تحقيق التقليد في الاصول غير جائز

على المامور وحال الامر يمتنع ان يكون عالما بامره ممتنع لو كان مامورا من قبله والا النزاع في الانفكاك وان كان صح م

ولو تفكرتم فيها او بعد على ترك النظر والتفكر فيها فيكون واجبا والتقليد ترك لهذا الواجب فيكون
حراما ه الاجماع على وجوب المعرفة وما يجب عليه ويمتنع والتقليد ليس طريقا الى المعرفة
لان تقليد من ليس بمعصوم لا يوجب العلم لجواز الكذب عليه و لا لو افاد التقليد العلم لزم
اجتماع الضدين على تقدير تقليد من يعتقد الحدوث ومن يعتقد القدم وكان العلم الحاصل
عن التقليد ليس طريقا لعدم الاشتراك ولا نظرا بالعلم دليله احتج المخالف بوجوه ا النبي
عم لم يكلف الاعرابي الحاصل باكثر من التلفظ بالشهادتين وكان يحكم باسلامه باعتبار تلفظه
بها وما ذلك الا للتقليد ب معلوم ان هذه العلوم انما تحصل بعد الممارسة الشديدة والبحث
الطويل واكثر الصحابة لم يمارسوا شيئا منها ولم يستند اعتقادهم الى التقليد ج انه عم لم يسئل
احد الملفظ بكلمتي الشهادة هل علمت حدوث الاجسام ام لا وهل علمت انه تعالى قادر ولا اخبر
ذلك من المسائل مع علمه ان حضورها للسائل غير حصر في الايمان لا تقليدا ولا علما د النظر
يتكلمون في مسئلة القدر فنهاهم عن الكلام فيها وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا ولقوله
عم عليكم بدين العجائز والمراد ترك النظر ولو كان واجبا لم يكن منهيا عنه ولانه لم ينقل عن احد من
الصحابة الخوض في مسائل الكلام مطلقا ولو وجد ذلك منهم لنقل كما نقل عنهم النظر في المسائل الفقهية
ولو كان واجبا لكانوا اولى بالمحافظة عليه ولانه لم ينقل عن النبي عم ولا عن احد من الصحابة والتابعين
ومن بعدهم الانكار على العوام في ترك النظر بل حكموا باسلامهم واقروهم على جهلهم ه النظر
مظنة الوقوع في الشبهات والتورط في الضلال بخلاف التقليد فانه اقرب الى السلامة فيكون
اولى و الاصول اغمض ادلة من الفروع واخفى فاذا جاز التقليد في الاسهل كان الجواز في
الاصعب اولى ز الاصول والفروع سواء في التكليف بهما وقد جاز التقليد في الفروع فليجز في
الاصول والجواب عن ا انه غير نظر للعلم الاكتفاء بالشهادتين لورود الامر بالنظر والفكر كما
في قوله تعالى قل انظروا او لم يتفكروا في خلق السموات والارض قل هل يستوي الذين يعلمون
والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب الى غير ذلك من الايات وعن ب نظر ان الصحابة
لمشاهدتهم المعجزات وقوة معارفهم وشريكتهم لا يحتاجون الى التعب الشديد في
ادراك معارفهم فلهذا لم يحتاجوا الى الطلب الشديد وعن ج نظر لاحتمال ان يكون

يتبين كط

ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن صح م

يكون عم علم من حاله العلم بشرائط الاسلام وانه كان يحصل منه ذلك بالنظر ثم يتبين له
بعد وقت ما يحتاج اليه من المعارف وعن د بان المراد الجدال بالباطل كما في قوله تعالى و
جادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق ولم يرد الجدال بالحق لقوله وجادلهم بالتي هي احسن ولو كان
الجدال مطلقا منهيا عنه لما امر به والنظر غير منهي عنه لورود الثناء على فاعله في قوله
تعالى ويتفكرون في خلق السموات والارض ولم يثبت اسناد قوله عليكم بدين العجائز
ولو ثبت حمل على ارادة التفويض الى الله تعالى ولو لم ينظر الصحابة لزم نسبتهم الى الجهل
بمعرفة الله تعالى وصفاته فيكون الواحد منا افضل منهم وهو باطل اجماعا واذا كانوا
عالمين وليس بالضرورة فهو بالاستدلال ولم ينقل المناظرة عنهم في ذلك لاتفاقهم
على المطالب الحقة وصحة عقايدهم وعدم من يحوجهم الى ذلك بخلاف مسائل الفروع
لتفاوت الظنون وهي اجتهادية متفاوتة وانما لم ينكر النبي عم والصحابة ومن بعدهم
على العوام ترك النظر لحصول المعرفة الواجبة لهم وهي المعرفة المستندة الى الدليل
وعن ه ان اعتقاد المقلد ان كان عن تقليد لزم اما التسلسل او الانتهاء الى من يعتقد
عن نظر لامتناع الضرورة فيلزم ما ذكرتم من المحذور مع زيادة اخرى وهو احتمال كون
وكونه مظنة الوقوع في الشبهات والتورط في الضلال
المقلد فيما يخبر المقلد به بخلاف الناظر مع نفسه فانه لا يكابر نفسه فيما ادى اليه نظره
وعن و ان المطلوب من الاصول القطع واليقين وذلك لا يحصل بالتقليد بخلاف الفروع
المطلوب فيها الظن وهو جواب عن ز الفصل الثالث في التعادل وفيه مباحث الاول
في جوازه الاجماع على انه لا يجوز تعادل الادلة العقلية المتقابلة بالنفي والاثبات لوجوب حصول
المدلول عند وجود الدليل فلو تعادل دليلان في نفسهما لزم حصول مدلوليهما وهو مستلزم اجتماع
النقيضين واما الامارات الظنية فقد اختلفوا في تعادلها فمنعه الكرخي واحمد بن حنبل
وجوزه الباقون ثم اختلف المجوزون في حكمه عند وقوعه فقال الجبائيان والقاضي
ابو بكر من الاشاعرة حكمه التخيير وعند بعض الفقهاء انهما يتساقطان ويرجع الى مقتضى العقل
واعلم ان تعادل الامارتين قد يقع في حكمين متنافيين والفعل واحد كتناقض الامارتين
الدالتين على كون الفعل قبيحا ومباحا وقد يكون في فعلين متنافيين والحكم واحد

بكابر ط

كما ان المطلوب من الاصول القطع واليقين بخلاف الفروع كان المطلوب فيها الظن م

بالمحافظة

قال كط

حدال ولانه عليه السلم راى الصحابة م

لوجوب التوجه الى جهة من غلب في ظنه انها جهة القبلة والحق ان نقول اما بالنسبة الى
مجتهدين فانه جائز مطلقا ولا نعلم فيه خلافا واما بالنسبة الى مجتهد واحد فنقول بالجواز
في التخيير محالكن الاول غير واقع منها اما جواز الاول فالوجدان انه دال عليه اذ لا يمتنع
ان يخبرنا رجلان بالنفي والاثبات ويستويان في العدالة والصدق بحيث لا يتميز احدهما عن
الاخر بمايز في ذلك واما جواز الثاني فلقوله عم في زكاة الابل في كل اربعين بنت لبون وفي
كل خمسين حقة فمن ملك مائتين تخير في اخراج ايهما شاء ولانه بالتماثل ادى الواجب لا
اولوية لاحدهما والمصلي في الكعبة يتخير في استقبال اي الجدران شاء والولي اذا لم يجد من
اللبن الا ما يكفي احد الصغيرين ولو صرفه اليهما معا ماتا ولو صرفه الى واحد منهما عاش
دون الاخر فانه يتخير لعدم الاولوية ولان ثبوت الحكم في الفعلين المتنافيين يقتضي ايجاب
احد الضدين وذلك يقتضي ايجاب فعل كل منهما بدلا عن الاخر واما عدم وقوع الاول شرعا
فلانه لو تعادلت امارتان على الحظر والاباحة فاما ان يعمل بهما وهو محال لان الامر اباحة
الفعل وحظره في وقت واحد لمكلف واحد وهو محال ولا يعمل بهما وهو محال لانهما لما
كانتا في نفسيهما بحيث لا يمكن العمل بهما البتة كان وضعهما عبثا وهو غير جائز على الله تعالى
او يعمل باحدهما دون الاخرى فاما على التعيين وهو ترجيح من غير مرجح فيكون قولا في الدين بمجرد
التشهي او لا على التعيين وهو يقتضي العمل باحدى الامارتين لانا اذا خيرناه بين الفعل والترك
فقد ابحنا له الفعل فيكون ذلك ترجيحا لامارة الاباحة بعينها على امارة الحظر وهو القسم الذي
تقدم بطلانه اعترض من وجوه ا لم لا يجوز العمل باحد الامارتين على التعيين اما لانها احوط
او لانها الاخف ب لم لا يجوز اقتضاء التعادل التخيير وليس ذلك اباحة لجواز ان يقول الله تعالى
انت مخير في الاخذ بامارة الاباحة وبامارة الحظر لكن متى اخذت بامارة الاباحة فقد
ابحت لك الفعل وان اخذت بامارة الحظر فقد حرمته عليك وليس هذا اذنا في الفعل والترك
مطلقا بل هو اباحة وحظر في حالين متغايرين كالمسافر المخير في التمام والتقصير في احد
الاماكن ان شاء صلى اربعا فرضا وان شاء صلى ركعتين فالركعتان واجبتان ويجوز تركهما
بشرط قصد الرخصة وكذا من عليه درهمان اذا قال له المالك تصدقت عليك بدرهم ان قبلت

421

قبلت وان ابيت فلا ينتفي الحرمة بما منك عن الدين الواجب فان شاء قبل الصدقة ودفع درهما
وان شاء دفع الدرهمين عن الواجب فكذا هنا اذا سمع المكلف قوله تعم وان تجمعوا بين الاختين حرم
عليه الجمع بين المملوكتين وانما يجوز له الجمع اذا قصد العمل بموجب الدليل الثاني وهو قوله تعم
الا ما ملكت ايمانكم كما قال عثمان احلتهما آية وحرمتهما آية ج سلمنا لكن هذا لا يلزم عند تعارض
امارة الحظر والاباحة واما عند تعارض امارة الحظر والوجوب فان التخيير يستلزم الترجيح
من غير مرجح فدليلكم على امتناع التعادل غير متناول لكل الصور د سلمنا فساد القول بالتخيير فلم لا يجوز
التساقط والعبث غير لازم لجواز ان يكون لله تعالى فيه حكمة خفية لا نطلع عليها ه التعادل في نفس
الامر وان كان ممتنعا لكن لا شك في وقوع التعادل بحسب اذهاننا فاذا انتفى العبث عن التعادل
الذهني جاز ان لا يكون التعادل الخارجي عبثا و هو منقوض بما ذكرتموه بما اذا افتى احد المفتيين بالاباحة
والاخر بالتحريم واستويا عند المستفتي فانهما بالنسبة الى العامي كالامارتين والجواب عن ا انه ان جاز
الترجيح بالاحوط او بالاخف فوجوده ينفي التعادل وان لم يجز بطل كلامكم وعن ب انما
كان التخيير اباحة لان المحظور هو الذي يمنع من فعله والمباح هو الذي لا يمنع منه واذا
حصل الاذن في الفعل لا يمنع الحرج فلا يتحقق الحظر البتة وهو معنى الاباحة قوله الفعل محظور
بشرط الاخذ بامارة الحظر ومباح بشرط الاخذ بامارة الاباحة مطلقا قلنا انه باطل لان
امارتي الحظر والاباحة انما قامتا على ذات الفعل وماهيته باعتبار واحد فان دفعنا الحرج عن ما
هو الفعل كان ذلك اباحة فيكون ترجيحا لاحدى الامارتين بعينها وان لم يرفع الحرج كان حظرا
وهو ترجيح للامارة الاخرى وان لم تقم الامارتان على ذات الفعل باعتبار واحد بل قامت امارة
الاباحة على الفعل المقيد بقيد ما وقامت امارة الحظر على الفعل المقيد بقيد اخر كان ذلك غير
للنزاع لان صورة النزاع ان تقوم الامارتان على اباحة شيء وحظره وعلى هذا يرد ما ذكره من قيام
امارة الاباحة على شيء وامارة الحظر على اخر فانه مما قالوا عند الاخذ بامارة الحرمة تحرم
الفعل كان معناه ان امارة الحرمة قائمة على حرمة هذا الفعل حال الاخذ بامارة الحرمة فالامارتان
انما قامتا على شيئين متباينين غير متلازمين على شيء واحد ولا امتناع في امارتين قامتا
على حكمين متنافيين في شيء واحد لا في شيئين والحج ان عينتم بالاخذ باحدى الامارتين اعتقاد

نعم

وامارة الاباحة قائمة على اباحة
هذا الفعل حال عدم الاخذ بامارة
الحرمة فالامارتان م

رجحانها فهو باطل لانها اذ المعلق راجحة كان اعتقاد رجحانها جهلا وان لم نفرض الكلام
فيما اذا حصل العلم باستواء الرجحان في هذه الصورة يمتنع حصول اعتقاد الرجحان وان عنيتم به
العزم على الاتيان بمقتضاها فان كان عزما جازما بحيث يتصل بالفعل لا محالة كان الفعل في ذلك
الوقت واجب الوقوع فيمتنع ورود الاباحة والحظر لانه يكون ذلك اذنا في ايقاع ما يجب وقوعه
او منعا عن وقوع ما يجب وقوعه وان لم يكن جازما جاز له الرجوع لانه اذا لم يعزم عزما غير جازم على
الترك فلو اراد الرجوع عنه وقصد الاقدام على الفعل جاز له ذلك وعن ج انه لا قائل بالفرق
بين امارتي الوجوب والاباحة وبين امارتي الوجوب والحظر ولو حصلت الاباحة كان
ذلك قولا ثالثا لطلبها معا واثباتا لحكم لم يدل عليه دليل البتة وعن د ان المقصود من وضع الامارة
التوصل الى المدلول فاذا كان في ذاته بحيث يمتنع التوصل به الى الحكم كان خاليا عن المقصود
الاصلي وهو معنى العبث وهذا بخلاف وقوع التعارض في افكارنا لان الرجحان حاصل في نفس الامر
لكن لم يحصل وضعه عبثا لقصورنا في النظر او لتقصيرنا اما اذا كان الرجحان منتفيا في نفس الامر
كان الوضع عبثا واما وقوع الثاني فلما تقدم من الصور واحتج المانع من التخيير بان امارات وجوب
كل من الفعلين اقتضت وجوبه على وجه لا يسوغ الاخلال به والتخيير منه ومقتضاه تقتضي تسويغ
الاخلال به فالتخيير مخالف لمقتضى الامارتين والجواب امارة وجوب الفعل تقتضي وجوبه فقط والمنع
من الاخلال به على كل حال هو موقوف على عدم الامارة الدالة على قيام غيره مقامه ومع لا يكون التخيير مخالفا لمقتضى الامارة
وفيه نظر اذ مقتضى الوجوب المنع من التخيير تذنيب التعادل ان وقع للانسان في عمل نفسه تخير والمفتي
يخير المستفتي في العمل بايهما شاء كما يلزمه في حق نفسه والحاكم يحكم بما لانه نصب لقطع التشاجر فتخيير الخصمين يفتح
باب التشاجر لان كلا منهما يختار الاوفق له بخلاف المفتي ولا يمتنع عقلا ان يقضي الحاكم بحكم باحد الامارتين
في قضية ثم يقضي بالاخرى في غيرها الا انه يمنع منه مانع شرعي كما روي انه عليه السلام قال لابي بكر لا تقض في
شيء واحد بحكمين مختلفين وما روي عن عمر انه قضى في مسئلة بحكمين وقال ذلك على ما قضينا وهذا على ما نقضي
يحتمل ان لا يكون ذلك لتعادل الامارتين بل لانه ظن في الاول قوة امارة وفي الثاني قوة الاخرى
البحث الثاني في تعدد اقوال المجتهد اذا نقل عن مجتهد واحد قولان في مسئلة واحدة فاما
ان يكونا في موضعين بان يقول في كتاب بتحريم الشيء وفي اخر بتحليله او في موضع واحد والاول ان

ولان الاباحة منافية للوجوب
والحظر فعند تعادل امارتي الوجوب
والحظر ص ص

تعيين م

المخاصمة م

422

ان علم التاريخ كان الثاني رجوعا عن الاول ظاهرا وان لم يعلم حكي عنه القولان ولا يحكم عليه
بالرجوع عن واحد منهما بعينه للجهل به بل يحكم بالرجوع المطلق عن احدهما لا بعينه وان كان الثاني
بان يقول في موضع واحد في المسئلة قولان فان عقب بما يشعر بتقوية احدهما كان ذلك قولا له
لان قول المجتهد ليس الا ما يترجح عنده وان لم يعقب فقال بعض الناس انه يقتضي التخيير وهو باطل
لما تقدم ولانه ح يكون له في المسئلة قول واحد هو التخيير لا قولان بل الوجه دلالة ذلك على انه قد
في المسئلة ولم يظهر له وجه رجحان والتوقف في المسئلة لا يكون له فيها قول فضلا عن قولين
اما اذا لم يعرف قوله في المسئلة وعرف قوله في نظيرها فالظاهر انه ان لم يكن بين المسئلتين فرق يجوز ان
يذهب اليه ذاهب كان قوله في احدى المسئلتين هو قوله في الاخرى وان كان بينهما فرق لم
يحكم بان قوله في المسئلة كقوله في نظيرها لجواز ان يذهب الى الفرق الا عرف هذا فقد وجد
للشيخ ابي جعفر الطوسي رحمه الله ولغيره من الفقهاء اقوال مختلفة في مسئلة واحدة ويحمل على وجوه ا
ان يكون قد ذكر في كتبه القديمة شيئا وفي الجديدة غيره ونقلهما الناقلون وجعلوهما قولين
ويكون المتأخر ناسخا وهو يدل على قوة دينه وشدة طلبه لانه يدل على اشتغاله بالطلب
في كل وقت وانه متى ظهر له شيء من امور الدين اظهره وهو يجب عليه او لانه لا يرجع عنه ب ان
يجدد للوضع فيذكر في كتاب واحد قولين وينبه على الترجيح كقوله عقيب ذكر القولين وهذا اولى او
اشبه بالحق او به اقول او يفرع على احدهما ويترك التفريع على الاخر وهو يدل على ان الذي فرع عليه اولى
عنده ج ان يذكر في المسئلة قولين ولا يبين الترجيح ويحتمل وجوها ا ان يكون لتنبيه الناس ودعوتهم
للتنبيه على ماخذهما ويعلم ان القول في المسئلة منحصر فيهما ولانه لو لم يذكرهما لتوهم الاتفاق
اذ قد يقوى احدهما عند بعض الناظرين ولا يمكنه القول به لظنه انه قول حادث خارق للاجماع
فاذا تكرر عرف انه لم يخرق الاجماع ب لعل المراد احتمال قولين يمكن ان يقول بهما قائل لقوتهما
وبطلان ما عداهما والتمرين عن تمكن الالتباس في التحقيق فلهذا افردهما بالذكر دون سائر الاقوال
الممكنة كما يقال الخمر مسكر وهو في الدن والسكين قاطع وهو لم يقطع على ارادة الصلاحية لذا هنا
واعلم انه لا خلاف في امكان اعتقاد الوجوب والتحريم او النفي والاثبات معا في

مسألة

مسلتين مختلفتين كوجوب الصلوة وتحريم الزنا في امكان اعتقاد الجمع بين الاحكام المختلفة التي لا تقابل بينها في شئ واحد كالتحريم ووجوب الحد ونحوه وفي اعتقاد وجوب فعلين متضادين على البدل كالاعتداد بالطهر والحيض او فعلين غير متضادين كخصال الكفارة واما اعتقاد حكمين متقابلين في شئ واحد على سبيل البدل فموضع الخلاف الفصل الثالث في التراجيح وفيه مطالب المطلب الاول في مقدماته وفيه مباحث الاول في ماهية الترجيح تقوية احد الطرفين على الاخر ليعلم الاقوى فيعمل به ويترك الاضعف انما قلنا احد الطرفين لانه لا يصح الترجيح بين امرين الا بعد تكامل كونهما طريقين لو انفرد كل منهما اذ لا يصح ترجيح الطريق على ما ليس بطريق وقيل انه عبارة عن اقتران احد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يوجب العمل به واهمال الاخر قولنا احد الصالحين احتراز عما ليس بصالح للدلالة او احدهما صالح دون الاخر فان الترجيح انما يتحقق مع تحقق التعارض ولا تعارض مع عدم الصلاحية لهما او لاحدهما وقولنا المتعارضان ليخرج الصالحان اللذان ليس بينهما تعارض فان الترجيح يطلب عند التعارض لا عند عدمه وهو عام لمتعارضين مع التوافق في الاقتضاء كالادلة المتعارضة في الصور المختلف فيها نفيا واثباتا وقولنا بما يوجب العمل باحدهما واهمال الاخر احتراز عما اختص به احد الدليلين عن الاخر من الصفات الذاتية والعرضية ولا مدخل لها في التقوية والترجيح البحث الثاني في جواز الترجيح اتفق المحققون على وجوب العمل بالراجح من الطريقين وعلى جواز الترجيح وانكره بعضهم لنا وجوه ا الاجماع على العمل بالترجيح والمصير الى الراجح من الدليلين فانهم قدموا خبر التقاء الختانين على خبر ابي هريرة انما الماء من الماء وقدم بعضهم خبر ابي هريرة من اصبح جنبا فلا صوم له على خبر عائشة انه كان يصبح جنبا وهو صائم وقوي علي عليه السلام خبر ابي بكر وكان لا يحلفه وكان يحلف غيره من الرواة وقوى خبر ابي موسى في الاستيذان بموافقة ابي سعيد الخدري ب اذا تعارض الظنان ترجح احدهما تعين العمل بالراجح عرفا فكذا شرعا لقوله عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ج لو لم يعمل بالراجح لزم العمل بالمرجوح وهو ممتنع عقلا لترجيح المرجوح على الراجح د تقرير الصحابة معاذا لما رتب الادلة وقدم بعضها على بعض احتج المنكرون بوجهين ا انا

اما قوله تعالى فاعتبروا وقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر فيقتضي عدم الالتفات الى زيادة الظن فان الدليل المرجوح ظاهر وحصل فيه الاعتبار ب لو اعتبر الترجيح في الامارات لاعتبر في البينات للتعارض في الحكومات والتالي باطل لعدم تقديم شهادة الاربعة على الاثنين فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان العلة وهي ترجيح الاظهر على الظاهر موجود هنا والجواب ان ما ذكرناه دليل قطعي وما ذكرتموه ظني فلا يعارضه على ان غاية الاية دلالتها على وجوب النظر والاعتبار وليس فيها ما ينافي القول بوجوب العمل بالراجح والخبر يدل على جواز العمل بالظاهر والظاهر هو ما ترجح احد طرفيه على الاخر ومع وجود الدليل الراجح فالمرجوح المخالف لا يكون راجحا فهو بمخالفة الراجح فلا يكون ظاهرا فيه ونمنع نفي الترجيح في باب الشهادة فانه يقدم عند الاربعة على قول الاثنين سلمنا لكن عدم الترجيح في الشهادة ربما كان مذهب كثير من الصحابة فقد الف منهم اعتبار الترجيح في تعارض الادلة دون الشهادة البحث الثالث في محل الترجيح لا يجري في الامور اليقينية لوجوه ا الدليل اليقيني انما يحصل لو كانت مقدماته ضرورية او لازمة عنها لزوما ضروريا اما ابتداء او بواسطة شانها ذلك اما واحدة او متعددة وهذا انما يصح عند اجتماع علوم اربعة ا العلم الضروري بصحة تلك المقدمات اما ابتداء او بواسطة شانها ذلك ب العلم الضروري بصحة تركيبها ج العلم الضروري بلزوم النتيجة عنها د العلم الضروري بامتناع لزوم النتيجة عن الضروري لذاته ضروريا فهو مرتب على هذه العلوم الاربعة يستحيل حصولها في النقيضين معا والا لزم القدح في الضروريات وانه يستحيل بتوقفها انتفى التعارض ب الترجيح هو التقوية واليقين لا يقبل التقوية لان ان قارنه احتمال النقيض ولو على وجه ما كان ظنا لا علما وان لم يقارنه لم يقبل التقوية اعترض بجواز كون احد النقيضين راجحا ج الترجيح انما يكون بين متعارضين وهو غير متصور في القطعي لان المعارض له لا يجوز ان يكون قطعيا والا لزم العمل بهما جمعا بين النقيضين وتركهما رفعا للنقيضين والعمل باحدهما دون الاخر ترجيحا من غير مرجح ولا ان يكون ظنيا لامتناع ترجيح الظني على القطعي وامتناع طلب الترجيح في القاطع كيف والدليل القطعي القاطع لا يكون في مقابلته دليل صحيح فاذن محل الترجيح الطرق الظنية تنبيه المشهور ان العقليات لا يجري فيها الترجيح وفيه تفصيل فان العوام ان اقتنع منهم بالاعتقاد الجازم

الحاصل عن تقليد امكن تطرق التقوية اليه فيجري فيها الترجيح ~~وفيه تفصيل فان العوام~~ البحث الرابع في الترجيح بكثرة الادلة اعلم ان الترجيح في الادلة لا يحصل بالكثرة فاذا كان احد الحكمين مدلولا عليه بعدة ادلة كان اولى من الحكم الذي يستدل عليه بادلة اقل منه خلافا لبعضهم حيث قال لا يحصل بكثرة الادلة ترجيح ومن صوره النزاع ترجيح احد الخبرين بكثرة الرواة لنا وجهان ا الظن التابع للامارة تقوى بكثرتها ويضعف بقلتها والعمل بالاقوى من الظنين واجب بان الصغرى من وجوه ا كثرة الرواة قد ينتهي الى حصول العلم وكلما كانت المقاربة الى ذلك الحد اشد كان اعتقاد صدقهم اقوى ب قول كل واحد يفيد قدرا من الظن فعند الاجتماع يستحيل حصول ذلك القدر خاصة والا لزم اجتماع المؤثرات على اثر واحد وهو محال فلا بد من الزيادة ج احتمال العمد على تعمد الكذب اكثر من احتمال الواحد وتطرق الغلط الى العدد ابعد من تطرقه الى الواحد فالظن الحاصل بخبر العدد اقوى من ظن الواحد د العاقل يحترز عن كذب يطلع عليه غيره اكثر من احترازه من كذب لا يطلع عليه سواه واذا كان احتمال الكذب هناك اقل كان الظن اقوى اذا فرضنا تعارض دليلين متساويين في القوة ذهبا ثم اعتضد احدهما باخر يساوي احدهما فالمجموع زائد على ذلك الواحد لان مجموعهما اعظم من كل واحد منهما وكل واحد منهما يكون مساويا لذلك الاخر والاعظم من المساوي اعظم و اجماع الصحابة على ان الظن الحاصل لقول الاثنين اقوى من الظن الحاصل بقول الواحد فان ابا بكر لم يعمل بقول المغيرة في مسئلة الجدة حتى شهد له محمد بن مسلمة وعمر لم يقبل خبر ابي موسى حتى شهد له ابو سعيد الخدري فلولا ان كثرة الرواة تقوي الظن لما كان كذلك ثبت ذلك ان الظن الاقوى يجب العمل به للاجماع على جواز الترجيح بقوة الدليل وانما يكون لزيادة القوة في احد الجانبين وهذا حاصل في الترجيح بكثرة الادلة الا ان ترجيح القوة انما يستلزم حصول الزيادة مع المزيد عليه في محل واحد وترجيح الكثرة بخلاف محل الزايد والمزيد عليه ولا اثر لذلك بالضرورة ب مخالفة الدليل على خلاف الاصل فاذا تعددت الادلة في طرف والعدد في الاخر كانت المخالفة في الاول اشد محذورا منها في الثاني فاشترك المحذور الثاني في المحذور وانفرد احدهما بزيادة منفية عن الاخر فلولا الترجيح لزم ارتكاب الزائد من المحذور لا لموجب وهو محال احتجوا بوجوه ا قوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر لم يرد تمامه على ان المعتبر اصل الظهور وان الزايد

وان الزايد عليه ملغى ترك العمل به في الترجيح بقوة الدليل لاتحاد محل الزيادة مع المزيد عليه والقوي يتزايد عند اجتماعهما في محل واحد فهي حالة التوحد اما كثرة الادلة فان المحل في الزيادة والمزيد عليه متعدد ضعفت القوة ولم يحصل كمالها ب القياس على الشهادة والفتوى فان الاجماع دل على عدم الترجيح فيهما بالكثرة فكذا هنا ج القياس على خبر الواحد لو عارضه قياسات متعددة وكثيرة فانه يترجح على الجميع وهو يدل على ان الترجيح لا يحصل بكثرة الادلة د والجواب عن ا انه متروك في الترجيح بالكثرة لجامع قوة الظن اذ هو المعتبر والمحل في الكثرة وان تعدد فاتحد في القوة لان مجموع الزيادة والمزيد عليه يؤثر في قوة الظن ولهذا لو اخبر عدول بامر حصل ظن وقوعه فاذا وافقه ثان زاد الظن فاذا انظاف ثالث قوي الظن ثم لا يزال الظن يتزايد بترادف الاخبار الى ان ينتهي الى العلم فعلم ان الفرق الذي ذكروه غير قادح في تقوية الظن وفيه نظر فان المانع انما يمنع استناد الترجيح هنا الى كثرة الادلة الا قوة فيها و لان الاجماع لا يؤثر في شئ واحد بل قول الواحد افاد ظنا ما والثاني افاد ظنا آخر وهكذا حتى حصل العلم وعن ب بالمنع من عدم الترجيح بكثرة الشهود فان الامامية ومالك بن انس ذهبوا الى حصول الترجيح فيها بكثرة الشهود والباقون فرقوا بان مقتضى الدليل مع كون الشهادة حجة لما فيه من توهم الكذب وتطرق الخطاء وحمل قول شخص على اخر منه الا ان الشرع اعتبرها لقطع الخصومات فوجب اعتبارها على وجه لا يفضي الى تطويل الخصومة لئلا يرجع موضوعها بالنقض فلو اثرت كثرة العدد في الترجيح طالت الخصومة فانهما لو اقاما الشهادة في الطرفين على السواء كان لاحدهما طلب الامهال ليأتي بعدد زايد فاذا امهل واقام بعدد كثرة كان للاخر ذلك ايضا فلا ينقطع الخصومة البتة فاسقط الشرع اعتبار الترجيح بالكثرة دفعا لهذا المحذور وفيه نظر اذ يمكن دفع هذا المحذور بضابط مرة كاضبط المدة في مدعي البينة بالقبض واما الترجيح بكثرة الفتوى فقد جوزه بعض العلماء وعن ج ان اصول تلك القياسات ان كانت شيئا واحدا قدم الخبر عليها لعدم تغاير تلك الاقيسة لما عرفت من انه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين وان تعددت منعنا عدم الترجيح وفيه نظر فان الوجه في الجواب ان شرط العمل بالقياس عدم الوجدان في الكتاب والسنة كما دل عليه خبر معاذ

وخبر الواحد من السنة فليعمل او تقدم على الاقيسة الكثيرة **البحث** الخامس فى الجمع
بين الادلة المتعارضة اذا تعارض دليلان لم يمكن العمل بكل منهما من كل وجه والا لا
تعارض بل لابد من ابطال احدهما من كل وجه او من بعض الوجوه او ابطالهما معا من كل وجه
او من بعض الوجوه فان امكن العمل بكل منهما من وجه دون وجه كان اولى من العمل باحدهما
وابطال الاخر بالكلية لان دلالة اللفظ على جزء المفهوم تابعة لدلالته على كل مفهومه
التى هى دلالة اصلية فلذا عمل بكل منهما من وجه دون اخر فقد تركنا العمل بالدلالة التبعية
واذا عملنا باحدهما دون الثانى فقد تركنا العمل بالدلالة الاصلية والاول اولى فالعمل
بكل منهما من وجه اولى من العمل باحدهما من كل وجه دون الثانى وفيه نظر لان العمل
بكل منهما من وجه دون وجه عمل بالدلالة التبعية وابطال للدلالة الاصلية من الدليلين
والعمل باحدهما دون الاخر عمل بالدلالة الاصلية والتبعية فى احد الدليلين وابطال لهما
فى الاخر ولا شك فى اولوية العمل باصل وتابع على العمل بالتابعين وابطال الاصلين اذا تقرر هذا
فتقول العمل بكل منهما من وجه على اقسام ثلثة **ا** الاشتراك والتوزيع ان كان قبل التعادل
يقبل ذلك **ب** ان يقتضى كل واحد منهما احكاما فيعمل بكل منهما فى حق بعض الاحكام
ج العامان المتعارضان يعمل بكل منهما فى بعض الصور كقوله عم الا انبئكم بخير الشهود قيل
نعم يا رسول الله قال ان يشهد الرجل قبل ان يستشهد وقوله عم ثم يفشو الكذب حتى
يشهد الرجل قبل ان يستشهد فيعمل بالاول فى حقوقه تعالى وبالثانى فى حقوق عباده **البحث**
السادس فى تقسيم الادلة المتعارضة اذا تعارض الدليلان فاما ان يكونا عامين على الاطلاق
الاطلاق او خاصين او يكون احدهما عاما والاخر خاصا او يكون كل منهما اعم من الاخر
من وجه واخص من وجه فالاقسام اربعة وعلى هذه التقادير الاربعة فاما ان يكونا معلومين
او مظنونين او بالتفريق وعلى التقادير كلها اما ان يكون المتقدم معلوما او المتاخر او لا
يكون ولا واحد منهما معلوما **فا** ان يكونا عامين فان كانا معلومين فان علم التاريخ وكان
المدلول قابلا للنسخ كان المتاخر ناسخا سواء القران والسنة فى ذلك والشافعى وان
منع من نسخ القران بخبر التواتر وبالعكس فاهو ذلك بحيث لو وقع لكان التاخير مبينا لهما تحريم

دون وجه صح

المتاخر ناسخا لكنه ينفى الوقوع لا الجواز وان لم يقبل المدلول النسخ تساقطا ووجب الرجوع الى غيرهما ولو تقارنا فان امكن صح صح صح صح

425

نفى لانه اذا امتنع الجمع لم يبق الا التخيير ولا يترجح احدهما بقوة الاسناد لما بين من ان المعلوم
لا يقبل الترجيح ولا بما يرجع الى الحكم بان يكون احدهما يقتضى التحريم او اثبات حكم شرعى
لاستلزامه طرح المعلوم بالكلية وان جهل التاريخ وجب الرجوع الى غيرهما لانا نجوز نسخ كل واحد
منهما فيكون ناسخا للمتقدم ولا اولوية فيطرحان معا وان كانا مظنونين فالمتاخر ناسخ
ولو تقارنا او جهل التاريخ وجب الرجوع الى الترجيح فيعمل بالاقوى وان تساويا وجب التخيير وفيه نظر
اذ مع جهالة التاريخ يمكن تاخر احدهما فيكون ناسخا وان كان احدهما معلوما والاخر مظنونا
فان كان المعلوم متاخرا كان ناسخا للمتقدم وان كان بالعكس لم يكن المتاخر ناسخا فان المعلوم لا
ينسخ بالمظنون وان جهل التاريخ تعين المعلوم لانه ان كان متاخرا كان ناسخا وان كان متقدما لم
يكن منسوخا وان تقارنا كان المعلوم راجحا فيتعين العمل به على كل تقدير **ب** ان يكونا خاصين وتفصيله
كما تقدم فى تفصيل العامين **ج** ان يكون كل منهما عاما وخاصا باعتبارين كما فى قوله تعم وان تجمعوا بين
الاختين مع قوله او ما ملكت ايمانكم وقوله عم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها مع نهيه
عليه عن الصلوة فى الاوقات الخمسة المكروهة فالاول عام فى الاوقات خاص فى صلوة القضاء والثانى
عام فى الصلوة خاص فى الاوقات فان علم تقدم احدهما وكانا معلومين او مظنونين او كان المتاخر
معلوما كان المتاخر ناسخا للمتقدم عند من قال العام ينسخ الخاص المتقدم لان المتاخر وان كان
اعم من وجه لكنه اخص من اخر فان كان العام من كل وجه ينسخ الخاص المتقدم والعام من وجه اولى
بجواز النسخ وان كان المتقدم معلوما وجب الرجوع الى الترجيح عندهم ولم يرجح الثانى الاول لاشتماله
نسخ المعلوم بالمظنون اما من بنى العام المتاخر على الخاص المتقدم ولم يخرج من الخاص المتاخر بعضا دخل
تحت العام المتقدم فالانسب بمذهبه عدم النسخ فى شىء من هذه الاقسام بل يرجع الى الترجيح اذ
لا يخلص كون المتاخر اخص من المتقدم حتى يخرج من المتقدم ما دخل تحت المتاخر
وان جهل التاريخ فان كانا معلومين لم يجز الترجيح بقوة الاسناد بل بما يتضمنه احدهما من كونه محظورا
او منفيا للحكم شرعى لان الحكم بذلك طريقة الاجتهاد وليس فى ترجيح احدهما على الاخر بالحكم والتخيير
وان كان احدهما معلوما والاخر مظنونا ترجح المعلوم لكونه معلوما فان ترجح المظنون عليه
بما يتضمنه من الحكم كالحظر والشرعى حصل التعارض فالحكم ما تقدم **د** ان يكون

الطريق للترجيح بخلاف المتعارضين من كل وجه وان لم يترجح احدهما على الاخر ... حاد فالحكم التخيير وان كانا مظنونين جاز الترجيح بقوة الاسناد وبما يتضمنه الحكم فان لم يترجح صح صح

احدهما عاما والاخر خاصا فان اتفقا علما او ظنا وتاخر الخاص كان ناسخا للعام المتقدم
فى مورد الخاص وان تاخر العام كان ناسخا للعام المتقدم فى مورد الخاص عند ابى حنيفة والخرعين
وعند الشافعى بناء العام على الخاص وان تقدم وان وردا معا كان الخاص مخصصا للعام بالاجماع
وان جهل التاريخ بنى العام على الخاص وعند الحنفية الوقف وان كان احدهما معلوما والاخر
مظنونا قدم المعلوم على المظنون اجماعا الا اذا كان المعلوم عاما والمظنون خاصا وردا معا
كتخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد وقد تقدم **المطلب** الثانى فى وجوه التراجيح قد عرفت
فيما تقدم ان التعارض انما يقع فى الادلة الظنية اما من كل وجه كخبر الواحد العام او من بعض الوجوه
كالايات العامة واخبار الاحاد الخاصة فان الاول وان كان قطعيا فى متنه الا ان دلالته على
موارده ظنية والثانى بالعكس واذا ثبت هذا فقد يقع التعارض بين الكتاب العزيز والسنة المتواترة
وبين غيرهما من الادلة الظنية ولما كانت انواع الادلة هى الكتاب والسنة والاجماع والقياس عند بعضهم
والاستدلال عند اخرين وجب النظر فى الترجيح فيها فهنا ابواب الاول فى الترجيح بين الادلة النقلية وفيه مقدمة
ومباحث اما **المقدمة** فاعلم ان الادلة النقلية لما اشتملت على ما هو السند ومنقول هو المتن ومنقول عنه وكان العايد
الى السند منه ما يعود الى الراوى ومنه ما يعود الى نفس الرواية ومنه ما يعود الى المروى عنه او ما يعود الى نفسه
او الى كيفية وجب النظر فى ذلك **البحث** الاول فى الترجيح الحاصلة فى الراوى اعلم ان الترجيح
لاحد الخبرين على الاخر بالنظر الى الراوى اما ان يقع بكثرة الرواة او ما يعود الى الراوى اما الواقع بالكثرة فمن
وجهين **ا** ان يكون رواة احدهما اكثر من رواة الاخر فيكون راجحا خلافا للكرخى لان الظن الحاصل **ه** به
اكثر من الاخر لان احتمال وقوع الغلط والكذب على العدد الاكثر ابعد من احتماله وقوعه فى العدد الاقل
او خبر كل واحد يفيد الظن والظنون المجتمعة اقوى من الواحد ولهذا لما كان الحد لواجب الزنا اكبر
الحدود واكدها صعبت الشهادة عليه اكثر عددا من غيره ولم يعمل ابو بكر بخبر المغيرة ان النبى عم اطعم الجدة السدس
حتى اعتضد بخبر محمد بن مسلمة **ب** ان يكون احد الخبرين اعلى اسنادا فانه ارجح من الاخر فانه كلما كانت الرواة اقل
كان احتمال الغلط والكذب اقل وبهذا كان ذلك اقل كان احتمال الصحة اظهر فيجب العمل به ولعلو الاسناد
راجح من هذا الوجه الا انه مرجوح باعتبار ندوره وفيه نظر فان احتمال الغلط والخطاء فى العدد الاقل
انما يكون اقل لو اعتدت اشخاص الرواة فى الخبرين او تساووا فى الصفات اما اذا تعدد او كانت صفات الاكثر

بسبب صح

426

الاحمد

الاكثر اكثر فلا واما الواقعة باحوال الراوى فهى اما العلم او الورع او الذكاء او الشهرة او زمان الرواية او كيفية الرواية
اما الحاصلة بالعلم فمن وجوه **ا** رواية الفقيه راجحة على رواية غيره مطلقا عند قوم وهو الحق لانه يميز بين ما يجوز وبين
ما لا يجوز فاذا حضر المجلس وسمع كلاما لا يجوز اجراؤه على ظاهره وبحث عنه وسال عن مقدمته وسبب نزوله فيطلع على
ما يزيل الاشكال اما من لم يكن عالما فانه لا يعرف الجائز من غيره فينقل ما سمعه وربما كان ذلك القدر وحده سببا
للضلال وقال اخرون هذا الترجيح انما يعتبر فى خبرين مرويين بالمعنى اما اللفظ فلا والحق ما تقدم **ب** رواية الافقه
راجحة على رواية الفقيه لان احترازه عن الغلط اكثر فالظن الحاصل بخبره اقوى **ج** العالم بالعربية ارجح لان العارف
بالعربية يتمكن من التحفظ عن مواقع الزلل وقدرته على ما لا يقدر غيره عليه وقيل غيره ارجح لان العارف ... لان الجاهل يكون خائفا فيبالغ فى الحفظ
وفيه نظر فان موجبه يقتضى اختلاف دلالات الالفاظ باختلاف احوالها وتغير المعانى بتغيرها فيجب فالترجيح
فتشوشه الكيفية والسمعة اكثر ... المعانى المختلفة بسبب تغير الحركات **د** رواية الاعلم بالعربية راجحة على
[illegible]
العالم بها لان ظن احترازه اقوى **ه** ان يكون احدهما صاحب الواقعة فيترجح روايته على رواية الاخر كما روت ميمونة
قال تزوجنى النبى صلعم ونحن حلالان فانها اعلم بذلك من رواية ابن عباس انه نكحها وهو حرام لكونها اعرف بحال العقد من غيرها والشاذة
اهتماما بها خلافا للجرجانى من الحنفية **و** ان يكون احدهما مباشرا والاخر غير مباشر فالمباشر اولى لانه اعرف كما روى
كرواية ابى رافع ان النبى نكح ميمونة وهو حلال فانه راجح على رواية ابن عباس لان ابا رافع كان هو السفير بينهما والقابل
نكاحها عن رسول الله صلى الله عليه واله فكان اعرف بالقصة ولهذا رجحنا خبر عايشة واوجبنا الغسل من التقاء الختانين
الصحابى على رواية غيرها عن النبى انما الماء من الماء لان عايشة مباشرة وكانت اشد علما بذلك **ز** ان يكون
ارجح رواية من غيره كرواية القسم بن محمد بن ابى بكر عن عايشة ان بريرة عتقت وكان زوجها عبدا فانها ارجح
على رواية الاسود فانه روى عنها انه كان حرا لانها عمته فسمع خلاف الاسود فانه سمعه من وراء الحجاب **ح** ان يكون
احدهما اقرب الى النبى صلى الله عليه واله عند سماعه كرواية ابن عمر عن النبى صلعم انه افرد وكان يحتجم تحت ناقته **ط**
روايا من عاين السنة للعلماء اكثر راجحة على رواية غيره ليتفطن لاول لما لا يتفطن له الاخر فيقوى الظن بخبر الاول
على الظن بخبر الثانى **ى** رواية من عاين السنة المحدثين كذلك راجح من رواية غيره **يا** من طريقة اقوى ارجح روايته اذا
روى ما يتعلق بالملبس فهو كالوردى انه شاهد زيدا وقت الظهر بالجمعة ورواه الاخر انه رآه بذلك اليوم ببغداد
فالاول ارجح لان يعرف الاشتباه فى الثانى اكثر واما الحاصلة بالورع فمن وجوه **ا** رواية الاورع

فخر صح

لان الظن يتوقف الاول اقوى العدالة
رواية من عرف عدالته بالاختبار
ارجح من رواية صح

من رواية مستور الحال عند من يقبل روايته ج رواية من عرفت عدالته بالاختبار اولى من رواية من عرفت عدالته بالتزكية
لامكان غلط المزكي وخطائه د رواية من زكاه كثير اولى من رواية من زكاه قليل ه رواية من عرفت عدالته بتزكية
من يكثر بحثه عن احوال الرجال ويزيد ورعه التحقيق عليها اولى من رواية من عرفت عدالته بتزكية من ليس كذلك
و رواية من عرفت عدالته بتزكية الاعلم الازهد اولى من رواية من عرف عدالته بتزكية العالم الزاهد ز
رواية من ذكر المزكي سبب عدالته ارجح من رواية من اطلق المزكي العدالة ح رواية من استندت تزكيته الى عمل
المزكي بخبره اولى من رواية من استندت تزكيته الى الرواية عنه ط رواية العدل غير المبتدع ارجح من
رواية العدل المبتدع سنة وان لم يوجب بدعته كفرا واما الحاصل بسبب الذكاء فوجوه ا رواية زايد
الضبط الاقل نسيانا ارجح من رواية من دونه ب لو كان احدهما اشد ضبطا لكنه اكثر نسيانا والاخر
اضعف ضبطا لكنه اقل نسيانا ولم يكن بين قلة الضبط وكثرة النسيان ما يعتبر قبول خبره قيل يتعارضان
ويحتمل ترجيح الاول ج ان يكون احدهما اقوى حفظا لالفاظ الرسول عم فانه ارجح من غيره اذ الحجة
في قول الرسول عم د الجازم بالرواية اولى من الظان ه دايم سلامة العقل من الاختلال ارجح رواية ممن يعتوره
الاختلاط الحقيق اذ لا يعرف انه ادى الخبر حال سلامة العقل او حال الاختلال و رواية حافظ الحديث
ارجح من رواية من يعتمد على الكتابة حال الاداء المعول على المكتوب لانه ابعد عن التهمة ويحتمل الغلط ز رواية ذاكر الخبر
والحجة مع رواية المستند الى الخط واما الشهرة الراوي فامور ا رواية الكبير من الصحابة المقدمين منهم

الحاصل بسبب صح

ارجح من غيره في طبقته لان دينه كما يمنعه من اعتماد الكذب كذا علو منصبه يمنعه منه ولهذا كان علي عليه السلام
يحلف بعض الرواة دون ابي بكر ب غير المدلس ارجح من المدلس ج صاحب الاسمين مرجوح بالنسبة الى صاحب الاسم
الواحد د رواية معروف النسب راجحة على رواية المجهول ه رواية غير الملتبس بضعفاء ارجح من رواية من التبس
اسمه باسم رجل ضعيف مع صعوبة التمييز بينهم واما الترجيح بالنسبة الى زمان الرواية فامور ا رواية
البالغ في جميع زمان الرواية ارجح من رواية الصبي في بعض اوقات الرواية البالغ في الاخر ب رواية البالغ وقت التحمل
والرواية ارجح من رواية المتحمل وقت الصغر والكبر اذ الرواية الا حالة البلوغ ج من انتفى عنه احتمال هذين
الوجهين ارجح رواية ممن يحتمل فيه الوجهان واما الترجيح العائد الى كيفية الرواية فامور ا لو يقع الخلاف في
احدهما انه موقوف على الراوي او مرفوع الى الرسول عم فالمتفق على رفعه ارجح ب الخبر المنسوب الى الرسول عم قولا
ارجح من المنسوب اليه اجتهادا بان روي انه ذكر في مجلس الرسول عم فلم ينكر عليه فالاول اولى لقلة الاحتمال فيه

فيه وعدم الخلاف عنه ج المقرون بالسبب بان يذكر الراوي سبب نزول ذلك الحكم ارجح من المجرد عنه لشدة
اهتمام الاول بمعرفة ذلك الحكم بخلاف الثاني د الخبر المنقول بلفظه راجح على المنقول معناه لما صح في
على ما يحتمل انه نقل معناه وللاجماع على قبول الاول والخلاف في الثاني ولان تطرق الغلط الى الثاني اكثر فالظن
فيه اضعف ه المعتضد بحديث سابق ارجح من غيره و اذا انكر الراوي الاصل الرواية عنه كان مرجوحا
بالقياس الى ما لا يكون كذلك وقد تقدم تفصيل القول فيه ز المسند ارجح من المرسل انما قلنا بالمرسل على المذهب الحق وقال عيسى

مسالة

بن ابان المرسل اولى وقال القاضي عبد الجبار يتساويان لنا ان المرسل عدالته معلومة لرجل واحد هو الراوي عنه والمسند عدالته
معلومة لكل احد يمكن كل احد من البحث عنه وعن سبب جرحهم وعدالته ومعلوم رجحان رواية من علم عدالته عند الجمع
على رواية من اختص معرفته بعدالته برجل واحد فان العدالة قد يخفى من الامور الباطنة قد يخفى على شخص واحد ويبعد خفاؤها
عن الكثير احتج المخالف بوجهين ا الثقة لا يسند القول الى الرسول عم ولم يشهد به الا مع القطع والجزم اصناده بان
الرسول عم قاله بخلاف ما اذا اسند وذكر الواسطة فانه لا يحكم على ذلك الخبر بالصحة ولم يرد عليه الا الحكاية بان فلانا زعم
ان الرسول عم قال ذلك فكان الاول اولى ب قال الحسن البصري اذا حدثني اربعة نفر من اصحاب رسول الله
صلى الله عليه وآله بحديث تركتهم وقلت قال رسول الله صلى الله عليه كذا ايضا فظاهره على الجزم بصحة خبر الواحد و
هو جهل غير جائز فلا بد من اجراء مع ظاهره فيحمل على ارادة انه ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال اذ لا بد من
او ورود فكان الاسناد المشتمل على ذكر الراوي اولى لمعرفته عدالته الكل وهو جواب ب واعلم ان الرجحان
للمرسل على المسند الظاهر لو قال الراوي قال رسول الله صلى اما لو قال عن رسول الله صلى الله فانه لا يترجح لانه
في معنى قوله روي عن رسول الله صلى الله عليه ح لو كان احد الروايتين لا يرسل الا عن عدل معروف عنده ذلك والاخر
لا يرسل عنه ذلك فالاول الح وهذا يختص بالاخبار المرسلة ط ويرجح قوم بالحرية والذكورة قياسا على الشهادة ولا يقيس به

ناخر عنه اذ لا يحتمل الاطلاق
الا مع شدة الوثوق والكراهة
ا ان قول الراوي قال رسول الله
صلى الله عليه وآله صح

البحث الثالث في الترجيح للمستند الى حال ورود الخبر وهو من وجوه ا اذا كان احد الخبرين او الايتين مدنيا والاخر مكيا
قدم المدني لان غالب المكي قبل الهجرة والمدني متاخر عنها والمتاخر عن المدني قليل والقليل ملحق بالكثير ويكون العمل
على المدني لظن تاخره فيكون ناسخا ب الوارد بعد قوة الرسول عم وشدة شوكته وعلو شانه راجح على الخبر الذي
لا يكون كذلك لتاخر الاول فيكون العمل عليه لان علو شانه كان في آخر زمانه فقد يقتضي الخبر الوارد بعد علو شانه ما يقتضي
تاخره عن الاول وقيل اخرون فقالوا ان دل الاول على علو الشان والثاني مع الضعف كان الاول مقدما اما
ان لم يدل الثاني لا على القوة ولا على الضعف فمن اين يجب تقديم الاول عليه وفيه نظر لان الاول معلوم انه في آخر

وقته عم والثاني مشكوك فيه والمعلوم مقدم على المظنون ج ان يكون راوي احدهما متاخر الاسلام ويعلم ان سماعه
حصل بعد اسلامه وراوي الاخر متقدم الاسلام فتقدم الاول لانه اظهر تاخرا وقيل اذا كان المتقدم
موجودا مع المتاخر لم يمتنع تاخر روايته عن رواية المتاخر وهو حسن اما اذا علم موت المتقدم قبل اسلام
المتاخر او علمنا ان اكثر روايات المتقدم متقدمة على روايات المتاخر حكم بالرجحان لان النادر ملحق بالغالب د
ان يحصل اسلام الراويين معا كاسلام خالد وعمرو بن العاص لكن يعلم ان سماع احدهما بعد اسلامه
ولا يعلم ذلك في سماع الاخر فيقدم الاول لظهور تاخره ه المورخ مقدم على المطلق لظهور تاخره وفيه نظر
لامكان تاخر المطلق نعم لو كان المورخ في اخر زمانه عم فانه اولى من المطلق لظن تاخر الاول و ان يكون احدهما
موقتا والاخر مطلقا والمطلق ارجح لانه اشبه بالمتاخر ز اذا اوردت حادثة كان الرسول عم يغلظ
فيها زجرا لهم عن العادات القديمة ثم خفف فيها نوع تخفيف قيل يرجح التخفيف على التغليظ لظهور تاخره
وتضعف بانه عم كان يغلظ اخرا عند علو شانه فيبقى احتمالا ح العموم الوارد ابتداء ارجح من العموم
الوارد على السبب لوقوع الخلاف في ان الثاني هل هو مقصور على سببه اولا وهو وان كان ضعيفا الا انه
مرجح وهذه الوجوه ضعيفة الترجيح البحث الثالث فيما يرجع الى اللفظ وهو على وجوه ا الفصيح راجح على
الركيك لانه عم كان افصح العرب ورد بعضهم الركيك لانه عم لفصاحته لا يتكلم بغير الفصيح وسمع من قبله وحمل الركيك على
ان الراوي رواه بلفظ نفسه وعلى كل تقدير فالفصيح راجح عليه اجماعا ب قال بعضهم الافصح مقدم على الفصيح وليس بجيد
لانه عم كان يتكلم بهما معا ولذا وقع في القرآن العزيز ج الخاص مقدم على العام وقد تقدم د قيل الحقيقة مقدمة
على المجاز و لان دلالتها اظهر واذا اشتمل احد الخبرين على الحقيقة والاخر على المجاز قدم الاول وهو ضعيف
لان المجاز الراجح اظهر في الدلالة من الحقيقة المرجوحة ولان المجاز الذي هو الاستعارة اظهر دلالة
من الحقيقة فان قولنا فلان بحر اقوى في الكرم من قولنا انه كريم ه ان يكونا حقيقتين الا ان احدهما اظهر
في المعنى لكثرة ناقليه او لكون ناقله اقوى واتقى من غيره او لغير ذلك والترجيحات العائدة الى الراوي اتية
هنا ~~في المعنى لكثرة ناقليه او لكون ناقله اقوى واتقى من غيره او لغير ذلك~~ و ان يكون وضع احدهما على مسماه
مجمعا عليه ووضع الاخر مختلف فيه فالاول ارجح ز المستغني عن الاضمار ارجح من المفتقر اليه وفيه نظر لانه عم
كان يتكلم بهما معا ح الدال على المقصود بالوضع الشرعي او العرفي اولى من الدال عليه بالوضع اللغوي والوجه ان يقال
حمل اللفظ الذي صار شرعيا في معنى ما وضع له في اللغة على الشرعي اولى من حمله على اللغوي لان اللغوي منسوخ حينئذ

حمله على اللغوي ليس كذلك مثل ان يكون لفظ له وضع في الشرع على حكم ولفظ اخر له وضع في اللغة على حكم ولا عرف
للشرع في هذا اللفظ فانه لا يرجح الاول عليه لان هذا اللغوي حيث لم ينقله الشرع يكون لغويا وعرفا شرعيا والاول شرعي لا غير و
النقل على خلاف الاصل فلا ترجيح ط اكثر المجازين شبها بالحقيقة ارجح من مقابله ى اذا تعارض خبران ولا يمكن العمل باحدهما الا بمجاز
ويمكن العمل بالاخر بمجاز كان الثاني اولى ويحتمل التساوي للاصل يا ما لم يدخله التخصيص ارجح مما دخله لمرجوحية الثاني بحال اختلاف الاول

واحدهم

لبقائه في مسماه يب الدال على المراد بوجهين ارجح مما يدل بوجه واحد لان الظن الحاصل منه اقوى وفيه نظر فان
قوة الدلالة لا توجب التاخر في تاريخ الحكم اذ اقترن بالعلة كان الجامع للمفرد عنها ومن هذا الباب ان يقترن
احدهما بالمعنى المناسب والاخر يكون معلقا بمجرد الاسم فان الاول اولى يج ان يكون احدهما تنصيصا على الحكم مع اعتبار
محل الاخر والاخر ليس كذلك فيقدم الاول في المنبه والمشبه مثالا لان اعتبار المحل يجعل اشارة الى وجود علة
جامعة كقوله عم في قوله ايما اهاب دبغ فقد طهر كالخمر يخلل فيحل مع قوله عم لا تنتفعوا
من الميتة باهاب ولا عصب وفي المشبه يدل على تحليل الخمر على قوله ارتفاعها يد المؤكد ارجح من غيره كقوله عم
والله لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا يه ان يكون احدهما نصا على الحكم مع ذكر
المقتضى لمثله كقوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فانه مقدم على ما ليس كذلك لدلالة اللفظ
على ترجيح مدلوله على ضده و لان فيه تنبيها على تحقق النسخ وتقديم سببه اقتضى تعدده مرتين والاول اولى
يو المقترن بتهديد مقدم على غيره كقوله عم من صام يوم الشك فقد عصى ابا القاسم وكذا ما اكثر التهديد فيه راجح
على ما قل فيه يز الدليل المقتضي للحكم بغير واسطة راجح على ما يقتضيه بواسطة كما اذا كانت المسالة ذات
صورتين فالمعلل اذا فرض الكلام في صورة واقام الدليل والمعترض اذا اقام الدليل على خلافه في الصورة الثانية
ثم توسل الى الصورة الاخرى بواسطة الاجماع بقول المعلل دليلي ارجح لانه بغير واسطة ودليل المعترض بواسطة
والاول ارجح لان كثرة الوسايط اللفظية تقتضي كثرة الاحتمالات فيكون مرجوحا يح المنطوق مقدم على المفهوم
ان قلنا بانه حجة لان المنطوق اقوى دلالة على الحكم من المفهوم يط يرجح المجاز على المجاز الاخر لشهرة او قوة او قرب جهته او رجحان
دليله او شهرة استعماله ك المجاز راجح على المشترك وقد تقدم الخلاف فيه كا الحقيقة المشهورة ارجح من غيرها كب اذا كان
احد الخبرين قد اشتمل على لفظ موضوع في اللغة لمعنى والشارع استعمله في ذلك المعنى والاخر قد اشتمل على لفظ قد جعله
الشارع لمعنى غير ما وضعه اهل اللغة له فالاول راجح لان الاصل موافقة الشرع للغة وهذا بخلاف ما اذا كان اللفظ
واحدا متورداً واستعمل في اللغة لمعنى وفي الشرع لاخر فان المعهود من الشرع انه اذا اطلق اللفظ فانما يريد به معناه الذي وضعه هو

ان يدل لا بجهة الاقتضا الا ان المعنى باحدهما في مدلوله الضرورة صدق المتكلم او الضرورة تحقق وقوع الملفوظ به عقلا
والاخر الضرورة وقوع الملفوظ به شرعا فالاول ارجح لان الخلف في كلام الشارع ومخالفة المعقول ممتنعا بخلاف مخالفة الشرع
ان يدل لا بجهة التنبيه والايماء الا ان احدهما لو لم يعتبر كون المذكور علة الحكم لكان ذكره عبثا وحشوا فانه راجح على الايماءات
فيه الكلام بفاء التعقيب كو ان يدلا من جهة المفهوم الا ان احدهما يدل من حيث مفهوم الموافقة والاخر بمفهوم المخالفة
فالاول ارجح للاجماع عليه بخلاف الثاني وقيل الثاني اولى لان فائدة مفهوم الموافقة التاكيد وفائدة مفهوم المخالفة تاسيس الحكم
ابتداء وهو اولى من التاكيد كز الدال من حيث الاقتضاء راجح على الدال من حيث الاشارة لترجيحها بقصد المتكلم اليها بخلاف الثاني
دلالة الاقتضاء ارجح من دلالة الايماء لتوقف صدق المتكلم او مدلوله عقلا او شرعا عليه بخلاف الثاني كح دلالة الاقتضاء اولى من دلالة المفهوم
للاجماع على الاول والخلاف في الثاني كط اذا كان العمل باحدهما يقتضي تخصيص الحكم المحل الاخر بوصف او بالحاصل فالاول
اولى لكثرته بخلاف الثاني ل اذا كان عموم احدهما من قبيل الشرط والجزاء والاخر من قبيل النكرة للتعميم وغيرها فالاول
اولى لان الشرط كالعلة والحكم الذي بعده لا الجمع المنفي للعموم ومن وما ارجح دلالة على العموم من المعرف بلام
الجنس بعد الاتفاق بين القائلين بالعموم في الاول دون الثاني لب ان يكون احدهما اجماعا والاخر نصا فالاول
اولى لامن النسخ في الاول بخلاف الثاني لج الاجماع راجح على غيره من الادلة الفصل الرابع في الترجيح العايد الى
الحكم وهي من وجوه ا اذا كان احد الخبرين مقررا لحكم الاصل وكان الاخر ناقلا عنه فالاكثرون رجحوا
الناقل وقال بعضهم المقرر اولى احتج الاولون بوجهين ا الناقل يستفاد منه ما لا يعلم الا منه والمقرر حكمه معلوم بالعقل
وكان اعتبار الاول اولى ب العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يقتضي ازالة حكم العقل فقط اما لو جعلنا المقرر
متاخرا لكثر النسخ لان الناقل ازال حكم العقل ثم المقرر ازال حكم الناقل مرة اخرى احتج الاخرون بوجهين ا لو جعلنا
المقرر متاخرا استفدنا منه ما لا يستفاد من العقل به ولو جعلناه متقدما استفدنا منه ما تحصل بالعقل فيكون عبثا
وعلى ب ان ورود الناقل بعد ثبوت حكم الاصل ليس بنسخ لان دلالة العقل انما يفيد بشرط عدم دليل السمع
فاذا وجد انتفى دليل العقل فلا يكون الدليل السمعي رافعا لحكم العقل بل يكون مبينا لانتهائه فلا يكون
ذلك خلاف الاصل ولانه معارض بما لو جعلنا المتقدم ما كان المنسوخ حكما ثابتا بدليلين العقل والسمع
وهو اشد مخالفة لانه نسخ للاقوى بل الاضعف احتج الاخرون بان حمل الحديث على الا يستفاد الا من
الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته اذ فائدة التاسيس اقوى من فائدة التاكيد وحمل كلام الشارع
على ما هو اكثر فائدة اولى بل لو جعلنا المتقدم مقررا على الناقل لكنا قد حملناه واردا حيث لا حاجة اليه

الى لانا نعرف ذلك الحكم بالعقل ولو جعلنا النبي واردا بعد الناقل لكان واردا حيث يحتاج اليه فكان الحكم
بتاخيره اولى ب قال قاضي القضاة العمل بالناقل كما ذهب اليه الجمهور او بالمنفي كما ذهب اليه
الاخرون ليس من باب الترجيح لوجهين ا انا نعمل بالناقل على انه ناسخ والعمل بالناسخ ليس من باب
الترجيح ب لو كان العمل بالناقل ترجيحا لوجب العمل بالاخر لولاه لانه كل خبرين يرجح احدهما على الاخر ومعلوم
انه لولا الناقل لكنا عاملين بموجب الخبر الاخر لا لاجل العقل لا الخبر واعترض عليه ا بان النسخ لا بجزم لو
علمنا تاخر الناقل لكنا لا نعلمه بل كالعموم العام واخره مع جواز خلافه فهو داخل في باب الترجيح
وهذا ترجيح وعلى ب بانه لولا الناقل لعملنا بالاخر لاجله لانا نجعله حكما شرعيا ولهذا لا يجب رفعه الا
بما يصح النسخ به ولولا صيرورته شرعيا بعد ورود الخبر والا لما كان كذلك ب اذا كان احد الخبرين
يقتضي الاثبات والاخر النفي وكانا شرعيين قال القاضي عبد الجبار انهما سواء وضرب لذلك امثلة ثلثة
ا اذا اقتضى العقل حظر الفعل ثم ورد خبران احدهما في اباحته والاخر في وجوبه ب ان يقتضي
العقل اباحة الفعل ثم يرد خبران احدهما يقتضي الوجوب والاخر الحظر قال ابو الحسين هذا بل ان
يقول لا بد وان يكون احدهما مطابقا لحكم العقل اذ كل فعل له في العقل حكم بالحسن والقبح او ما زاد
على الحسن و لا يكون احد الخبرين نفيا والاخر اثباتا الا والنفي منهما نفي لواحد من الاحكام والاثبات
منهما اثبات لبعضها وقال الامام فخر الدين الرازي هذا يستقيم على مذهبنا في ان العقل لا يستقل بشيء من
الاحكام اثباتا ونفيا بل انما يستفاد ذلك من الشرع فلا مزية لاحدهما على الاخر ولا يتم على مذهب
المعتزلة لان كل نوع اثبات في ازاء حكم واحد فلا بد ان يكون احدهما عقليا فان الاباحة
تشارك الوجوب في جواز الفعل وتخالفه في جواز الترك وتشارك الحظر في جواز الترك وتخالفه
في جواز الفعل فهي تشارك كل واحد من الوجوب والحظر بما به يخالف الاخر واذا تقرر هذا فنقول
اذا اقتضى العقل الحظر امتنع جواز الترك لعدم جواز الترك على المحظور فاذا ورد خبر الاباحة و الوجوب
كانت الاباحة منافية للوجوب من حيث انها تقتضي جواز الترك لا من حيث انها تقتضي جواز الفعل
وجواز الترك حكم عقلي ثبت انه لا بد في النفي والاثبات هنا من كون احدهما عقليا واما اذا
اقتضى العقل الوجوب ثم ورد خبران في الحظر والاباحة فالكلام فيه كما تقدم واما اذا اقتضى العقل

الفعل عموما ويرد خبران احدهما على الحظر والاخر على الاباحة لم يتصور ان يكون احدهما على الاخر لاجل ان يقتضي العقل

الاباحة ثم ورد خبران في الوجوب والتحريم فنقول ثبت ان الاباحة تشارك كلا من الوجوب في
التحريم بما به يخالف الاخر فاذا كانت الاباحة مقتضى العقل لزم ان يكون الوجوب مقررا للحكم
العقلي من وجه وناقلا من اخر وكذا التحريم فهنا ايضا لا بد في النفي والاثبات المتواردين
على امر واحد من ان يكون احدهما عقليا واذا ثبت ان النفي والاثبات لا بد ولن يكون احدهما
عقليا رجع الترجيح الى ما تقدم من ان الناقل ارجح ام المقرر وفيه نظر لان الاباحة بالمعنى الاخص
منافية لكل من الحظر والوجوب وهي المراد بالحكم الشرعي نزب اذا اقتضى العقل الحظر
ثم ورد خبران بالاباحة و الوجوب وقد عرفت مشاركة الاباحة للحظر من وجه في
مخالفتها له من اخر فخبر الاباحة يقتضي بقاء الحكم العقلي من وجه هو الذي حصلت به المشاركة
والنقل من وجه هو الذي حصلت به المباينة واما الوجوب فانه يخالف الحظر في الطرفين
معا فيكون منهيا للعقل من وجهين فمن رجح الناقل رجح خبر الوجوب ومن رجح
المقرر رجح خبر الاباحة وكذا القول لو اقتضى العقل الوجوب ثم ورد بالاباحة والحظر
اما لو كان مقتضى العقل الاباحة ثم ورد خبر ان بالوجوب والتحريم وكل منهما يشارك
الاباحة من وجه دون اخر فيكون كل منهما ناقلا من وجه ومقررا من اخر فيحصل
التساوي قال ابو الحسين وقد مثل قاضي القضاة الخبرين الواردين احدهما بالاثبات والاخر
بالنفي بما روي ان النبي صلعم صلى في الكعبة وما روي انه لم يصل وما روت ام سلمة انه لم يقبلها
وهو صايم وما روت عايشة انه قبلها وهو صايم قال وليس هذا من امثال المسئلة لان القبلة
والصلوة ونفيهما افعال لا احكام فيقال انها عقلية او شرعية وانما الاحكام جواز
الصلوة و نفي جوازها والعقل لو تجرد لكان مطابقا لنفي جوازها فان نفيا مصلحة وكون
القبلة غير مفسدة للصوم هو مقتضى العقل وكذا تزويج النبي صلعم ميمونة وهو حلال او حرام
هو ايقاع فعل في احوال وليس ذلك بحكم وانما الحكم هو حسن ذلك مع الاحرام
او قبحه ومقتضى العقل هو حسنه هذا اذا كان هو الاصل في العقل اما ما يكون الاصل
من حال المروي عنه نحو ما روي ان النبي صلعم لم يصل في الكعبة ولم يقبل وهو صايم

جرات صح

قبحه صح

صايم وانه تزوج ميمونة وهو حلال لان الاصل منه عدم ذلك فالخبر المروي انه صلعم صلى في
الكعبة اولى ويحمل رواية من لم يصل على حسب اعتقاده وانه خفي عليه بعض احوال النبي عم
ورواية القبلة مرجحة على رواية نفيها لان ام سلمة روت عن حالها معه فلا يعارض
رواية عايشة انه قبلها وهو صايم وعدالة راوي تزويج النبي عم كان الحديث وهو حرام تقتضي
ان تنسب العدالة ج اذا تعارض خبران في الحظر والاباحة وكانا شرعيين قال ابو هاشم
وعيسى بن ابان انهما يتساويان فيطرحان ويرجع المجتهد الى غيرهما من الادلة وقال الكرخي
وجماعة من الفقهاء خبر الحظر راجح لوجوه ا قوله عم ما اجتمع الحرام والحلال الا وغلب الحرام
الحلال وقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولا ريب في جواز ترك هذا الفعل لانه بين ان
يكون حراما ومباحا واما ريب في جواز فعله فيجب تركه ب الوطي واحدة من نسائه
ونسيها حرم عليه وطي الجميع وكذا لو اعتق احد امائه ج دار بين ارتكاب الحرام وترك
المباح وترك المباح اولى فكان الترجيح للحرم احتياطا كالتوالد يحتمل ان يكون الفعل مباحا
فاعتقاد تحريمه اقدام على ما لا يؤمن كونه جهلا لانا نقول اذا استباح المحظور فقد اقدم
على محظور من الفعل واعتقاد اباحته اما اذا انتهى عن المباح فقد اقدم على محظور واحد
هو اعتقاد التحريم قال ابو الحسين وقد نصر هذا القول بوجوه ا الحظر ادخل في التعبد
من الاباحة لانه اشق واعترضه بان الفعل قد يتعبدنا الله بحظره وقد يتعبدنا باعتقاد
اباحته وقد يرد الشرع باباحته وقد يرد الشرع باباحة ما لو بقي في العقل مباحا كما يرد
بحظر ما لو بقي محظورا فليس احدهما ادخل في التعبد من الاخر ب اذا تعارض خبر
حظر واباحة فقد ~~كما يرد بحظر ما لو بقي محظورا فليس احدهما ادخل في التعبد من الاخر~~
حصلت جهة حظر وجهة اباحة وهاتان الجهتان متى اجتمعتا كان الحظر اولى فان الامة
بين الشريكين لما اجتمع فيها ملكه وهو مبيح وملك الاخر وهو محرم قدم الحظر واعترضه بان ملك
احد الشريكين لبعض الامة ليس بجهة مبيحة للوطي بل الجهة المبيحة ملك الجميع فلم يحصل في هذه
الامة جهتان احديهما لو انفردت اباحت والاخرى لو انفردت حرمت بخلاف الخبرين

رواية تزوجها اياها وهو حلال اولى لانه استدامة الاصل فكانت هذه الرواية اولى ان ثبتت صح

وان كل واحد منهما لو انفرد اثبت حكمه ح لو غرق جماعة من الاقارب وخفي التقدم جعلنا هم
كانهم غرقوا معا ولم نورث بعضهم من بعض وعلينا حظ التوارث بينهم واعترضه
بان ذلك محبة للخلاف لانهم قد علمنا ان منهم من لم يموتوا دفعة قاضي القضاة بجواز ان يكونوا
قد غرقوا دفعة فجاز ان نحكم هذا الحكم بخلاف الخبرين مع تحريم فانه لا يجوز ورودهما معا
فلا يصح تقديرهما هذا التقدير لانا نقول ليس اذا تعارضت البينتان في الملك لم يسقطا وكل
عليهما فلا وجب مثله في الخبرين لانا نقول انه يمكن العمل على البينتين في الملك فيجعل بينهما
واجاب قاضي القضاة بان البينتين يمكن تصديقهما بان مستند الشهادة الى التصرف ويكون
المتداعيان قد تصرفا فثبت لكل منهما الملك بحكم اليد بخلاف الحظر والاباحة معا د اذا
كان احد الخبرين مثبتا للطلاق والعتاق والاخر نافيا قال الكرخي قدم المثبت لهما على النافي
وقال اخرون بالتسوية احتج الكرخي ان سر وعبة ملك النكاح واليمين على خلاف الاصل
فيكون زوالهما على وفق الاصل والخبر المثبت لهما موافقهم الاصل فراجح على الرافع بحكم
الاصل وبين النافي لهما اولى لانه على وفق الدليل المقتضي لصحة النكاح واثبات ملك اليمين
الراجح على النافي له د النافي للحد مقدم على المثبت له عند بعض الفقهاء خلافا للمتكلمين
لوجوه ا الحد ضرر فيكون مشروعيته على خلاف الاصل والنافي له على وفق
الاصل فيكون النافي راجحا ب ورود الخبر في نفي الحد ان لم يوجب الجزم بذلك النفي
فلا اقل من افادته الشبهة واذا حصلت الشبهة سقط الحد لقوله عم ادرءوا الحدود
بالشبهات ج اذا كان الحد يسقط بتعارض البينتين مع ثبوته في اصل الشرع فلان يسقط
بتعارض الخبرين في الجملة ولم يتقدم له ثبوت اولى د النهي من حيث هو نهي راجح
على الامر لان طلب الترك اشد ان القايل بالمرة في الامر قال بالتكرار في النهي ولعله تردد
النهي في محامله التي هي التحريم والكراهة خاصة ولتردد محامل الامر التي هي الوجوب
والندب والاباحة ولان غالب النهي طلب دفع المفسدة وغالب الامر تحصيل
المصلحة واهتمام العقلاء بدفع المفاسد اكثر من اهتمامهم بتحصيل المصالح د الامر

٤٣١ الامر راجح على المبيح لانتفاء الضرر بمخالفة المبيح دون مخالفة الامر وقد يرجح المبيح باتحاد مدلوله
وتعدد مدلول الامر ولان في العمل بالمبيح تاويل الامر على بعض محامله وفي العمل بالامر تعطيل المبيح بالكلية
والتاويل اولى من التعطيل و الخبر راجح على الامر لاتحاد مدلول الخبر فيبعد عن الاضطراب ولانه
اقوى في الدلالة ولهذا يمتنع نسخه عند بعضهم ولان في ترك العمل به محذور الكذب في خبر الشارع
وهو فوق المحذور اللازم من فوات مقصود الامر فكان الخبر اولى ط المبيح مقدم على النهي كما تقدم في الامر
مع المبيح وغير ما تقدم ى الخبر مقدم على النهي كما في الامر وعلى المبيح يا الخبر المشتمل على الزيادة ارجح لامكان
خفائها عن الاخر كرواية من روى انه عم كبر في العيد سبعا فانها مقدمة على رواية من روى اربعا
يب اذا اقتضى احدهما الحظر والاخر الوجوب فالاول راجح لان غالب الحرمة دفع مفسدة ملازمة للفعل
او تقليلها وفي الوجوب تحصيل مصلحة ملازمة للفعل او تكميلها واهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفاسد
اتم ولان افضاء الحرمة الى مقصودها اتم من افضاء الوجوب الى مقصوده لان مقصود الحرمة بالترك
سواء كان مع قصد او غفلة بخلاف فعل الواجب يج المقتضي للتحريم راجح على المقتضي للكراهة لمساواته لها
في طلب الترك وزيادة التحريم بما يدل على الزجر عن الفعل ولان المقصود منها الترك لما يلزم من دفع
المفسدة الملازمة للفعل والحرمة اولى بتحصيل ذلك المقصود فكانت اولى بالمحافظة ولان العمل بالمحرم لا يستلزم
ابطال دلالة المقتضي للكراهة وهو طلب الترك والعمل بالمقتضي للكراهة مما يجوز معه الفعل
وفيه ابطال دلالة المحرم ولا يخفى ان العمل بما لا يفضي الى الابطال يكون اولى وفيه نظر لان دلالة
مقتضي الكراهة ليس هو مطلق طلب الترك بل الطلب مع الاذن في النقيض يد معقول المعنى
ارجح لسرعة القبول وسهولة الانقياد وما شرع لمقصود الحكيم يكون اولى ولهذا كان
شرع المعقول اغلب من شرع غيره حتى قيل ان كل حكم فهو معقول المعنى حتى في ضرب الدية على
العاقلة وغيره مما يظن انه غير معقول المعنى ولاشتماله على فايدة التعدية مطلقا عند قوم و
الى المفهوم الموافقة عندنا يه التكليفي وان يرجح باعتبار اشتماله على زيادة الثواب المنوط
بالتكليف الا ان الوضعي راجح من حيث انه لا يتوقف على ما يتوقف عليه التكليفي من اهلية المخاطب
وفهمه وتمكنه من الفعل وقيل الاخف اولى لان مبنى الشريعة على التخفيف كما قال تعالى يريد
الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ما جعل عليكم في الدين من حرج وقيل الاثقل ارجح لان

القصد بالشرع مصالح المكلفين وانما يحصل المصلحة التامة بالاشق لقوله عم ثوابك على قدر مشقتك
ولان الغالب تاخر الاثقل البحث الخامس في الترجيح بالامور الخارجية وهي من وجوه ا الترجيح بكثرة
الادلة وقد سبق ب لو عمل بعض الفضلاء من الصحابة وقال بخلافه والخبر الاخر عمل به قال الحنفية
او انه لا اصل له والا لما خالف والحق انه ليس كذلك
كذلك راجحا عليه وبه قال الشافعي ج اذا عمل باحد الخبرين اكثر ممن لا يجب تقليده قال عيسى بن ابان
يجب ترجيحه لان الاكثر يوفق للصواب ما لا يوفق له الاقل وبه قال بعض علماء الامامية وقال اخرون
لا يحصل به الترجيح لانه لا يجب تقليدهم والاول انسب لانه لا يعدم وجوب التقليد لا يستلزم نفي الترجيح
خبر الواحد فيما يعم به البلوى مرجوح لان كونه مما يعم به البلوى وان لم يوجب القدح فلا اقل من افادة
المرجوحية ولان فيه خلافا بخلاف غيره تذنيب ما يرجح به الخبر قد يكون بعضه اقوى من بعض فان استوى
الخبران في كمية وجوه الترجيح وجب اعتبار الكيفية فان ترجح احدهما تعين العمل به وان تساويا فيها
ورجح احدهما ان وجد او وجب التخيير او الوقف وكذا ان تساويا في الكيفية وتفاوتا في الكمية وجب العمل
بالاكثر كمية وان كان احدهما اكثر كيفية والاخر بالعكس وجب على المجتهد ان يقابل ما في احد الجانبين
من الرجحان بما في الجانب الاخر منه فان رجح احدهما تعين العمل به والا فالحكم ما تقدم من التساقط او التخيير
او الوقف وتعيين حال قوة الظن البحث السادس في ترجيح الاخبار وهي من وجوه ا ما يوافقه
دليل اقوى ارجح مما يوافقه الاضعف كما ان ما يوافقه دليل اخر اقوى مما لا يوافقه شيء البتة ب
ما يوافقه عمل اهل المدينة والافضل ارجح لان اهل المدينة اعرف بالتنزيل واخبر بمواقع الوحي والتاويل ج
ما تاويله اقوى ارجح مما تاويله اضعف د العامان اذا ورد احدهما على سبب خاص وتعارضا بالنسبة
الى ذلك السبب فالوارد عليه اقوى لكونه كالنص فيه ولان محذور المخالفة فيه اشد من حيث استماله
على تاخير البيان عن وقت الحاجة وان تعارضا في غيره فالمطلق اولى لان عمومه اقوى من عموم مقابله
لاستوائهما في صيغة العموم وحصول التخصيص فيما ورد على الواقعة بالنظر الى البيان وادعت الحاجة
اليه والى اصالة مطابقة ما ورد في معرض البيان لما نسب اليه الحاجة والخلاف فيه ه ان يكون
احدهما قد وردت به المخاطبة على سبيل الاخبار بالوجوب او التحريم او غيره كما في قوله تم والذين
يظاهرون منكم من نسائهم او في معرض الجزاء كقوله تم ومن دخله كان امنا والاخر وردت

٤٣٢ وردت به المخاطبة شفاها كقوله تم يا ايها الذين امنوا يا ايها الناس كتب عليكم فان تقابلا في حق
من وردت المخاطبة اليه شفاها فخطاب المشافهة اولى وان كان بالنظر الى من وردت
المخاطبة اليه شفاها كان الاخر اولى لما تقدم من اولوية العام المطلق على الوارد على السبب ولان
تعميمه بالنسبة الى غيرهم انما هو بالنقل او بدليل اخر اما من اجماع
الامة على عدم الفرق او من قوله عم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وفيه نظر لتساوي
من هذا الوجه اذ التكليف مشروط بالوجود كالشفاهي و ما وقع الخلاف في نسخه او جاز
تطرق النسخ اليه اضعف من مقابله لعلة تطرق المنافي اليه ز العامان اذا اتفقا على العمل باحدهما
في صورة من صور موارده وان غلب على الظن زيادة اعتباره على مقابله الا ان العمل بما لم يعمل به في
صورة متفق عليها اولى لعدم افضائه الى تعطيل الاخر لكونه قد عمل به في الجملة والعمل بما
عمل به يفضي الى تعطيل ما لم يعمل به وما يفضي الى التاويل اولى مما يفضي الى التعطيل وما عمل
به في صورة الوفاق وان ترجح فيها على الاخر الا انه يحتمل استناد الرجحان الى الاحتجاج
لا وجه حمله في محل النزاع ح ان يكون احدهما قد قصد فيه بيان الحكم المختلف فيه
بخلاف الاخر فهو اولى من الاخر لانه احتمل المقصود فلحق له فهم وان يجمعوا بين الاختين الا
ما قد سلف فانه قصد به بيان تحريم الجمع بين الاختين في الوطي بملك اليمين فيقدم على
قوله تم او ما ملكت ايمانكم حيث لم يقصد به بيان الجمع ط ما هو اقرب الى الاحتياط
وبراءة الذمة ارجح لكونه اقرب الى تحصيل المصلحة ودفع للضرر ى ذاكر السبب في
ورود ذلك النص اولى من غيره لا لسده اهتمامه بما رواه وكذا المقترن بتفسير الراوي
بفعله او قوله فانه يكون راجحا على ما ليس كذلك يا اذا كان الراوي من كابر
الصحابة فروايته ارجح من رواية من هو من صغارهم لان الغالب قرب الاول الى
النبي عم حالة السماع لقوله عم ليليني منكم اولو الاحلام والنهى ولان محافظته على منصبه
يوجب التحرز عن الكذب اكثر من الاصغر وكذا متقدم الاسلام ارجح رواية من متاخره
لزيادة اصالته في الاسلام وتحرزه فيه يب من زكاه الاكثر او الاعدل او الافقه
ارجح وكذا من زكى بصريح المقال ارجح ممن زكي بالرواية عنه او بالعمل بروايته او بالحكم بشهادته

عنه ودراية من زكى بالحكم بشهادته ارجح من رواية من زكى بالرواية عنه ٤ المتواتر واجب العمل به دون الاحاد لو تعارضا و للعنعنة اولى من الخبر الذي طريقه سمعى س
ح عدد الكثير دون الذي طريقه الاسناد الى كتاب من كتب المحدثين لبعده عن الغلط والتصحيف وما طريقه الشهرة اولى من المسند الى كتاب من كتب المحدثين والمسند الى كتاب مشهور بالصحة اولى من غيره والذي رواية قراءة الشيخ عليه اولى من الذي يقراه هو على الشيخ او يجيزه له او يناوله او يراه بخطه والمناولة اولى من الاجازة لان المناولة غير كافية وهو ان يقول خذ هذا الكتاب ما لم يقل وحدث به عني فقد سمعته من فلان وعلى هذا يكون اجازة وزيادة والاجازة راجحة على رواية الخط في الكتاب لان المخطوط مما يشتبه وكذا لو قال الشيخ هذا خطي فالاجازة اولى لان دلالة لفظ الشيخ على الرواية عمن روى عنه اظهر من دلالة خطه عليها والخبر الذي لم ينكره راوي الاصل ارجح من الذي انكره والذي انكره راويه لا اصل انكار نسيان دون توقف ارجح من الذي انكره الاصل انكار تكذيب وجحود
البحث السابع في ترجيح الاجماعات اعلم انه يجوز ان الاجماعات قد ترجح على غيرها وهو من وجوه ١ الاجماع الذي دخل فيه اهل العصر ارجح من الذي دخل فيه اهل الحل والعقد خاصة لانه ابعد عن الظن وابعد عن الخلاف ولقائل ان لنا في ترجيح بعض الاجماعات على البعض الاخر نظر وذلك انهما ان لم يتعارضا فلا ترجيح وان تعارضا لزم ان يكون احد الاجماعين خطأ وهو باطل بما تقدم ٢ الاجماع الذي حضر فيه اهل الحل والعقد الفقهاء الذين ليسوا اصوليين والاصوليون الذين ليسوا فقهاء وخرج عنه العوام راجح على العكس لقوة فهمهم من الموافقة والاحاطة باحكام الشرع واستنباطها من مداركها وكذا ما دخل فيه الاصولي الذي ليس بفقيه ولم يدخل فيه الفقيه ارجح من العكس لان الاصولي اعرف بمدارك الاحكام وكيفية تلقيها من المنطوق والمفهوم والامر والنهي وغير ذلك ٣ ما دخل فيه المجتهد المبتدع الذي ليس بكافر اولى مما لم يدخل فيه لبعده عن الخلاف ٤ اجماع الصحابة اولى من اجماع التابعين وكذا اجماع التابعين اولى من اجماع تابعي التابعين وهكذا ٥ الاجماع الذي انقرض عصره اولى لاستقراره وبعده عن الخلاف ٦ الاجماع على اثبات قول الثالث اولى من انقسام الامة الى قسمين فانه اجماع على نفي الثالث لبعده عن اللبس ٧ الاجماع غير المسبوق بالخلاف راجح على المسبوق به ٨ ما لم يرجح فيه بعض المجتهدين الى دليل ظهر له من موافقة الباقين ارجح مما قد رجع فيه البعض خاصة لما كان الكتاب العزيز متواترا لم يقع فيه الترجيح بسبب النقل بل بسبب المتن ولما تطرق اليه النسخ وكان حكم المنسوخ مرتفعا لم يقع بينه وبين الناسخ ترجيح لوجوب العمل بالناسخ مع وقوع الترجيح في الادلة من حيث العموم والخصوص فيقدم الخاص على العام في مورده خاصة جمعا بين الادلة ومن حيث المطلق والمقيد فيحمل المطلق على المقيد لانه اولى من جعل القيد للندب واذا تعارض الكتاب وخبر الواحد فان كان الكتاب معلوم المتن كما هو معلوم النقل تعين العمل لانه معلوم وخبر الواحد مظنون فلا يعارضه وان كان مظنون الدلالة كالعام مع خبر الواحد الخاص كان الجمع بينهما اولى بان يخص العموم به وقد سبق
الباب الثالث في تراجيح الاقيسة قد بينا فيما سلف ان القياس لا يجوز العمل به الا اذا كانت العلة منصوصة خلافا للاكثر والتفريع هنا على قول الاكثر واعلم ان الترجيح في الاقيسة اما ان يكون بحسب ماهية العلة او بحسب ما يدل على عليتها او بحسب ما يدل على ثبوت الحكم في الاصل او بحسب ماهية ذلك الحكم او بحسب محل ذلك الحكم او بحسب محل العلة او بحسب امور خارجة فهنا مباحث الاول في الترجيح بحسب ماهية العلة لعلمت ان العلة اما ان يكون وصفا حقيقيا او حكما او حاجة او وصفا عدميا او اضافيا او تقديريا او حكما شرعيا وعلى كل تقدير فاما ان يكون مفردة او مركبة من امرين او ازيد وقد تقدم البحث في ذلك كله واعتمدهم في الترجيح على امور ١ ان يكون احدهما اشبه بالعلل العقلية فانه راجح على ضده لان العقل اصل للنقل والفرع كلما كان اشبه بالاصل كان اقوى ٢ المتفق عليه اولى من المختلف فيه لان المتفق عليه يكون المقدمة فيه يقينية ولا شك في ان القياس الذي يكون بعض مقدماته يقينيا وبعضها ظنيا اقوى من الذي يكون جميع مقدماته ظنية لان الاحتمال في الاول اقل فيكون الفرق ٧ من ماهيته ظنية على ظن المقدمة الظنية من الاخرى فلا يلزم حصول بجواز ان يكون في علته الظن هنا وفاء بوجدانه التي هناك زيادة اذا ثبت هذا فنقول الترجيح يقع من وجوه ١ الوصف الحقيقي اولى في التعليل به من الاوصاف الاجماع عليه من القياسين

والخلاف في الباقي ٢ التعليل بالحكمة اولى من التعليل بالوصف العدمي لان العلم بالعدم لا يدعو الى شرع ذلك الحكم الا اذا حصل باشتمال ذلك العدم على نوع مصلحة ومع ذلك يبقى الداعي الى شرع الحكم في الحقيقة انما هو تلك المصلحة لا العدم فيكون التعليل بها اولى من التعليل بالعدم ٧ يقال يلزم مثله في الوصف الثبوتي لانا نقول قد كان الواجب ذلك الا ان الوصف الثبوتي لما كان ادخل في الضبط من الحاجة وابعد من الاضطراب بخلاف المصلحة رجح اليه في التعليل دون المصلحة واما العدم المحض فانه غير منضبط ولا يتقيد الا بالاضافة الى الوجود وان لم يكن منضبطا لم يكن صالحا للتعليل ٣ التعليل بالحكمة على التعليل بالعدمي ٤ التعليل بالحكمة اولى من التعليل بالوصف التقديري والحكم الشرعي لان التعليل بالحاجة تعليل بنفس المؤثر وهذا يقتضي منع التعليل بغيره ترك العمل به في الوصف الثبوتي للاجماع عليه ولاشتماله على الضبط ولانه اشبه بالعلل العقلية فبقي في غيره على الاصل ٥ لما كان العدمي اشبه بالامور العقلية من الحكم الشرعي وكان الحكم الشرعي اشبه بالوجود من العدمي احتمل اولوية كل منهما على صاحبه بهذين الاعتبارين ٦ الاقرب اولوية التعليل بالعدم على الصفات التقديرية لان المقدر معدوم اعطي حكم الموجود فكل مقدر ثبت في المقدر زيادة محذور اخر وهو اعطاؤه حكم الوجود مع كونه عدميا ٧ تعليل الحكم الوجودي بالعلة الوجودية اولى من تعليل الحكم العدمي بالوصف العدمي ومن تعليل حكم العدمي بالوصف الوجودي ومن تعليل حكم الوجودي بالوصف العدمي لان كون العلة والمعلول عدميين يستدعي تقدير كونهما وجوديين اذ العلية والمعلولية وصفان ثبوتيان فحملها على المعدوم لا يمكن الا اذا قدر المعدوم موجودا فتعليل العدم بالعدم اولى من القسمين الباقيين للمشابهة واما تعليل العدم بالوجود اولى من تعليل الوجود بالعدم ففيه احتمال ويمنع كون العلية والمعلولية ثبوتيين وقد تقدم ٨ التعليل بالحكم الشرعي اولى من التعليل بالوصف المقدر لاشتماله على محقق بخلاف الثاني ٩ العلة المفردة اولى من المركبة لقلة الاحتمال في المفردة وكثرته في المركبة فان المفرد لو وجد لوجد تمامه ولو عدم عدم تمامه اما المركب اذا كان من قيد ثم تحقق في جانب الوجود امور ثلثة ان يوجد هذا الجزء بدلا عن ذلك وبالعكس وان يوجد المجموع وكذا في طرف العدم والمركب من ثلثة فيه احتمالات تسعة في طرف الوجود وكذا في طرف العدم والمركب من اربعة فيه احتمالات خمسة عشر ولا شك ان ما قل الاحتمال فيه اولى
البحث الثاني في الترجيح العائد الى طريق ثبوت العلة اما ان يكون يقينيا او حسيا او استدلاليا والاستدلالي اما ان يفيد علما او ظنا وعلى التقديرين فذلك الدليل اما ان يكون عقليا محضا او نقليا محضا او مركبا منهما اما اذا كان الطريق يقينيا فانه لا يقبل الترجيح سواء كان بديهيا او حسيا او استدلاليا يقينيا وسواء كان عقليا محضا او مركبا وسواء كثرت مقدماته او قلت خلافا للحسين لان القطعيات لا تقبل الترجيح على ما سبق لا يقال الضروري اولى من النظري لان الضروري لا يقبل الشك والنظري يقبلهما لانا نقول كل من البديهي والكسبي واجب الحصول فالاول عقيب تصور طرفيه والثاني عقيب حصول مقدمتيه وكما يزول النظري عند زوال بعض ما لا بد في حصوله منها كذا الضروري يزول عند زوال احد تصوراته التي يتوقف عليها فلا بد في دعوى الجزم من حصول موجبات في البابين لكن النظري يتوقف على امور اكثر مما يتوقف عليه الضروري فلا جرم كان زوال النظري اكثر من زوال الضروري اما في جانب الوجود والعدم فلا فرق بينهما في وجوب الوجود وامتناع العدم عند حصول كل ما لا بد منه فاذن لا فرق بين الضروري والنظري وفيه نظر اذ الحكم ترجيح العلة المفردة في القياس على المركبة باعتبار قلة شرائط وجود الاولى وكثرة شرائط الثانية لا ينافي عدم الترجيح هنا اما اذا كان الطريق الدال على وجود العلة ظنيا فقد اطلق بعضهم القول فيه بقوة القياس المشتمل على مقدمات اقل منه لذلك الظن على ما اشتمل على مقدمات اكثر لان قلة المقدمات يستلزم قلة احتمال الغلط وقلة احتمال الغلط يستلزم قوة ظن الصواب وهذا على عمومه ليس بحق لقبول الظن الشدة والضعف فاذا كان ذو المقدمات القليلة مشتملا على ظن ضعيف في كل مقدماته حصل التعادل او الترجيح للثاني على الاول اذا احدهما ازيد في الكمية والاخر في الكيفية اذا ثبت هذا فالدليل الظني الدال على وجود

العلم ح
بالعدم ح
العلم بوجود ذات العلم
تقديريا ح
اوجب بالدلالة وجودها ح
اونقليا محضا ح

العلة اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا والقياس الكلام فيه كما في الاول ولا يتسلسل بل ينتهي الى النص او الاجماع واما النص فقد تقدم طرق الترجيح فيه واما الاجماع فان كانا قطعيين لم يتصور الترجيح لاستحالة تعارض الادلة القطعية ووجوب العمل بالمعلوم دون المظنون واما ان كانا ظنيين فانه يقع على وجهين ا ان يكون احدهما من الاجماعات المختلف فيها عند المجتهدين كالاجماع لحادث بقول البعض وسكوت الباقين ب الاجماع المنقول بالآحاد فهذان في محل الترجيح واما اذا كان احدهما متفقا عليه والآخر مختلفا فيه فان اريد به الاختلاف في احدهما ما ذكرته في الآخر منعنا وجوب الترجيح به وفيه نظر لان الاختلاف مظنة الخطا فكلما كان احتمال الخطا فيه اقل يحصل به الرجحان واعلم ان محل الخلاف اذا كان معلوما في احد القياسين كان راجحا على الآخر لان الذي هو في مقدماته معلوم راجح على ما كانت مقدماته كلها ظنية

البحث الثالث في الترجيح العائد الى طرق العلية في الاصل قد عرفت فيما تقدم ان الطريق الدال على علية الوصف في الاصل قد يكون نقليا وقد يكون عقليا والنقلي اما نص او ايماء والنص قد لا يحتمل سوى العلية مثل لعلة كذا او لسبب كذا او لموجب كذا وهو مقدم على جميع الطرق لعدم الاحتمال فيه ووجوده في غيرها واما الذي يحتمل غير العلية لكنه ظاهر فيها كاللام والفاء فتقدم اللام وان والباء واللام مقدم عليهما لظهوره في التعليل ولفظة ان قد ترد للتاكيد المحض والباء للالصاق مثل كتبت بالقلم وقد يفيد كونه محكوما به نحو انا اقضي بالظاهر وفيه نظر فان الالصاق التعديني هنا انسب اولى من حمله مشتركا واذا ترجحت الباء على ان لكونه محكوما به فانه مرادفة للام لعدم الفرق بين قتلته بجنايته ولجنايته وفي اولوية تقدم الباء على ان وبالعكس احتمال واما الايماءات فيشتمل على مسائل ا قد عرفت ان دلالة الايماء على علية الوصف في الاصل لا يتوقف على كونه مناسبا لكن المناسب راجح على ما لا يكون كذلك ب ايماء الدلالة اليقينية راجح على ايماء الدلالة الظنية اذ قد ثبت اولوية ما بعض مقدماته قطعية مما يكون جميع مقدماته ظنية واما اذا ثبت علية الوصفين بايماء وجب

خبر الواحد فالترجيح بينهما باعتبار ترجيح الاخبار الظنية وقد تقدم ج ما ظهرت عليته بالايماء راجح على ما ظهرت عليته بنوع من الوجوه العقلية كالمناسبة والدوران وشكل بان الايماء لما لم يحتج فيه لفظ يدل على العلية فلابد وان يكون الدال على عليته شيئا آخر سوى اللفظ فلما بحثنا لم نجد شيئا يدل على العلية سوى المناسبة والدوران والسبر على ما تقدم في باب الايماءات لم اثبت بواسطة احد هذه الطرق ولا شك في اولوية الاصل على الفرع فيجب مساواة الاصل في النوع دون العكس كالكل واحد من الثلثة اقوى من الايماءات د اقسام الايماءات خمسة كما تقدم ويندرج تحت كل واحد منها امور كثيرة ولا يخفى الاستقصاء في هذا الباب الابعد الكلام في تفاصيل كل واحد منها ونسبته الى صاحبه ثم نتكلم في كل واحد من جزئيات تلك الاقسام بمشاركه في جنسه وما هو خارج عنه لامكان ان يكون احد الجنسين اقوى من الآخر ويكون بعض انواع الضعيف اقوى من بعض انواع القوي ولما كثر تركناها للاختصار واما الطرق العقلية فقد ذكرنا منها ستة المناسب والشبه والدوران والسبر والطرد فهنا مسائل ا المناسبة اقوى من الدوران خلافا لقوم حيث قالوا العلة المطردة المنعكسة اقوى مما لا يكون كذلك لنا ان المناسب علة لكون الوصف علة في علة العلة وليس كذلك الوصف لاطراده مع الحكم وجودا وعدما لان الدوران ليس من لوازم العلة وانما قد يكون احص فينفك عن الدوران والدوران قد ينفك عن العلية ومن سبق ذكر استخلصه فان الاستدلال بالمناسبة اقوى احتجوا بوجهين ا ان العلة المطردة المنعكسة اشبه بالعلل العقلية فيكون ارجح لما تقدم من رجحان المشبهة للعقلية دون غيرها ب الاجماع على صحة المطرد المنعكس وقد انكر بعضهم علية ما لا يكون منعكسا والجواب عن ا يمنع وجوب العكس في العلل العقلية سلمنا لكن لانسلم اولوية الاشبه بالعلل العقلية وعن ب ان ذلك يقتضي ترجيح المناسب المطرد المنعكس على الذي لا يكون مطردا او منعكسا ولا نزاع فيه ولا يقتضي ترجيح الدوران بدون المناسبة فلا يحصل العلية ج المناسبة اقوى من التاثير ليس الا انه قد عرف تاثير هذا الوصف في نوع هذا الحكم او في جنسه وكون الشيء مؤثرا في شيء لا يقتضي كونه مؤثرا فيما شاركه في جنسه واما المناسبة فهي الوجه لكون الوصف

مؤثرا في الحكم فكان الاستدلال على العلية بالمناسبة اقوى من التاثير ج السبر ان كان قطعيا في جميع مقدماته تعين العمل به وليس ترجيحا وان كان ظنيا في الجميع ان يظن تعليل الحكم ويظن انحصار العلة في هذين الوصفين ويظن انتفاء العلة من احدهما فيحصل ظن ثبوتها للآخر فالمناسبة اولى لان الدليل الدال على المقدمات الثلث هي النص والا كانت يقينية وقد فرض ظنية هف وان كان ايماء وقد عرفت انه مرجوح بالنسبة الى المناسبة وان كان بعض الطرق العقلية فالمناسبة اولى لاستدلال للمناسبة نتايج العلية والسبر لا ينتجها الا بعد مقدمات كثيرة فالمتنبه لتلك المقدمات ان كانت المناسبة كانت اولى من السبر لاكتفاء المناسبة الواحدة في ثبوت الحكم والافتقار في السبر الى ثلث مقدمات وان كان غيرها فالمناسبة اولى لا فاعله لعلية العلة وغير المناسبة ليس كذلك وان كان مظنونا في بعض المقدمات معلوما في البعض جاء الترجيح في تلك المقدمات المظنونة د المناسبة اقوى من الشبه والطرد وهو ظاهر هنا انما يرجع الى الطرق الشبه العقلية بحسب الجنس اما ترجيح الانواع فاعلم ان ترجيح بعض المناسبات على البعض اما ان يكون بامور عائدة الى ماهياتها او بامور خارجة عنها اما الاول فتقريره ان كون الوصف مناسبا اما للمصلحة يرجع الى الدنيا او الى الدين والاول اما ان يكون في محل الضرورة او الحاجة او الزينة والتتمة ولا شك في رجحان المناسبة الضرورية على الحاجية والحاجية على التكميلية والضرورية خمسة و اولاها ما يتعلق بحفظ اصل الدين نظرا الى ثمرته من حصول السعادة الابدية اعترض بان ما يفضي الى حفظ مقصود النفس اولى وارجح لان مقصود الدين حق الله تعالى وغيره حق الآدمي وهو مرجح على حقه تعالى لان حق الآدمي مبني على الشح والمضايقة وحقوقه تعالى مبنية على المسامحة والمساهلة فانه تعالى لا يتضرر بفوات حقوقه بخلاف الآدمي وما يتضرر بفوات حقه اولى بالحفظ من حق من لا يتضرر بفوات حقه ولهذا لو كان وقتل فانا نقتله قصاصا لا بكفره ورجحنا مصلحة النفس على مصلحة الدين في المسافر حيث اسقط عنه ركعتان واداء الصوم في رمضان واسقط عن المريض الصوم والقيام في الصلوة ورجحنا مصلحة النفس على مصلحة الصلوة في انجاء الغريق بل رجحنا مصلحة المال على الدين حيث سوغنا ترك الجماعة والجمعة لحفظ قليل

فليل من المال ورجحنا مصالح المسلمين المتعلقة ببقاء الذمي بين اظهرهم على مصلحة الدين حتى عصمنا دمه وماله مع وجود الكفر المبيح والجواب ان النفس وان كانت متعلق حق الآدمي بالنظر الى احكام اخر ولهذا يحرم عليه قتل نفسه والتصرف بما يفضي الى تفويتها فالتقديم انما هو لمتعلق الحقين ولا امتناع في تقديم حق الله تعالى وحق الآدمي على حقه تعالى كيف وان المقصود الديني متحقق باصل شرعية القتل وقد تحقق والقتل الفعل انما هو لتحقيق الوعيد به والمقصود بالقصاص انما هو التشفي والانتقام ولا يحصل ذلك للوارث بشرع القتل دون القتل بالفعل على ما تشهد به العرف فكان الجمع بين الحقين اولى من تضييع احدهما كيف وان تقديم حق الآدمي هنا لا يفضي الى تفويت حق الله تعالى فيما يتعلق بالعقوبة البدنية مطلقا لبقاء العقوبة الاخروية وتقديم حق الله تعالى مما يفضي الى فوات حق الآدمي من العقوبة البدنية مطلقا فكان ذلك اولى وتخفيف المسافر والمريض ليس تقديما لمقصود النفس على مقصود اصل الدين بل على فروعه وفروع الشيء غير اصله ثم ان مشقة الركعتين في السفر تقوم مقام مشقة الاربع في الحضر وكذا صلوة المريض قاعدا بالنسبة الى صلوته قائما صحيحا واداء الصوم لا يفوت مطلقا بل الى خلف هو القضاء وكذا انقاذ الغريق وترك الجمعة والجماعة وبقاء الذمي بين اظهر المسلمين معصوم الدم والمال لا لمصلحة المسلمين بل لاطلاعه على محاسن الشريعة وقواعد الدين ليسهل انجذابه ويتيسر استرشاده وذلك مصلحة دينية في الحقيقة فاذا ثبت ان المقصود الديني مقدم على غيره من مقاصد الضرورة فكذا ما يتعلق به مقصود النفس يكون مقدما على غيره من المقاصد الضرورية فكذا ما يتعلق به حفظ النسب اما بالنسبة حفظ النسب فلان حفظ النسب انما قصد لاجل حفظ الولد حتى لا يبقى ضايعا لا كافل له فلا يطلب لعينه بل لادائه الى بقاء النفس واما بالنسبة الى المال فكذلك لان بقاءه ليس مطلوبا لذاته بل لاجل بقاء النفس مترفهة متنعمة حتى تأتي لو ظايف التكاليف وقوام العبادات واما بالنسبة الى حفظ العقل فلان النفس اصل والعقل تبع والمحافظة على الاصل اولى وكذا حفظ النسب اولى من المقصود في حفظ العقل والمال لكونه عايدا الى حفظ النفس وما يفضي الى حفظ العقل مقدم على ما يفضي الى حفظ المال لكونه محلا للامانة ومناط التكاليف والمقصود بالخطاب بالعبادة بنفسه

القطعية

واحد منها

عدم

ووقوع في الآخر فليس من الترجيح لانه تقدم المعلوم على المظنون قطعي وان عني [illegible] الاختلاف في احدهما

كتبت

واذا ثبت ان الايماء

المبعكس على الذي لا يكون منعكسا فانه اذا وجد الدوران

[illegible]

المناسبة

مرجح

الغريق

الجمعة

بالنظر الى الاحكام الاخروية فان متعلق حق الله

مما

الى

من غير واسطة بخلاف المال واعلم ان الوصف المناسب للحكم قد يكون نوعه مناسبا لنوع الحكم وقد يناسب جنسه نوع الحكم وقد يناسب نوعه جنس الحكم وقد يناسب جنسه جنس الحكم
وقد عرفت ذلك فيما تقدم ومعلوم تقدم الاول على الثلثة الاخيرة و الثاني و الثالث كالمتعارضين و لاشك في تقدمهما على الرابع ثم الجنس اما قريب او بعيد والمناسبة الملتفت اليه
من القريب متقدمة على المتولدة من البعيد ثم المناسبة في كل واحد من هذه قد تكون جلية
وهي التي يلتفت الذهن اليها في اول سماع كقوله لا يقضي القاضي وهو غضبان فان الذهن الحكم ص
يلتفت عند سماع هذا الكلام الى ان الغضب انما منع من الحكم لكونه مانعا من استيفاء الفكر وقد تكون
خفية وهي ما لا يكون كذلك ولا شك في تقديم الجلي على الخفي واما الثاني وهو ترجيح بعض المناسبات
على بعض بامور خارجة فهو على وجوه ا المناسبة المعتضدة بسائر الطرق من الايماء و الدوران
و السبر راجحة على ما لا يكون كذلك ويرجع حاصله الى الترجيح بكثرة الادلة للمناسبة الخالية عن
المعارض راجحة على ما لا يكون كذلك فان المناسبة وان لم يبطل بالمعارضة لكنها موجوحة بالنسبة
الى ما لا يكون كذلك ج المناسب من وجهين راجح على المناسب من وجه واحد وكذا ما زاد على الاخص
بالنسبة الى الاخص وهكذا اما الدوران فان الحاصل في صورة واحدة راجح على الحاصل في صورتين
لقلة احتمال الخطاء في الاول ومن الثاني فان العصير لم يكن مسكرا فلم يكن محرما فاذا كان مسكرا صادص
صار محرما فاذا زالت صفة الاسكار زالت الحرمة فهنا تحقق ما من الصفات الباقية في الاحوال الثلثة
لا يصلح لعلية هذا الحكم و الا وجدت العلة بدون الحكم وهو خلاف الاصل واما الدوران في الصورتين
فهو كقول الشافعي في مسئلة كونه ذهبا موجب للزكوة لان التبر لما كان ذهبا وجب الزكوة فيه الحنفي في مسئلة الحلي ص
و الثياب لما لم يكن ذهبا لم يجب الزكوة فيها وهنا لا يمكن القدح في عليه الصفات الباقية مثل
ما ذكرناه في الصورة الاولى فثبت ان احتمال المعارض في الصورة الاولى اقل فكان الظن فيها
اقوى واما الشبه فقد يكون شبها في الحكم الشرعي وقد يكون شبها في الحكم الصفة وقد
اختلفوا في الراجح والظ ان الشبه في الصفة اولى لانها العلل العقلية اشبه البحث الرابع ال ص
في التراجيح العائدة الى دليل الحكم في الاصل دليل الحكم الشرعي يكون شرعيا فاما ان يكون في القياس
المتعارضين قطعيا او ظنيا او بالتفريق فان كان قطعيا استحال الترجيح في ذلك لما تقدم وان كان

٤٣٧
وان كان ظنيا فاما ان يكون الدليل الدال عليه قطعيا او اجماعا او قياسا فان كان اجماعا فقد ذهبوا
الى ان القياس الذي ثبت الحكم في اصله بالاجماع اقوى من الذي ثبت الحكم في اصله بالدلايل اللفظية
لقبولها التخصيص والتأويل بخلاف الاجماع ويشكل بما اثبتنا الاجماع بالدلايل اللفظية فالفرع لا
يكون اقوى حالا من الاصل وفيه نظر فان الاجماع قد ثبت كونه حجة وقد دلت الادلة عليه فلا يقبل
المعارضة واعلم ان قد بينا ان حكم الاصل لا يجوز ان ثبت بالقياس خلافا للقوم حيث جوزوه ولكنهم
اتفقوا على ان القياس الثابت حكمه بالنص راجح على ما ثبت حكم اصله بالقياس لان ذلك الحكم لا يتنوع
عن قياس لحق الوقف النهاية بل لابد من الانتهاء الى ما ثبت حكم اصله بالنص فالنص اصل للقياس و الاصل راجح على
الفرع وفيه نظر فانا قد بينا ان بعض الجزئيات الضعيف قد يقوى على بعض الجزئيات القوي اذ التفاوت انما
الافراد فيحصل الشدة والضعف اذا تركبت فالادلة اللفظية ان كانت متواترة لم يمكن ترجيح بعضها على
بعض الا بما يرجع الى المتن وان كانت احاد امكن الترجيح بما يرجع الى المتن والاسناد وقد تقدم و
اذا كان ثبوت الحكم في الاصل قطعيا كان القياس ارجح فان كان ثبوت حكم الاصل في احد القياسين
مقطوعا وفي الاخر مظنونا كان الاول ارجح وفيه نظر فان حكم الاصل مقدمة والاجماع لا يحد في
مقدمة الترجيح للظن الاحد التساوي في باقي المقدمات في القوة والضعف او يكون مقدمات الاول
اقوى واذا ثبت الحكم في احد الاصلين بالاجماع جيز متى ثم كان بالاجماع على ما ثبت بالاجماع خبر واحد
بشرط التعادل في الايماء ولو ثبت حكم الاصلين بخبر الواحد كان المشتمل على الحقيقة راجح على المشتمل
على المجاز البحث الخامس في ترجيح الحاصل بسبب كيفية الحكم وهو يقع على وجوه ا القياس المقتضي
للحكم الشرعي راجح على الموجب للعقلي لان القياس دليل شرعي ولان تقدير تقديم العلة المثبتة
للحكم الشرعي على المثبتة للعقلي يستلزم النسخ مرتين وتقديم العقلي يستلزمه مرة لا يقال لكنه يحوز ان
يستخرج من اصل عقلي علة شرعية لانا نقول نجوز ذلك اذا ورد عنه الشرع فنستخرج
العلة التي لاجلها ورد عنه الشرع اما لو كان احد الحكمين نفيا والاخر اثباتا وكانا شرعيين
فقال قوم انهما يتساويان وقد سلف وجوب كون احدهما عقليا ب الترجيح يكون الحكم في احد
النوعين تحريما فان كان شرعيا كان راجحا على الاباحة لانه شرعي لان الاحتياط يقتضيه وان كان عقليا
احتمع فيه جهتان راجحية التحريم ومرجوحية العقلي فيرجح باحدهما ولابد في الحظر و الاباحة

من كون احدهما عقليا ح ان يكون حكم احد العلتين العتق و الاخرى الرق فمثبت العتق اولى
لموافقة الاصل ولا ينفي من يد لا قوة د المسقط للحد اولى من مثبته لان ثبوته على خلاف الاصل
لا يقال مثبت العقوبة يثبت حكما شرعيا والدارئ يثبت حكما عقليا او مثبت الشرعي اولى لانا نقول
الشرع اذا ورد بالسقوط صار السقوط شرعيا ولهذا يمتنع نسخه الا بما يثبت به الحكم الشرعي
المشتمل على زيادة حكم احدى العلتين راجح على الاخر فمثبت الندب راجح على مثبت الاباحة
لان فيه اباحة وزيادة و مثبت الطلاق راجح على ما في تقوية الطلاق ز القياس على الحكم
الوارد على وفق قياس الاصول اولى من القياس الوارد بخلافها للاتفاق على الاول والخلاف
في الثاني ولخلو الاول عن المعارض بخلاف الثاني ح القياس على اصل اجمعوا على تعليل حكمه اولى
من غيره لان احدى مقدمتيه قطعية وهو تعليل حكم الاصل ط الترجيح بشهادة الاصول للحكم
ويراد بشهادة الاصول انه ان يكون جنس ذلك الحكم ثابتا في الاصول فاذا دلالة الكتاب و السنة و
الاجماع على ذلك الحكم وهذه ان كانت صريحة فيها الاصل في اثبات الحكم فلا يجوز الترجيح بها
وان اشتملت على احتمال يسير يحسن ترجيح القياس بها ي الترجيح يحسن بقول الصحابي لانه عرف
مقاصد الرسول عليه السلم وكذا اذا عضدت العلة علة اخرى كما يرجح اخبار الاحاد بكثرة بعضها
على بعض يا اذا استلزم ثبوت الحكم الفرع تخصيص عموم او ترك ظاهر او ترجيح مجاز على حقيقة
فهو موجوح بالنسبة الى ما لا يكون كذلك وفرق بين هذا الترجيح وبين ما ذكرناه من شهادة الاصول
لان الحكم الشرعي قد يكون بحيث يوجد في الفرع اصول تشهد بصحته واصول اخر تشهد ببطلانه فالوقت الحاصلة
بسبب وجود الاصول التي تشهد بصحته غير الوقت الحاصلة بسبب عدم ما يشهد ببطلانه ومن هذا الباب كون
الحكم لا ينافي العلة في محال النصوص فان من يجوز تخصيص العلة يسلم ان العلة المطردة اولى من المخصوصة البحث
السادس في الترجيح الحاصل بسبب محل العلة اما الاصل او الفرع او مجموعهما اما الاصل فبان يشهد للعلة الواحدة محل العلة ص
اصول كثيرة فانه راجح على خلافه فان شهادة الاصل دليل اعتبار العلة فكل شهادة دليل مستقل بالترجيح
بالشهادات الكثيرة مرجح بكثرة الدلايل واما الفرع فبوجوه ا للمتعدية اولى من القاصرة عند الاكثر
خلافا للحنفي الشافعيه لكثرة فائدة المتعدية و للاتفاق عليها بخلاف القاصرة و الاحتمال التفق اولى
احتجوا بان المتعدية فرع الصحة والفرع لا يقوى على الاصل والجواب انه وان لم يقو على الاصل لكنه قد يرجح

بل على قوته ب ما كثرت فروعه من العلل ارجح من الاقل خلافا لبعضهم لان كثرة الفروع تستلزم
كثرة الفايدة فكانت اولى لا يقال انما يكون اولى لو كانت فوايدها الشرعية وكثرة فروعها
يرجح الكثرة ما خلق الله تعالى من ذلك النوع وليس ذلك الامر شرعيا لانا نقول كثرة وجود
الفرع ليس بامر شرعي لكن الفروع لما كثرت لزم من جعل هذا الوصف علة كثرة الاحكام فكان اولى
احتجوا بوجوه ا لو كان اعم العلتين ارجح من اخصهما لكان النص باعم الخطابين اولى من اخصهما
ب المتعدية فرع صحة العلة في الاصل فلو توقف صحتها على التعدية دار ح كثرة الفروع يرجع
الى كثرة ما خلق الله تعالى من ذلك النوع وليس امرا شرعيا بخلاف كثرة الاصول والجواب عن ا انما
لم يرجح اعم الخطابين لاستلزامه طرح اخصهما بخلاف العلى باخصهما اما العلة فاذا انتهى الامر
الى الترجيح ورجح احديهما وجب طرح الاخرى فكان طرح ما بقي فائدته اولى وعن ب د ح ما تقدم ح العلة
المثبتة للحكم في كل الفروع راجحة على المثبتة في بعضها لان الدال على الحكم في كل الفروع يجري مجرى الادلة
الكثيرة لان العلة تعود على كل منهما ولان دلالته على ثبوت الحكم في كل واحد من تلك الفروع تقتضي
ثبوته في الجواني اذ لا قائل بالفرق فهذه العلة العامة قائمة مقام الادلة الكثيرة واما العلة الخاصة
بالصورة الواحدة فهي دليل واحد فقط فكان الاول اولى وفيه نظر فان الترجيح بكثرة الادلة
انما هو مع اتحاد المحل وجه الترجيح هنا كثرة الفايدة واما الراجح الى الاصل و الفرع معا
فهو ان يكون العلة يرد بها الفرع الى ما هو من جنسه و الاخرى يرد بها الفرع الى خلاف جنسه
كقياس الخفي الحلي على التبر اولى من قياسه على سائر الاموال لان الاتحاد من حيث الجنسية ثابت بينهما
البحث السابع في باقي ترجيحات الاقيسة وهو من وجوه ا القياس المتفق على ان حكم اصله غير منسوخ ارجح
من المختلف فيه ب حكم الاصل اذا لم يعدل به عن سنن القياس راجح على المعدول عن سنن القياس من العقول
وهو اقرب الى الدليل ج ما قام دليل خاص على وجوب تعليله وجواز القياس عليه ارجح مما لم يقم عليه خاص د الحكم
القطعي في احد الاصلين لكنه معدول به عن سنن القياس مرجوح بالنسبة الى القياس الظني حكم اصله الموافق
لسنن القياس ه حكم الاصل الظني المتفق على تعليله ارجح من حكم الاصل القطعي المختلف في تعليله لان التعدية الى الفرع مع
تحقق العلة في الاصل يقتضي وجودها في الفرع واحتمال عدم ذلك في المتفق على تعليله واحتمال الخلل انما هو في الحكم الظني وان كان
قائما وبالجملة حاصل الحكم القطعي الا ان احتمال قطع القياس فيما اتفق على تعليله الحكم الاختلاف على ما هو المفروض في حكم
ما فرضناه

٤٣٨
ر فائدة

حكم

الاصل لعله من احتمال انقطاع القياس لخلل البين الظاهر الاول اعني الاصلح ظهور دليله وعدم الاطلاع عليه بعد البحث

التام وكذا ان كان دليل ثبوت حكم اصل احدهما اجماعا ودليل الاخر لا اذا لم يقم دليل خاص على وجوب تعليله

وعلى جواز القياس عليه بخلاف الاخر فانه ظاهر الترجيح في دليله اولى ح اذا كان حكم اصل احدهما غير معدول به عن القاعدة

العامة الا انه لم يقم دليل خاص على وجوب تعليله وجواز القياس عليه بخلاف الاخر فانه وان كان على خلاف القاعدة العامة

او لا لان الاصل بعد الاغلب ما يرد به الشرع والعمل بمقابله بالعكس ولان الكثير وقال لا اشتراط كون الحكم في الاصل غير معدول

به عن القاعدة العامة فخالف في اشتراط قيام الدليل على وجوب تعليل الحكم وجواز القياس عليه ولم يشترط غير الشرط

الخامس اذا كان ثبوت العلة في اصل احد القياسين مقطوعا به في الاخر مظنونا فالاول اولى لقوة الظن فيه

في الترجيح بين المنقول والمعقول المنقول ان كان خاصا دالا بمنطوقه فهو اولى بالنسبة الى الراي لكونه اصلا له ولم

تتطرق الخلل اليه وان دل بمفهومه فمنه ما هو ضعيف جدا ومنه ما هو قوي جدا وبين المرتبتين مراتب كثيرة وح

يحصل الترجيح بحسب ما يقع للمجتهد في نظره من قوة الدلالة وضعفها وقد اعتبر منضبطا ان كان عاما فاكثر الاشارة

اليه وان كان عاما فقيل انه يقدم على القياس وقيل بالتوقف وقيل بتقديم القياس وقيل بتقديم الجلي دون الخفي وقيل

القياس فيما دخله التخصيص دون ما لم يدخله ومن تقدم البحث في ذلك واعلم ان الترجيح كما يعرض في التصديقات كذا يعرض

في الحدود المفيدة للتصورات فان كان الحد سمعيا فالمشتمل على الالفاظ الصريحة ناصة الدلالة على المعنى غير تجوز ولا استعارة

اولى من مقابله وكذا الخالي عن اشتراك وغرابة واضطراب اولى من مقابله وما يكون المعرف في احدهما اعرف من المعرف في الاخر

اولى لانه اقرب الى الفهم فالتعريف بالامور الذاتية والاخر بالامور العرضية فالمعرف بالامور الذاتية اولى لانه مشارك

المعرف بالامور العرضية في التمييز ويزيد افادة تصور الحقيقة كما هو قبل اعم الحدين اولى من اخصهما لتناوله محدود الاخر

وقيل الاخص اولى لان مدلوله متفق عليه ومدلول الاخر من الزيادة مختلف فيه وهو عن التحقيق بمعزل والمشتمل

على جميع الذاتيات اولى من المشتمل على بعضها والموافق للنقل السمعي راجح على مخالفه وما طريق اكتسابه احدهما ارجح اولى

والموافق للوضع اللغوي او الاقرب الى موافقته اولى وعمل اهل المدينة اولى وموافقة الائمة اولى والمستلزم لتقرير

حكم معقول اولى فهذا يحصل في باب التعريفات والتصورات ترجيحات كثيرة وبتركب من الانواع ترجيحات

اخر ولا يحصى تحصيلها الا لمن له ادنى فطانة قال المصنف رحمه الله وليكن هذا اخر ما نورده في هذا الكتاب ونسال الله تعالى

ان يجعله خالصا لوجهه الكريم وان لا يجعل سعينا فيه الا لنا علينا وان يجعل نجاتنا عليه احسن الجزاء ويجعله زاد الناس

يوم القيامة ونوفق لاستعداد لاستفادة منه ونتمم كلمة بالجاه لعنه والحمد لله رب العالمين